

1996/1-2-3

NEGYVENEDIK ÉVFOLYAM

0-1220

16

# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## A TARTALOMBÓL

ERNST NOLTE ÍRÁSAIBÓL • HELLER Á., SOMLAI P.,  
VAJDA M., ERDÉLYI Á.: MAX WEBER AMERIKÁBAN •  
JOÓ M.: PLATÓN ÉS A FEMINIZMUS • VINKOVICS M.,  
LENDVAI L. F., ENDREFFY Z.: FÖLDRAJZ, ÖKOLÓGIA,  
FILOZÓFIA • FÖLDESI T.: ERKÖLCSI JOGOK • W.  
TOTOK: ELIADE ÉS A FASIZMUS

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet és a Soros Alapítvány támogatásával

## SZERKESZTŐK

ÁRON LÁSZLÓ

GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)

KENDEFFY GÁBOR

LENDVAI L. FERENC (felelős szerkesztő)

MEZEI BALÁZS

## A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ,  
CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA, MARÓTH  
MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA,  
NYÍRÍ KRISTÓF, PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA  
ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI  
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

1996/1–2–3

## TARTALOM

JOÓ MÁRIA: A platóni „erős”-ről – feminista interpretációk kapcsán . . . . .	1
MOLNÁR PÉTER: Az ellenállási jog két értelmezése Aquinói Szent Tamásnál . .	31
FÖLDVÁRI SÁNDOR: Fölvilágosodás és nemzeti megújulás a kárpátaljai ruszin kultúrában . . . . .	53
VINKOVICS MÁRTA: Kant mint a klasszikus geográfia előfutára . . . . .	81
LENDVAI L. FERENC: A földrajz filozófiája mint történelemfilozófiai probléma .	95
ENDREFFY ZOLTÁN: Globális problémák a politikai filozófia és az etika szemszögéből . . . . .	127
FÖLDESI TAMÁS: Az erkölcsi jogok szerepe és megalapozása . . . . .	151

---

A szám elkészítésében részt vettek:

BANGHA KATALIN (szervezés és adminisztratív feladatok)

HORVÁTH JUDIT (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)

KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A cikkek szövegét számítógépre vitték: Villax Ella,  
Nyistyár Erzsébet

---

A szerkesztőség címe: 1054 Budapest, Szemere u. 10., postacíme:

1398 Budapest, Pf. 594. Telefon: 131-2795

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487

Nyomdai előállítás: SOTE Nyomda, Budapest



# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

## A XXXX. évfolyam (1996) tartalomjegyzéke

	Szám	Oldal
<i>Joó Mária</i> : A platóni „erős”-ről — feminista interpretációk kapcsán ..	1–3	1– 30
<i>Molnár Péter</i> : Az ellenállási jog két értelmezése Aquinói Szent Tamásnál	1–3	31– 52
<i>Földvári Sándor</i> : Fölvilágosodás és nemzeti megújulás a kárpátaljai ruszin kultúrában .....	1–3	53– 80
<i>Vinkovics Márta</i> : Kant mint a klasszikus geográfia előfutára .....	1–3	81– 93
<i>Lendvai L. Ferenc</i> : A földrajz filozófiája mint történelemfilozófiai probléma .....	1–3	95– 125
<i>Endreffy Zoltán</i> : Globális problémák a politikai filozófia és az etika szemszögéből .....	1– 3	127– 150
<i>Földesi Tamás</i> : Az erkölcsi jogok szerepe és megalapozása .....	1–3	151– 181
<i>Kaposi Márton</i> : Lukács György és Fülep Lajos Dante-értelmezései ...	4–6	303– 323
<i>Heller Ágnes</i> : A tragédia mint a mezitelen egzisztencia létformája .....	4–6	325– 337
<i>Himmer Péter</i> : A késői Lukács szemléletének kialakulásához .....	4–6	339– 361
<i>Alfons Söllner</i> : „Az ész trónfosztása” és a nyugati emigráció politikai elméletei .....	4–6	363– 372
<i>Werner Jung</i> : Hétköznapi, esztétika, ontológia. Megjegyzések a késői Lukács-hoz .....	4–6	373– 384
<i>Frank Benseler</i> : Világkonstitúció, mint a művészet révén megvalósuló történelem .....	4–6	385– 394
<i>Palcsó Mária</i> : Lukács György etika-tervei .....	4–6	395– 405
<i>Szécsi Gábor</i> : Ontológia, realizmus, instrumentalizmus. Megjegyzések Lukács neopozitívizmus-kritikájához .....	4–6	407– 422
<i>Rüdiger Dannemann</i> : Lukács György „társadalmi ész”-kritikája. A marxizmus válsága és a marxista ontológia .....	4–6	423– 437
<i>Rózsa Erzsébet</i> : A mindennapi élet értelmezései Lukácsnál és Hellernél	4–6	439– 457

## DOKUMENTUM

<i>Ernst Nolte Írásaiból</i> : Filozófiai történetírás ma? — A fasizmus mint transzpolitikai jelenség — Marxizmus, fasizmus, hidegháború. Előszó. Kapitalizmus — marxizmus — fasizmus .....	1–3	183– 252
<i>Lukács György</i> : Hvosztizmus és dialektika (Illés László bevezetőjével és jegyzeteivel) .....	4–6	459– 537
<i>Hans-Joachim Iwand</i> : Levél Lukács Györgyhez és Karl Barth-hoz ...	4–6	538– 543

## TÁJÉKOZÓDÁS

<i>Max Weber Amerikában</i> (Heller Ágnes — Somlai Péter — Vajda Mihály — Erdélyi Ágnes) .....	1–3	253– 273
<i>William Totok</i> : Mircea Eliade generációja a román fasizmus bűvkörében .....	1–3	274– 291
<i>Laurent Stern</i> : Lukács György — szellemi portré .....	4–6	545– 557
<i>Daniel Bell</i> : A bűn által a megváltáshoz .....	4–6	558– 573
<i>Zoltan Tarr</i> : Jegyzet Weberről és Lukácsról .....	4–6	574– 582
<i>Michael Löwy</i> : Utópia — vagy megbékélés a valósággal? Lukács 1922–23-as irodalmi írásai .....	4–6	583– 589
<i>Udo Tietz</i> : „Megélt gondolkodás” az afirmáció és a kritika között. Lukács György és a sztalinizmus. ....	4–6	590– 609
<i>Mészáros István</i> : Lukács tragédiája és az alternatívák kérdése .....	4–6	610– 640
<i>Nicolae Tertulian</i> : A késői Lukács gondolatvilága .....	4–6	641– 658

## SZEMLE

<i>Bodó Pál</i> : A nemzetiszocializmus „ésszerűsége” (Michael Schäfer: Die „Rationalität” des Nationalsozialismus. Zur Kritik philosophischer Faschismustheorien am Beispiel der Kritischen Theorie) .....	1–3	293– 299
<i>Demeter Tamás</i> : Lukács György és az emigráns magyar filozófia (Lee Congdon: Exile and Social Thought: Hungarian Intellectuals in Germany and Austria, 1919–1933 — Arpad Kadarkay: Georg Lukács. Life, Thought, and Politics) .....	4–6	659– 666
<i>Kiss Kinga</i> : Egy filozófiai kirakatpör (Der Prozess gegen Walter Janka und andere. Eine Dokumentation) .....	4–6	667– 670
<i>Ágota László</i> : Lukács György és az évszázad csapdái (Poszler György: Az évszázad csapdái .....	4–6	671– 673

## A PLATÓNI „ERŐS”-RÓL – FEMINISTA INTERPRETÁCIÓK KAPCSÁN\*

JOÓ MÁRIA

### 1. Platón és a feminista filozófia

Platón gondolatai a feminista filozófia számára is kihívást jelentenek, pozitív és negatív értelemben egyaránt. A filozófust egyszerre minősítik nőgyűlölőnek, pederasztának és feministának<sup>1</sup>.

Feministának azon az alapon tartják egyesek<sup>2</sup>, hogy az *Állam* ban, a nők és férfiak természetének lényegi azonossága alapján, mindkét nemnek azonos nevelést és azonos állami feladatokat szán (455). A női egyenlőség ilyen kinyilatkoztatására – mondják – még mintegy 2000 évig várni kell – John Stuart Mill az egyetlen kivétel Platón és a feminista mozgalmak jelentkezése közti időben.<sup>3</sup> Így a feminizmus emancipációs törekvései számára jó hivatkozási alapul szolgálhat az *Állam* <sup>4</sup>, bár Platón hozzáteszi, hogy a lényegi egyenlőség mellett a nők mindezen képességekben valamivel gyöngébbek, mint a férfiak. Ezért pl. Julia Annas<sup>5</sup> szerint Platón nem is tartható feministának, mivel végső soron mégis

---

\* A cikk a feminista filozófiával való ismerkedés során született, annak egyfajta megmértése a filozófiatörténet, a Platón-kutatás területén. Megszületését jórészt egy hosszabb német tanulmányútnak és a wuppertali egyetemen a kollégákkal (S. Doyé, M. Heinz, F. Kuster) közösen tartott feminista szeminárium inspiráló légkörének köszönheti.

<sup>1</sup> D. Wender: „Plato: Misogynist, Paedophile, and Feminist”, *Arethusa* 1973. 1. sz. 213–228. o.

<sup>2</sup> A. Rosenthal: „Feminism without contradiction”, *The Monist* (57), 1973; J. R. Lucas: „Because you are a Woman”, *Philosophy* (48), 1973.

<sup>3</sup> A nők megítéléséről a filozófia történetében lásd A. Sztopczyk (Hg.) *Was Philosophen über Frauen denken* (München 1980) c. szöveggyűjteményét és C. Klinger összefoglaló elemzését: „Das Bild der Frau in der Philosophie und die Reflexion der Frauen auf die Philosophie”, in K. Hauser – H. Nowotny (Hg.): *Wie männlich ist die Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt 1986.

<sup>4</sup> A *Timaios* ban ettől eltérő véleményt képvisel: egyrészt kettős emberi természetről beszél (42a), másrészt a nők csak az emberiség második újjászületése során keletkeznek, méghozzá azokból, akik az első életükben igazságtalanul éltek (90e).

<sup>5</sup> Julia Annas: „Plato's Republic and Feminism”, *Philosophy* (51), 1976, 307–321. o. Ő is



értéktelenebbnek tartja a nőket, elnyomásukról és szükségleteikről a fönnálló társadalomban szót sem ejt.

Mi Platón filozófiájának egy másik területén, az *erős*-tanban szeretnénk megvizsgálni a nemek közti kapcsolatokat, miközben az *Állam* egyenlőség-tézisét a fejtegetéseinket megalapozó bázisként használjuk. Így világossá válhat, milyen tartalma lehet a „pederaszta”, „feminista”, „nőgyűlölő” jelzőknek, s hogy mindenekelőtt mit értsünk a platóni *erős* fogalmán.

A platóni *erős* legfontosabb jellemzője, hogy mindig túlmutat magán a kapcsolaton: célja nem a szerelemben, vágyban magában van, hanem a tudás és az erény elsajátításában, mely emberek közti kapcsolatokban történik, s azok céljaként jelenik meg. Filozófia és *erős* platóni kapcsolatáról máshol<sup>6</sup> részletesebben szoltam, itt leegyszerűsítve mondhatjuk azt, hogy a platóni filozófia lényegét tekintve vágyakozó, erotikus, ill. hogy a platóni *erős* filozofikus. Ezzel persze eltérünk a filozófiai kézikönyvek szokványos Platón-képétől, mely az ideatanban és a dialektikában látja filozófiája lényegét, őt magát pedig az „európai, nyugati racionalizmus atyjának” tekinti, s egy kevésbé közismert arculatára irányítjuk figyelmünket, mely alapot ad ezen racionalizmus kritikájára is.

Így a mindenható ész egyeduralmát megkérdőjelező filozófiai áramlatok pl. a tudományfilozófiában, ismeretelméletben, lélektanban ezen a nyomon visszanyúlhatnak Platónhoz: így tesz az ezen a kritikai alapon álló modern („posztmodern”) francia filozófia számos képviselője és a feminista filozófia is<sup>7</sup>. Létezik egy „posztmodern Platón”.<sup>8</sup> Talán ez a közös nevezője annak a föltűnő érdeklődésnek,

---

a Platón-kutató szemszögéből vizsgálja az adott művet, vitatkozva a 2. jegyzetben említettekkel. A „feminista” jelző normatív meghatározását használja, amelyre nézve nincs egyetértés még a feminista kutatók között sem. A témához l. még Susan Moller Okin három idevágó tanulmányát: „Philosopher Queens and private wives”, és „Female nature and social structures”, valamint „Plato and the Greek tradition of misogyny”, a *Women in Western Political Thought* c. kötetében, Princeton 1979, I. r., „Plato”, 15–73. o.

<sup>6</sup> Joó Mária: „Die Theorie des Eros als philosophische Mania in Platons Dialog Phaidros”, *Annales Univ. Scient. Eötvös* 1992 (XXIV), 15–33. o. – Hasonló nézetet képvisel más összefüggésekbe ágyazva Ritoók Zsigmond „Vágy, költészet, megismerés” c. cikkében, *Holmi*, 1992. május, 659–662. o.

<sup>7</sup> A racionalizmus kritikája történhet a ráció tagadásával is, de a racionalizmuson belül is. Mi ez utóbbi állásponton maradunk. Mindkettőre van példa a feminista filozófián belül, mint ahogy a filozófia más területein is. L. erről M. Nussbaum cikkét, aki jogosan utasítja el a racionalizmust patriarchális találmányként elvető szélsőséges feminista álláspontot („Feminists and Philosophy”, *The New York Review of Books*, 1994. okt. 20, 59–63. o.); magyarul: „Feministák és filozófia”, *Buksz* 1996 tavaszi szám. Ez a fajta antiracionalista feminizmus inkább az USA-ban fordul elő, mint Európában.

<sup>8</sup> D. Roochnik: *The Tragedy of Reason. Toward a Platonic Conception of Logos*, New York, Routledge 1990 c. könyve tematizálja ebből a szemszögéből Platónt. – Maga Derrida is gyakran ír Platónról, külön művet szentelt pl. a *Phaidros* és a *Timaios* egy-egy

amellyel Lyotard-tól, Lévinastól, Derridán át Barthes-ig és Foucault-ig különböző francia filozófusok viseltetnek a platóni *erős*-elmélet iránt<sup>9</sup>. A szálak a fenomenológiához vezetnek egyrészt, másrészt a pszichoanalízis (Lacan és Freud) áll a háttérben, de jelenleg nem e bonyolult szövedék fölfejtése a célunk.

A feminista filozófia néhány neves képviselője, Luce Irigaray, Julia Kristeva is a francia pszichoanalitikus iskolából indultak. Mindketten foglalkoztak a platóni *erős*-elmélettel – később még visszatérünk az interpretációjukra.

A Platón-kutatóként induló Adriana Cavarero pedig Irigaray egyes alapfogalmait alkalmazva és továbbgondolva, külön könyvben foglalta össze Platónnal dacoló feminista interpretációit.<sup>10</sup> A feminista dekonstrukció módszerét követve kiszakítja kontextusukból Démétért, Pénélopét, a trák szolgálólányt a *Theaitétos*ból és Diotimát, hogy egy új szimbolikus rendet konstruáljon.<sup>11</sup> Módszere a hermeneutika elméletén belül értelmezhető, Diotimára vonatkozó fejtegetései plauzibilisek, s nemcsak a feminista filozófia számára érdekesek, hanem a Platón-kutatás számára általában is új értelmezést nyújtanak.

Elemzésem célja egyrészt néhány feminista interpretációnak a Platón-kutatáson belüli vizsgálata, azzal az igénnyel, hogy ezáltal egy, a magyar filozófiai köztudat számára új területről, a feminista filozófiáról jussak általánosítható eredményekhez. Másrészt egy kritikai vizsgálódás csak a saját értelmezés alapján lehetséges, ezért erre helyezem a hangsúlyt.

Az *erős*-tan feminista megítélése igen ambivalens. Első pillantásra nincs is sok keresnivalója itt egy feminista vizsgálódásnak, ha csak nem elitélő véleményét akarja kifejezni, hiszen a platóni „égi” szerelem férfiak közötti kapcsolatban született: szellemi természetű és homoszexuális viszony. A nők iránti szerelem a „földi” vagy „közönséges” szerelem kategóriájába tartozik, vagyis a heteroszexuális szerelem szükségképpen testi, mert utódnemzésre szolgál, testisége miatt pedig eleve alacsonyabb rendű. Így ezek a feminizmus szempontjából elitélő interpretációk a női princípium kizárását látják a homoszexuális, *logos*-centrikus *erős*ban.<sup>12</sup>

---

részletének. Az előbbiről „La pharmacie de Platon” címen a *La dissémination* kötetben (Paris 1972), az utóbbiról *Chôra* címen (Paris 1987), amely magyarul is megjelent Derrida *Esszé a névről* c. kötetében (Pécs 1996).

<sup>9</sup> M. Foucault: *Histoire de la sexualité* 1–3, Paris 1976–1984 (az 1. kötet megjelent magyarul, Atlantisz, Bp. 1996); R. Barthes: *Fragments d'un discours amoureux*, Paris 1977; F. Lyotard: *Économie libidinale*, Paris 1974; E. Lévinas: *Totalité et Infini*, The Hague 1961 egy része „Au delà du visage” címen; J. Derrida: *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980; G. Bataille: *L'Érotisme*, Paris 1957, *Les larmes de l'Eros*, Paris 1964; A. Glucksmann: *Cynisme et passion*, Paris 1981, egy része németül „Vom Eros des Westen” címen jelent meg (Frankfurt 1991).

<sup>10</sup> A. Cavarero: *Platon zum Trotz. Weibliche Gestalten der antiken Philosophie*, Rotbuch Verlag, Berlin 1992, eredeti kiadás: Nonostante Platone, Roma 1990.

<sup>11</sup> I. m., 14, 18. o. (Bevezetés)

<sup>12</sup> Brigitte Weißhaupt: „Zur ungedachten Dialektik von Eros und Logos. Zur Ausschließ-

Társadalmi és történeti értelemben nyilván így is volt a Kr. e. IV. századi Athénban és az utána következő több mint két évezredben is. Ha azonban az *erős*-elméletet az *Állam* tézisével együtt értelmezzük, a közös elveket elemezve, lehetséges egy olyan interpretáció is, amely az *erős*-elméletben is a két nem egyenrangúságát tárja föl.

Így kimenthetjük Platónat a nőgyűlölőknek a filozófiában amúgy is népes táborából, és a női emancipáció első teoretikusaként méltán előkelő helyet kaphat a feminista kutatásokban, ha – mai fogalmaink szerint – nem tartjuk is kifejezetten feministának.

Létezik az *erős*-elmélet feminista interpretációi között egy olyan irány, amely ennél többet tesz, s a női princípium alapvető, primer voltát igazolja a patriarchális felület alatti matriarchális mélystruktúrák fölfedésével. Bizonyos értelemben ezt teszi például A. Cavarero. A platóni pozíció szerint azért különleges, mert bár patriarchális álláspontot képvisel, de még jól fölismerhetően viseli a matriarchális szimbolikus rend nyomait, s az anyai hatalom kisajátításának folyamata tettenérhető benne.<sup>13</sup> Ez a terhesség és szülés szellemi értelemben való mimézise által történik, a női termékenység teremtő, alkotótevékenységgé válik, művek létrehozásává, egy ifjú (férfi)lélek formálásává, filozófiai-morális neveléssé egy másik férfi által – írja Diotimáról szóló nagy tanulmányában.

A matriarchátus – patriarchátus fejlődés vagy hanyatlás problémaköréhez való kapcsolódást sok szempontból problematikusnak<sup>14</sup> tartom, nemcsak történeti értelemben, hanem a hozzákapcsolódó, biológiailag determinálnak tekintett, örök női természet föltételezése miatt. Pszichoanalitikus feminista elméletekben is gyakori a hajdanvolt matriarchális paradicsomra való visszavezetés igénye – ez gyakran inkább kárukra, mintsem hasznukra válik.<sup>15</sup>

---

ung des Weiblichen durch Logifizierung der Liebe", *Die Philosophin* 6 (1992). Követi Evelyn Fox-Kellert: *Liebe, Macht, Erkenntnis*, München 1986, 1. „Liebe und Sexualität in Platons Erkenntnistheorie”. (Eredeti: *Reflections on Gender and Science*, New Haven 1985.) Idesorolható Geneviève Lloyd filozófiatörténeti áttekintése is: *The Man of Reason. „Male” and „Female” in Western Philosophy*, London 1984.

<sup>13</sup> I. m., 166 skk. o. Ezt az aktust L. Irigaray nyomán „szimbolikus anyagyilkosságnak” nevezi, amelyben a férfi „uterus-irigysége” mutatkozik meg pszichoanalitikus értelemben. Ezzel a fogalommal Irigaray Freud „pénisz-irigység” fogalmát helyettesíti, saját, az anyafigurát középpontba állító, Freudot és Lacant revideáló feminista elméletében, l. „Körper an Körper mit der Mutter”, a *Genealogie der Geschlechter* c. kötetében, Kore, Freiburg 1989, 30. o. Az ő normatív elmélete áll sok filozófiatörténeti feminista magyarázat hátterében. Fontosabb művei: *Speculum de l'autre femme*, Les Editions de Minuit, Paris 1974, *Ce sexe qui n'en est pas un*, uo., 1977. *Éthique de la différence sexuelle*, uo. 1984.

<sup>14</sup> Feminista matriarchátus-elemzések: H. Göttner-Abendroth: *Für die Musen*, Frankfurt 1988, C. Meier-Seethaler: *Ursprünge und Befreiungen*, Zürich 1988. Joggal kritizálja az előzőt pl. Christoph Türcke: *Sexus und Geist. Philosophie im Geschlechterkampf*, Fischer, Frankfurt 1991, 1. feje. „Matriarchat – Patriarchat”.

<sup>15</sup> Ez a probléma nemcsak a feminizmus és a matriarchátus viszonyában áll fönn, hanem



Cavarero a szellemi értelemben való nemzés/szülés Diotima által kifejtett fogalmához Hannah Arendt natalitás-fogalmát<sup>16</sup> kapcsolja, alternatív ellenpólusként a patriarchális metafizika centrumában álló halálhoz. A halálfélelem szüli úgymond a halhatatlanság utáni vágyat, mely a szülés tapasztalatával nem rendelkező férfi gondolkodásmód egyik központi ideálja.

## 2. Tézisek az *erős*-elméletéről

(a) A platóni *erős*-elmélet nem a szexuális különbségre épül, hanem filozófiai elvekre.

(b) *Erős* és filozófia kapcsolata megfelel a feminista filozófián belül is centrális racionalizmuskritikának.

A férfiak és nők közti különbség Platón szerint nem lényegi: ugyanaz a „természete” mindkét nemnek. Ezért az *erős*-elmélet homoszexuális szituált-sága másodlagos jellegűnek tekinthető, az adott történelmi viszonyokban, a Kr. e. IV. század Athénjában leli magyarázatát. Filozófiai értelemben mindkét nemre egyformán értelmezhető, az egységes emberi természet alapján.

A platóni *erős* ugyanis aszexuális és lelki-szellemi természetű. Így nem is „zárja ki a női princípiumot”, mint azt a homoszexualitásra koncentráló feministák látják, ill. akkor a férfi princípiumot is kizárja, amennyiben testi-szexuális értelemben használjuk ezeket a fogalmakat.

Mai történeti perspektívánkból is értelmezhető a nemeket egyenlősítő tézis. Az ideális állam e tekintetben megvalósult: azonos képességek föltételezése alapján azonos nevelésben részesül a két nem. Ezen az alapon tekinthető Platón az emancipáció előfutárának, ha nem is kifejezetten feministának a szó mai

---

az egyéb pszichoanalitikus elméletekben is, Freudnál, Jungnál, Lacannál. Az elmélet alkotói saját történeti determináltságukat figyelmen kívül hagyva „A Férfi” (A Női) természetéről állapítanak meg jellemző sajátosságokat. Ugyanakkor erre némi alapot adhat az a tény, hogy az alapvető változások pl. a férfi–női viszony természetében eddig mintegy kétezer évet vettek igénybe. Mindenesetre a XX. század végén, visszatekintve e századra, kijelenthetjük, hogy a férfi–nő viszonyban alapvető változások történtek az előző évezredekhez képest, melyek megkérdőjelezzik e tradíciót. Ezt a század elején Freud vagy Jung nem mérhették föl.

<sup>16</sup> I. m., 43. o. A Penelopé-tanulmányban fejti ki, a *Phaidón*ra hivatkozva, a nyugati gondolkodásra jellemző „halál-felé-való lét” gondolatát, Arendt egy megjegyzésére támaszkodva, mely szerint a halál és a filozófia képzete kezdettől különös módon összekapcsolódott. Ezzel állítja szembe a „Natalitát” vagy „Gebürtlichkeit” (talán „születettség”-nek fordítható) arendt-i fogalmát. Eszerint a natalitás vagy egyedi lényként való születettség ténye (ami által minden emberrel valami egyedi új jelent meg a világban) teszi lehetővé a cselekvést mint az állandóan újat-kezdés képességét. *Vita activa*, Piper, München 1981, 5. fej. „Das Handeln”, 166–167. o. (Eredeti: *The Human Condition*, Chicago 1958.)

értelmében. A nőmozgalom első történeti fázisához kapcsolható inkább, amely az egyenlőség aspektusát hangsúlyozta, s társadalmilag elérendő célként a nők emancipálásáért harcolt. Ma a nyugati világban az egyenlőség aspektusa mellett inkább a különbség<sup>17</sup> vált kiemelt témává, de az egyenjogúság és egyenértékűség alapján.

Mit nyújt Platón a különbözőségről való gondolkodás számára?

A tradicionális értelemben vett különbözőség tézise is megtalálható életművében, így a *Timaios*ban, ahol értékbeli különbséget jelent<sup>18</sup>, tehát a férfi–nő hierarchia patriarchális szemléletéhez illik. (A *Törvények* álláspontja is konzervatívabb az *Állam* enál; erre itt nem térünk ki.) A női princípium feminista fölértékelése (vagy túlértékelése) a *Lakoma* Diotimájára támaszkodik, például Cavarerónál, aki a teremtés, alkotás képességében a szülés, életadás kizárólagosan női képességét emeli ki. Mindkét álláspont egyik vagy másik nemet értékeli föl a másik rovására, tehát mind a tradicionális, mind a radikális-feminista egyoldalú. Talán az utóbbi inkább elnézhető, hiszen egy uralkodó tézis ellentézise eleinte szükségszerűen túlhajtott, hogy legyőzze az előző hatalmát, de tendenciájában persze nem kevésbé veszélyes, mint minden egyoldalú nézet. Találhatunk azonban olyan aspektust is, amely a különbséget az egyenlőség alapján tematizálja, éppen az *Állam* és az *erős*-elmélet összekapcsolásában, melyet a hasonló (homoion) filozófiai kategóriája elemzése kapcsán fogok bemutatni.

A másik tézis, amelyre elemzésem alapozom, az a hasonlóság, amely *erős* és filozófia, vágy és értelem platóni kapcsolata és a feminista racionalizmuskritika<sup>19</sup> között fönnáll. Ez utóbbi elveinek megfelel a platóni *erős*-elmélet.

A feminista racionalizmuskritika a tudományelméletben és a filozófia más területein is már hosszú múltra visszatekintő olyan irányzatokkal rokon, melyek a tudomány objektivitása, semlegessége abszolút voltát kérdőjelezi meg, például a történelmi-társadalmi determináltság fölfedésével, vagy a tudományos kutatás

---

<sup>17</sup> Vö. *Denken der Geschlechterdifferenz*, Nagl-Docekal és Pauer-Studer (szerk.), Wien 1990, *Der Streit um Differenz*, Benhabib–Butler–Cornell–Fraser (szerk.), Fischer 1993, Frankfurt, továbbá az egész etikai különbség- ill. kétféle morál vita (C. Gilligan könyve: *In a Different Voice*, Harvard Univ. Press 1982, kiváltotta, egy-évtizedes vita).

<sup>18</sup> A női nem csak az emberiség második generációjában keletkezik, azok az emberek születnek nőkként újjá, akik első életükben kevésbé kiválók voltak. Ugyanakkor a Mindenség dajkája, a Chóra (Tér) nőnemű! Aristoteléstől ered a Nő anyagként és a Férfi formaként azonosítása, ami a későbbi gondolkodásban végig jelen van, a Természet–Szellem, Érzelem–Ész stb. dichotómiák alapjaként.

<sup>19</sup> A racionalizmuskritika kifejezés itt a német „Vernunftkritik” értelemszerű fordítása. Nem ennek antiracionalista változatára gondolok, amikor a fogalmat használom, vö. 7. j. – Ehhez lásd Iona Ostner–K. Lichtblau (Hg.): *Feministische Vernunftkritik*, Frankfurt 1992 és a feminista tudományfilozófia elismert képviselői: S. Harding, Fox-Keller, D. Haraway, E. List számos művét.

érzelmi motiváltságának kimutatásával.<sup>20</sup> Azt mutatják be a feminista tudományfilozófiai elemzések<sup>21</sup>, hogy a tudományok művelőinek férfi-volta öntudatlanul és közvetetten befolyásolhatta elméleti tevékenységüket.

Az *erős*-elmélet némileg ellentétben áll a *Phaidón* egyoldalú aszketikus racionalizmusával, a test érzéki benyomásai, vágyai és örömei megvetésével, s azzal a gondolattal, hogy csak a lélek és a gondolkodás önmagában vezethet el az ideák megismeréséhez. Az európai gondolkodásban domináns racionalizmus tradíciója a platóni filozófia ezen aspektusára alapozódott.

De a tudáshoz három út<sup>22</sup> is vezet Platónnál: az ész útja, a filozofálás mint a halálra való előkészület útja (*Phaidón*); a nevelés útja a tudományokon keresztül (Állam); és az *erős* útja a szép iránti szerelemben, mely érzéki benyomásokból emelkedik föl az ideákhoz (*Lakoma*, *Phaidros*).

Éppen ez a vonása a platóni filozófiának, hogy mind a racionalista irányzat, mind annak kritikája visszavezethető rá, fölmutatható benne, ez az oka, hogy modern vitákban mindkét ellenfél hivatkozási alapja lehet, nemcsak a feminizmuson belül. (Whitehead híres megjegyzését idézhetnénk, mely szerint az európai filozófia története nem más, mint lábjegyzetek Platónhoz.) Érvelhetnek ellene a feminista racionalizmuskritika oldaláról a logocentrizmus vádjával, hogy az *erős*ban is a *logos* uralmát érvényesíti<sup>23</sup> és ezáltal a férfi uralmát a nő fölött, utóbbit a testiség, előbbi a szellem oldalára téve. Ugyanakkor érvelhetünk mellette is, mint a modern feminista racionalizmuskritika elveit implikáló elmélet mellett, mely a tudást eleve a vágyból eredezteti, s melynek értelmében éppen az *erős* hajtóereje visz föl a megismeréshez. Hogy ebben a filozófiaértelmezésben mi a női princípium szerepe, van-e egyáltalán, nincs-e éppen kizárva belőle, erre a kérdésre annak kapcsán válaszolhatunk, hogy *miért egy nő: Diotima a Sókratés bölcsességének kútfeje, a szerelem dolgaiban tanítója?*

---

<sup>20</sup> A témához bevezetesként lásd *Wie männlich ist die Wissenschaft?*, K. Hauser, H. Nowotny (Hg.), Frankfurt 1986. A filozófia történetében Evelyn Fox-Keller elemzi a nemek szerepét szellem- és természettörténelmi kapcsolódásait vizsgálva Platónnál, Baconnál és a modern tudomány születése korában Angliában, a Royal Society kapcsán. A *Reflections on Gender and Science* 1. fejezetében: „Love and Sex in Plato's Epistemology” a ráció uralmát emeli ki a vágy fölött, ezzel a nyugati racionalizmus megalapozóját látva Platónban – ami persze helytálló értelmezés, de csak az érem egyik oldala. Elisabeth List utal a platóni *erős* ambivalens voltára. „Der asketische Eros. Über Geschichte und Struktur des wissenschaftlichen Habitus”, A. Griesbach és B. Weisshaupt (Hg.): *Was Philosophinnen denken*, 2. k., Zürich 1986, 25. o.

<sup>21</sup> L. a *Monist* 1994. októberi, külön e témának szentelt számát, a 20. jegyzetben említett szerzőket és magyarul a *Férfiuralom* c. kötetben (Bp. 1995, Replika-könyvek) D. Haraway-tól „A szituációba ágyazott tudás” c. írást.

<sup>22</sup> Paul Friedlaender rendszerezi így, alapvető Platón-monográfiájában (*Platon* 1–3, Berlin 1964, 4. kiad.), 1. köt., 69. o. Lényegében persze ezek az utak összetartoznak.

<sup>23</sup> Brigitte Weisshaupt, Fox-Keller, vö. 12. j.



Úgy tűnik, ez alapkérdés<sup>24</sup>. Alapvetően férfias természetű-e a platóni *erős*, vagyis kizárja a nőket, vagy női elvet testesít meg, avagy mindkét nem egyformán megfelelhet az őt meghatározó föltételeknek, elveknek?

Értelmezésünk szerint mindkét nem képes a platóni *erős* erkölcsi-filozófiai princípiumainak megfelelni, de az *erőst* a megismeréshez nem véletlenül vezeti egy nő, Diotima. Persze ennek Platón korában más jelentősége volt, mint ma. Ma ennek szimbolikus fontosságot a feminista filozófián belül is megjelenő tudomány- és racionalizmuskritika ad, mely a női elv jelenlegi történelmi szituáltsága alapján áll. Az európai gondolkodásban domináló racionalizmus története a férfi princípiumként azonosított ész uralma az érzelmek és vágyak fölött, így ennek kritikája az uralt erők nevében lehetséges, melyek történetileg női princípiumként lettek azonosítva. Csakhogy az eddig elnyomott erőkre való hivatkozás nem az irracionális kíváncsi uralmát jelenti, hiszen ez a női princípiumot továbbra is a dichotómiák tradicionális oldalán hagyná (Nő = érzelem, Férfi = ész) – s éppen ez ellen lázad a feminizmus!<sup>25</sup>

Az *erős*-elmélet döntő momentuma a *metaxy*, a „köztes”. Az ellentétes pólusokat összekapcsoló közöttes tér, az intermediális<sup>26</sup> lenne a feminista elmélet számára is az a státus, ami fölülemelkedne a dichotómiákon. *Ha ezt a helyet mindkét nem számára gondolja el a feminista elmélet, akkor tarthat igényt általános érvényre.* Irigaray, az egyik legismertebb feminista filozófusnő azonban nem így tesz, hanem a női nem ontológiai státusaként határozza meg az intermediálist.<sup>27</sup> Természetesen a tradicionális dichotómiák nemek közti fölosztásá-

---

<sup>24</sup> Legsokoldalúbban D. Halperin járja körül a kérdést „Why Is Diotima a Woman?”, Halperin–Winkler–Zeitlin (eds.): *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient World*, Princeton 1991. Szerinte a női élettapasztalat férfiak által való kisajátításáról van szó (Diotima – Sókratész), ill. hogy egy nőre van szükség ahhoz, hogy a férfi önmagáról gondolkodhasson. A Cavarero szerint azért nő a szerelem tanítónője, mert a teremtő, létrehozó képesség alapvetően a női termékenység utánzása, absztrakciója. Ehhez Kristeva a férfisexualitás agresszív oldalának szublimálását kapcsolja hozzá. Az utóbbról lásd még a tanulmány végén.

<sup>25</sup> A feminista elméleti alapszituáció kettőssége mutatkozik meg ebben. Egyrészt elutasítja a tradicionális dichotómiákban a nő Érzelemmel, Természettel való azonosítását, másrészt éppen ez ad alapot a másik oldal (Ész, Szellem) dominanciájának kritikájára. Történetileg a feminizmus a patriarchátus által meghatározott képződmény és ennek alapján tagadja azt. Lásd J. Grimshaw: *Feminist Philosophers*, Brighton 1986, „Intro.”, 5. o. (Sokoldalúan elemzi a belső feszültségeket, ellentmondásokat a feminista elmélet terén, általános tájékozódásul szolgálhat.)

<sup>26</sup> Luce Irigaray terminusa és más műveiben is kifejtett koncepciója. A jelen témáról is ír: „Zauberliebe. Eine Lektüre von Platons Gastmahl, die Rede der Diotima”, *Ethik der sexuellen Differenz*, Suhrkamp, Frankfurt 1991, vö. 13. j.

<sup>27</sup> Ehhez kapcsolódik fölfogása szerint a női nem önmagában-kettős volta („Ce sexe qui n'en est pas un”, Paris 1977), ill. a női princípium Térként való azonosítása, ahol is a férfi

nak kritikája nem privilégiuma a feminizmusnak, de feminista filozófusok tették ezt elméleti vizsgálódásaik központi részévé.

### *Az eros-elmélet princípiumai*

Első tézisem szerint az *erós*-tan metafizikai elvekre épül, a nemi különbség Platón szerint nem a lényegi természetre vonatkozik, így a nemi különbség nem elvi természetű. Melyek ezek a metafizikai elvek?

A *Lakomában* Pausanias kétféle szerelmet különböztet meg beszédében, az égi Aphroditéhez tartozót és a közönségeset (180e). Égi szerelmen olyan, férfiak közti kapcsolatot ért, amely az erény és a bölcsesség elsajátításának céljával jön létre, egyféle nemes barátságot, amely az állam szempontjából igen értékes, mert így nevelődnek az ifjak erényes állampolgárokká. Közönséges szerelem az összes többi, heteroszexuális és homoszexuális egyaránt, mely nem felel meg ennek a kritériumnak. Az Aristophanés-beszéd is alapvetően kétfélét különböztet meg a kettéhasított félgömbök egymás iránti vágyában: a másik nemű és az azonos nemű fél iránt. Szám szerint így háromféle szerelem lehetséges: homoszexuális, lesbikus és heteroszexuális. A homoszexuális és a lesbikus szerelemben azt szeretik, ami a sajátjuk (to oikeion), ami hasonló (to homoion), ami rokon (to syngenes).

*Egyedül a hasonló (nem) iránti szerelem értékes.*

A másik nem iránti (heteroszexuális) szerelem egyedüli elítélendő példajaként a házasságtörők szerepelnek.

A korra jellemző módon a két, azonos nem iránti szerelmfajta közül Aristophanés egyedül a homoszexuálisról beszél, mivel csak a férfiak szerelmei érdeklík, közöttük pedig a homoszexuálisok a legderekabb, legférfiasabb, vagyis legbátrabb férfiak, a legalkalmasabbak a *polis* ügyeinek intézésére (192a).

A Diotima-beszéd definíciója szerint a szerelem termékenység, alkotásvágy, melynek két fajtája van: testi és lelki természetű. A testileg termékenyek a nők felé fordulnak és testi gyermekeket nemzenek, a leikileg termékenyek, szellemi gyermekként, erényt és tudást nemzenek. Szellemi természetű gyermekek a művek is. A lelki-szellemi utódok értékesebbek a testiekénél, a test–lélek hierarchia általános platóni elve alapján.

Az összehasonlító értékelésből származó értékkritériumok a szerelemben az erény elsajátítása, a hasonló választása, a lelki termékenység. *Vagyis a platóni szerelem elvei az erény, hasonlóság, lélek. A lélek az ideákhoz való hasonlósága alapján vágyik rájuk, ebben a lelki szerelemben jön létre a tudás és az erény.*

---

az Idő („La différence sexuelle” c. tanulmány az *Éthique de la différence sexuelle* kötetben, Paris 1984). Álláspontja az utóbbi években megjelent műveiben már kevésbé egyoldalú, nem preferálja a női nemet. „Je, tu, nous”, Párizs.

A későbbiekben elemezni fogjuk, hogy mindezen kritériumoknak az erkölcsi jó a közös alapja. Még a hasonló nem iránti szerelem is erkölcsi okból értékesebb, nem szexuális indíték alapján. Tehát ezek a princípiumok nemileg semlegesek, vagyis mindkét nem által megvalósíthatók – ti. a legjobb államban, ahol mindkét nem azonos nevelésben fog részesülni. Az akkor létező államokban természetesen csak a férfiak voltak képesek megfelelni a platóni szerelem erkölcsi-szellemi kritériumainak, a nők ki voltak zárva a nevelés, tanulás és a közéletben való részvétel lehetőségéből.

*Tehát a platóni szerelem homoszexuális vonása másodlagos, nem elvi természetű, csak történeti jelentősége van.*

Ha vizsgálódásunk célja nem a történeti rekonstrukció, hanem interpretációnk mai szituációjára helyezzzük a hangsúlyt, eltekinthetünk a történetileg megvalósult formától a filozófiai elvek alapján. Persze a szerelem mai, ugyancsak történeti elvei alapján kérdés, hogy mit jelenthet számunkra a platóni szerelem tana? A szerelem mai fogalma alapján gyakran elítélik Platont, és nem csak a ma domináns heteroszexualitás miatt.<sup>28</sup>

Ha a mai kultúrában keresünk platóni elvek alapján szabályozott interperszonális kapcsolatokat, akkor a tanulás, erkölcsi nevelés és a tudomány interszubjektív viszonyai közepette fedezhetjük föl ezeket, és nem a szerelemben. Ez utóbbi nemigen tűri a deszexualizáltságot, míg a tudomány, megismerés szférája hangsúlyozottan racionális, és tagadja a szexualitás, a nemi jelleg érvényesülését, legalábbis a normativitás szintjén. A tudomány „deszexualizáltsága” azonban inkább a rá vonatkozó hagyományos képzetek szintjén igaz. A tudomány nemileg semleges, deszexualizált jellegét nemcsak a feminista tudományelmélet kérdőjelezi meg, hanem a pszichoanalitikus elmélet is. Ennek Freud utáni legjelentősebb teoretikusa, Jacques Lacan elemezte műveiben a négy diskurzusfajtát, melyek közül kettőben az Egyetem és a Mester diskurzusában találhatunk érdekes párhuzamokat a platóni elmélettel.<sup>29</sup>

Mi vizsgálódásunk centrumának a „to homoion” kategóriáját választottuk, a hasonlóság elvében vesszük szemügyre az *erós* problémakörét.

---

<sup>28</sup> A vádakkból néhányat idézünk: spiritualizált önzés, az egyén és szabadsága figyelmen kívül hagyása – tk. szerelmesként is fasiszta volt. Lásd G. Vlastos: „The individual as object of love in Plato”, *Platonic Studies*, Princeton 1981. Vele vitatkozik A. Price: „Loving persons platonically”, *Phronesis* 1981, 25–34. o.

<sup>29</sup> Lacanról lásd P. Widmer: *Subversion des Begehrens. J. Lacan oder die zweite Revolution der Psychoanalyse*, Frankfurt 1990, 9. fejezet. „Der Kreislauf des Begehrens: die vier Diskurse.” Lacan szokták a „vágy teoretikusaként” is emlegetni, magyarul lásd a *Thalassa* 1993/2. Lacan-számát. A feminizmus számára a „fallokrácia” teoretikusának számít, hiszen központi szimbóluma a phallos, szimbolikus értelemben mint a hatalom jelképe. L. Irigaray, aki maga is a pszichoanalitikus elmélet terén tevékenykedik, vele vitatkozik feminista elméletében. Julia Kristeva és a francia feminizmus más alakjai (pl. Helen Cixous) mögött is az ő elmélete áll, mint kihívás.



*A hasonlót szeretjük vagy a különbözőt? Platón szerint a hasonlót, de milyen értelemben hasonlót? A férfi szubjektumból kiindulva a nemileg hasonlót, vagy a morális szubjektumból kiindulva a morálisan hasonlót?*

### 3. A *homoion*-elv az erős-elméletben

A hasonlóság a platóni ontológia alapvető viszonyfogalma: az érzékelhető világ (kosmos aisthétos) és a gondolati világ (kosmos noétos) hasonlók egymáshoz. Az érzékelhetően létező világ csak másolata a „noétos”-nak, az igazán létezőnek. Az ideavilág ontológiai primátusa alapján ez a hasonlóság is hierarchikus. Az idea és földi képmása viszonyában az utóbbi utánzata (mimésis) az ideának, törekszik olyan lenni, mint az eredeti, amennyire lehetséges, de nem érheti el annak tökéletességét. A hasonulásra-törekvés ezért állandó marad.

A létezők között a lélek a leghasonlóbb az ideákhoz (*Phaidón* 80b), ezért képes megismerésükre, az érzékelhető dolgokhoz pedig a test a leghasonlóbb. Ebben a kontextusban, a *Phaidón* fölfogásában a lélek homogén, nem összetett természetű. A *Phaidros* ban és az *Állam* ban, ahol Platón a lelket három részből állóként fogja föl, a hasonlóság felső foka a vezető lélekrészre, az észre vonatkozik.

A hasonlóság egyrészt adott, a megismerés alapjaként, másrészt célként is ki van tűzve, a lélek törekvése számára tudásvágy, bölcsességszeretet formájában jelenik meg.

Ugyanez a hasonlósági viszony áll fenn isten és ember között, a lélek a leghasonlóbb istenhez, a test az emberihez a leghasonlóbb. (Az ember így mindkét természetben részesedik, az emberi=testiben és az isteni=elgondolhatóban is, tehát hasonló egészében istenhez, de van leghasonlóbb része is!) Célként az istenhez való hasonulás elve fogalmazza meg az istenhez való viszonyt: a *Phaidros* ban ez a szerelem központi aspektusa.

A tudásvágy és az istenhez-hasonulás vágya a platóni szerelem formái, a dinamikus aspektust képviselik a platóni filozófiában a két-világ ontológia összekötő, közöttes (metaxy) elvei.

Az ideatan kategóriáiban is megvan ez a strukturális viszony. Az idea mint ősképp transzcendens a földi létezőhöz képest, a chörismos elve fogalmazza ezt meg, másrészt a hasonlóság benne van (jelen van) a parusia és methexis fogalma szerint az érzékelhető képmásban, annak tulajdonsága, tehát immanens. Mivel az idea transzcendens, ezért lehet cél, és mivel immanens, oka is a törekvésnek. Ez a kettősség a *Phaidón* fölfogásában jelenik meg legpregnansabban.

A két világ közötti kapcsolatnak, hasonlóságnak instanciája a lélek, és képessége, a gondolkodás. Ugyanakkor a lélek vágyakozik is a tudásra, ezért mozgató elv is. Önmagát mozgató elvként a *Phaidros* szerelemtanában jelenik meg. Nem tekinthető esetlegesnek a lélek filozófiai fogalmának kontextusa: a *Phaidón* ban az élet, élőség attribútumának hordozója, míg a *Lakomá* ban az erős a mindenséget önmagával összekötő elv ill. félisten, daimón.

Megismerés és vágy, filozófia és *erós* összekapcsoló, *metaxy*-jellegükben tartoznak össze. A filozófus figurája személyesíti meg ezt a kapcsolatot, ő az, aki az örökké létező lényeg tudományába szerelmes (Áll. 485b). A filozófus ezért a legjobb szerető a *Phaidros* ban.<sup>30</sup> Az elmélet történelmi és személyes háttérében Sókratész alakja áll, akiből paradigmaticus figura lett: ő az, aki egyedül a szerelem dolgaihoz (ta erótika) ért.<sup>31</sup>

A hasonlóság elvét először a *Lakoma* Aristophanész-beszédében vizsgáljuk, majd a *Lysis* barátságról szóló fejtegetéseiben. A Diotima-beszéd fontos még témánk szempontjából, végül a *Phaidros* ból a szerető választásának aspektusa.

### 3.a Aristophanész beszéde: a párunkat keressük

Aristophanész mítosza a kettévágott – gömb alakú emberekről, akik a saját másik felüket keresik, hogy egyesülve vele újból egésszé váljanak, a vágyat az ember alapvető páros, két félből álló természetével magyarázza. *Erós* ennek az eredeti állapotnak a visszaállítására törekszik.

Ezt fejezi ki fogalmilag, hogy a szerelmes számára a vágy tárgya a sajátjaként, hozzátartozóként (to oikeion: 193d) jelenik meg. Az *oikeion* azonban kétféle lehet, vagy a vágyakozóhoz hasonló és ebben az értelemben saját, vagy az őt kiegészítő ellenpár, a nem-hasonló. Így kétféle szerelem van, a hasonló-iránti és a különböző-iránti *erós*. A mítosz ezt a két-női, két-férfi vagy férfi-nő (androgyn) félből álló háromféle gömbbel és a háromféle szerelemmel fejezi ki.

A hasonló (homoion) rokonként (to syngenes) is szerepel, annak szinonimája, miközben mindkettő csak egy fajtája az *oikeion* nak.

A két részből álló egységben a harmónia már eleve adva van, amennyiben hasonlók egymáshoz, vagy *erós* hozza létre, ha különbözők. Az utóbbi lehetőséget Eryximachos világítja meg a test példáján. Meleg és hideg, keserű és édes, száraz és nedves között *erós* hoz létre egyetértést, *homonoíát*. Hérakleitos mondását idézi: „Az egység, úgymond ellenkezve békül ki önmagával, mint az íj meg a lant összhangja.”<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Bővebb kifejtést l. a 6. jegyzetben idézett cikkemben.

<sup>31</sup> Günter Figal emeli ki ezt: *Sokrates*, Beck, München 1995, 94–104. o.; lásd még uő. *Das Untier und die Liebe. Die Frage nach sich selbst in Hinblick auf das Symposium*, Stuttgart 1991, 11–31. o.

<sup>32</sup> *Symp.* 187a (Telegdi ford.) – Eryximachos szerint itt Hérakleitos nem fejezi ki magát eléggé jól, ezért ő megmagyarázza, hogyan is kell érteni, vagyis az ellentétek között előbb egyetértést kell létrehozni, és ez a harmónia, nem pedig azok összecsengése. Az 51. számú töredék Diels-Kranznál található szövege némileg eltér a Platónnál szereplőtől: „Nem értik meg, mint van az, ami ellenkezik, önmagával mégis összhangban: visszacsapó illeszkedés, mint íj és lanté.” (Kerényi ford.)

Hasonló iránti szerelem a nemek vonatkozásában kétféle van: homoszexuális és lesbizikus szerelem. Aristophanés a férfiak iránti szerelmet tartja dicséretesnek – de etikai, és nem szexuális szempontból! A homoszexuális férfiak a legférfiasabbak, legbátrabbak. Ennek az állításnak nyelvi garanciája van, ugyanis a bátorság „andreia” alapjelentése férfiasság. A bátorság pedig a kardinális erények egyike, így akik a fiúkat, férfiakat szeretik, azok tk. a bátorságot, vagyis az erényt szeretik, s maguk is a legkiválóbbak erkölcsileg. Ahhoz vonzódnak, ami hozzájuk hasonlóan kiváló, bátor. Ennek bizonyossága a beszélő szerint, hogy az ilyen férfiak fordulnak a közügyek felé.

A *homoion* elve itt nemi és erkölcsi értelemben is érvényesül, de az erkölcsi motívum a megalapozó, a domináló fontosságú. Ha nem erkölcsi indítéka van a férfiak iránti szerelemnek, akkor a szemérmetlenség az oka – mondja Plátón.

Az állampolgári erények elsajátításában valóban fontos szerepet játszott a férfiak közti kapcsolat, pontosabban ez volt egyedül lehetséges formája, mivel csak férfiak vettek részt a közéletben. A nevelés mellett a szexuális vonatkozások léte vagy nem-léte mellékesnek tűnik, Aristophanés mindenesetre toleránsabb a testi vonatkozások tekintetében, mint Sókratész, aki kizárja őket.

A hasonló nemű iránti szerelem a hasonlóan kiváló, hasonlóan jó, hasonló erkölcsű iránti szerelemmé értelmeződik át. Ennek a sajátosan „plátói” átértelmezésnek megtalálhatjuk az előkészítő fokait korai művei közül a *Lysis* ben, erről a következőkben részletesen szólnunk. A *Lakoma* többi szereplőjének beszédeiben is találhatók ezt megalapozó mozzanatok.

Látszólagos nehézséget okoz az *erős*-elméletnek az *Állam* tézisével való összeegyeztetésében az, hogy az erények közül éppen a bátorság szerepel mint az erkölcsi kiválóság képviselője. Ha ugyanis az *erős*-elméletben a hasonlóság erkölcsi értelmű, akkor, mivel a nők is ugyanazokkal a képességekkel, természettel rendelkeznek, mint a férfiak, ők is ugyanolyan férfiasak vagyis bátrak lehetnek, mint maguk a férfiak, így pedig a hasonló iránti szerelem tárgyai és alanyaiként szerepelhetnek. Ez a következtetés a *Lakomá*ban és a *Phaidros*ban merésznek tűnik, de az *Állam*ban Plátón nem hátrál meg ettől a következtetéstől sem. Ott érvel amellett, hogy az állam őrének való alkalmasság ugyanúgy előfordulhat nőknél, mint férfiaknál. Az örök képzésében részt vevő, a tornacsarnokokban megjelenő nők látványa ellen berzenkedők csak a szokás alapján háborognak, az ész ellenében (*Áll.* 452d).

Ha a *homoion*-elvet az *erős*-elméletben kifejezetten nemi értelemben akarnánk interpretálni, akkor a hasonló iránti szerelem másik formája, a lesbizikus szerelem a homoszexuális szerelemmel azonos szinten áll. Ezt a lehetőséget azonban Plátón nem fejti ki. Ezért csak a nemi különbözőségtől eltekintve, aszexuális úton lehetséges a nők azonos értékűnek tekintése. A különbözőség csak egyedi szinten lehetséges, mindkét nemnél egyformán.

A heteroszexuális szerelmet Aristophanésnél csak erkölcstelen formája, a házasságtörés képviseli. A házasságon belüli formát pedig, úgy tűnik, egyáltalán nem sorolja a szerelemhez, hanem állampolgári kötelességként utódok létrehozásá-

ra szolgáló tevékenységnek tartja. (E kötelesség alól még a homoszexuális férfiak sem kaphatnak felmentést: 192b.) Tehát a heteroszexualitás vagy erkölcstelen, vagy nem szerelem.

A „hasznos a hasznót szereti” elvének magasabbrendűsége magyarázható a platóni íratlan tanok princípiumaival is. A két fő princípium: az Egy és a Határolatlan Kettősség közül az Egy a magasabb rendű, az ő hatása az egységesítés, egyesítés. A *homoion* is az ő körébe sorolható, míg a különbözőség, az ellentétek a Kettősséghez. Erős ugyan két fél közötti viszony, de egységesítő, egyesítő. Az egység elve a kettősségben is érvényesül, ha a két rész ill. fél hasonló egymáshoz. Még a különbözőséget is fölszámolja, ahol abból indul ki, ahogy Eryximachos az ellentétekről szólva kifejtette, Hérakleitos „széthúzó egységével” (to hen diapheromenon) vitatkozva.

A *homoion*-elv az ok–okozat viszonyban is érvényesül. Ok és hatása között hasonlósági viszony van: amilyen természetű az ok, olyan a hatása is. Ami/aki jó, annak a hatása is jó. Erős természetéről szólva Agathón beszédének tézise ez (197d). Negatív formában állítva: amivel nem rendelkezünk, azt nem taníthatjuk, adhatjuk másoknak. Erős ezért szükségképpen a legszebb, legjobb és legboldogabb az istenek között.

A *homoion* nemi értelme Pausanias beszédében a legdominánsabb. Nála szerepel ugyanis az égi és a földi szerelem különbségeként a nem. Az égi szerelem a férfiakra irányuló szerelem. Mitológiai magyarázatként erre Aphrodité születése szolgál, az égi Aphrodité egyedül apja szülte, s mivel férfitől született, ezért szereti a hozzá tartozó erős a férfiakat. (Ebben a logikában valahogy figyelmen kívül marad magának Aphroditénak a neme.) A hasonló iránti szerelem elsősorban a hasonlóan erkölcsön, jó iránti szerelem, akár férfiak, akár nők iránti szerelem. Ha nem a lélek erényessége a döntő kritérium, akkor a szerelem a közönséges, földi Aphrodité hatáskörébe tartozik, így értéktelenebb.

A hasonlóan jó iránti szeretet, szerelem vonatkozásában a *Lysis* c. dialógust vizsgáljuk meg közelebbről.

### 3.b *Lysis*: a hozzánk tartozó jót szeretjük

A dialógus témája a „*philia*”: barátság, szeretet, amelyet az akkori közfelfogás sokkal kevésbé különített el a szerelemtől, mint a mai. A „barát” (*philos*) jelentése melléknévként „szeretett, kedves” (a „szeret” igéből származik). Erre a főnévként használt melléknévi formára épül sok játékos kétértelműség a gondolatmenetben.

A dialógusban is a *philia* elválaszthatatlan egységben jelenik meg az erős szal és az *epithymia* val.<sup>33</sup> Barátság, szerelem, vágy összefonódása mesterien jut

---

<sup>33</sup> Némileg problematikus e fogalmak fordítása. Ha erős t a szerelemmel azonosítjuk, akkor „*epithymia*” a vágy lehet. Erős alapjelentése szintén vágy, máshol Platón az *epithymia*

kifejezésre már a dialógus első jelenetében, ahol szép ifjak a birkózócsarnokban találkoznak és beszélgetnek. Platón az emberi érzelmek összetettségét is nagy megjelenítő erővel tudja ábrázolni.

Filozófiai szempontból a szerelem (*erós*), barátság (*philia*) és a vágy (*epithymia*) közös jellemzője, hogy „mindegyik tárgya olyasmi, ami sajátunkként tartozik hozzánk (*to oikeion*)” (*Lys.* 221e).<sup>34</sup>

Mi ez a hozzánk tartozó, sajátunk, „*to oikeion*” a barátság vonatkozásában? Azt jelenti-e, hogy tulajdonképpen önmagunkért, önző módon szeretjük a barátunkat? Sokan értelmezték és kritizálták így a dialógust, Aristoteléstől kezdődően Vlastosig.<sup>35</sup>

A barátság oka a vágy: arra vágyakozunk, aminek híjával vagyunk, amitől meg vagyunk fosztva. Az *endeia*, „nélkülözés” gondolata a Diotima-beszédben a szerelem okaként is visszatér. Amire vágyakozunk, mert meg vagyunk fosztva tőle, hozzánk tartozik, a sajátunk (*to oikeion*).

A törekvés, a vágy tárgya – melynek formái szerelem, vágy, barátság – csak a jó lehet. Csak a jó lehet hozzánk tartozó, saját (*oikeion*), a rossz idegen. A vágy célja mindig jó, valami jó, ami egyben szép is, kedves, barát – egyszóval: *philon*.

Erre az eredményre vezet a vizsgálódás a „Mi a *philon*, »szeretett«? mit szeretünk?” kérdés nyomán. A két válaszlehetőség, melyet sorra vesznek a beszélgetésben: azt szeretjük-e, ami hasonló, vagy ami nem hasonló, különböző?

Először „a hasonló a barátunk” tézis kerül vizsgálat alá (214a). A hasonló a hasonlót szereti elve, vagyis a *homoion*-elv az istenektől ered, ahogy Homéros és a hét bölcs mondják. Az egész kozmoszban uralkodó természeti törvény ez. A görög tudományos gondolkodás alapelve is egyben<sup>36</sup>, és a platóni ismeretelméletnek is alapja a lélek és az ideák rokonsága, hasonlósága.

Az elv érvényességi körét azonban csak a hasonlóan-jóra korlátozzák. A hasonlóan-rossz nem lehet barát. Két érv is szerepel a rossz kizárására a *homoion*-elvből. Aki hitvány, az igazságtalanul cselekszik, így ellenséggé válik, nem barátta. A másik ellenérv szerint a hitványak nem is lehetnek hasonlók egymáshoz, mert önmagukhoz sem mindig hasonló, hanem változékonyak.

---

„vágy” egyik alfajaként azonosítja. Erőst gyakran fordítják szeretetnek is. Talán pontosabb lenne a „*philia*”-t szeretetként visszaadni, mint barátsággént. Az egyszerűség kedvéért megtartjuk a hagyományos fordítást, hiszen nem terminológiai kérdésekről szól fejtegetésünk.

<sup>34</sup> Platón Összes Művei, I. köt., 169. o. (Steiger Kornél ford.). Az *oikeion* alapjelentése „házi, otthoni”, így „családi, rokon, saját”.

<sup>35</sup> A különböző fölfogásokról lásd Glidden: „The Lysis on loving one's own”, *Classical Quarterly* 1981, 399. o. és bibliográfia. A legújabb cikk F. I. Gonzaleztól: „Plato's Lysis. An enactment of philosophical kinship.” *Ancient Philosophy* 1995, 69–91. o. Vlastoshoz vö. 28. j.

<sup>36</sup> C. W. Müller: *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen wissenschaftlichen Denkens*, Wiesbaden 1956.

Csak a jó emberek között lehetséges barátság, a jónak csak jó lehet a kedvese.

A *Törvények* ezt az elvet úgy fogalmazza, hogy „a hasonló kedves a hasonló előtt, ha megvan bennük a kellő mérték és arány, a mérték nélküliek sem egymás előtt, sem azok előtt nem kedvesek, akikben megvan a mérték és arány”<sup>37</sup>

A *homoion*-elv etikai definíciója az ideatan azon elvével állítható párhuzamba, melynek következtében csak a jó dolgoknak van ideájuk, a rossznak vagy csúnyáknak nincs, így a földi dolgok hasonulása az ideákhoz csak jó mintát követhet. Az *erós* is csak jóra irányul, amikor a szépre vágyik, ahogy majd a *Lakomában* látni fogjuk. A platóni *kalokagathia* értelmében a jó és szép fölcserélhető fogalmak, de a jó az alapvető a kettő kapcsolatában.

Paradox módon azonban a *Lysis*ben úgy tűnik, nemcsak a hasonlóan-rosszak között nem lehetséges baráti szeretet, hanem még a jók között sem! A tézis apóriába vezet. Azért nem barátja a jó embernek a másik jó, mert aki jó, az elegendő önmagának<sup>38</sup>, nincs szüksége senkire. A vágy alapja pedig a hiány, megfosztottság.

Véleményünk szerint ez az érv a dialógusban később magyarázatot nyer a „philosophos” ismerős sókratési értelmezésével. A bölcs nem vágyik a bölcsességre, és a tudatlan sem. Csak az, aki se nem tudatlan, se nem bölcs, az szereti a bölcsességet. Ennek analógiájára a sem jó, sem rossz az, aki vágyik a jóra (218a). A bölcsesség, önmagának-elegendőség lényegében egyébként is az istenre jellemző, nem az emberre, ahogy az *Apológiából* is tudjuk. Az emberre az jellemző, hogy nem elégséges önmagának (*Áll.* 369b), ezért társul másokkal. Ez az állam létrejöttének oka.

A másik tézis a nem-hasonlók<sup>39</sup> közti barátságról is gyorsan elvethető a *reductio ad absurdum* segítségével. A legellentétesebbeket használják példaként: a száraz szereti a nedvest, a keserű az édest, ugyanis hasznuk van egymásból, míg a hasonlóknak nincsen. Majd ellentétékként behelyettesítik a barátot és az ellenséget, így a konklúzió: a barát és az ellenség szeretik egymást, ami képtelenség.

A hasonlók között sem lehetséges barátság, sem a jók, sem a rosszak között, a különbözők között sem lehetséges. A látszólag teljes apóriából<sup>40</sup> azonban van kiút.

---

<sup>37</sup> *Törvények*, 716c. Ez a mérték isten, hozzá kell hasonulnia az embernek, a lehetőségekhez képest. Akkor lesz „kedves” istennek, ha józan, mértékletes, vagyis erényes. Aki egy olyan embert követ hasonlóként, aki az isteni törvény ellenében él, tönkreteszi magát és családját.

<sup>38</sup> Aristotelés is cáfolja ezt az érvet (NE 1169b). A Nikomachosi etika, 8. könyve anélkül, hogy nyíltan kimondaná, a *Lysis* érveit kritizálja. Lásd J. Annas: „Plato and Aristotle on friendship & altruism”, *Mind* 86 (1977), 532–554. o.

<sup>39</sup> A *Törvények* (837a–e) is a hasonló és az ellentétes természetek közti barátságot különbözteti meg, az előbbit az erényesekre szűkíti le, az utóbbiról azt mondja, hogy féktelen, ritkán kölcsönös. Harmadikként a kettő keverékét is felsorolja. Szintén együtt tárgyalja a barátság, vágy és szerelem fogalmát.

<sup>40</sup> Itt nem elemezhetjük a fölhozott érveket, az apóriát ill. a dialógus egészét. Bővebben

Eddig a párkapcsolat mindkét tagját azonos módon barátként, hasonlóként jelölték. Kölcsönös és azonos viszonyban álltak egymással, hallgatólagos föltételezés szerint. A *philos* szerető és szeretett is volt egyben, aktív és passzív jelentésben.<sup>41</sup> A szimmetria elvét föladván, ezen a ponton megkülönböztetődik a barátság/szeretet tárgya ill. célja az alanyától. A cél továbbra is csak jó lehet. Az alany pozíciójába azonban sem hasonló nem kerülhet, sem egy nem-hasonló, tehát egy hasonló és egyben nem-hasonló foglalja el ezt a helyet: a sem jó, sem rossz. Így a barátság definíciója az lesz, hogy az, aki maga sem jó, sem rossz, szereti a jót. A két barát hasonló és nem-hasonló egymáshoz.

A barátság oka (*dia ti*) megkülönböztetődik a céljától („heneka tu”, „pros ti” végett). Az utóbbi szükségképpen jó. A kiváltó oka a sem jó, sem rossz pozícióján belül a rossznak a jelenléte (*parusia*): „Tehát a sem jó, sem rossz a rossz és ellenséges miatt lesz barátja a jónak a jó és baráti végett.” (219b) A sem jó, sem rossz egyben persze értelmezhető jó és rosszként is.

Végso soron tehát a rossz jelenléte az oka a jó utáni vágynak.

Hogyan lehetséges, hogy a jónak oka a rossz? Filozófiailag ez problematikusnak tűnik, több okból is.

A megoldás a jelenlét (*parusia*) kétféle módjának megkülönböztetése, amelyet a fehérre festett haj példája érzékeltet, szemben a valódi fehér hajjal. A festett haj csak fehérnek látszik, de nem valóban fehér (217d), mint az igazi. A látszólagos jelenléte valaminek (a rossznak) nem tesz valóban olyanná, mint önmaga, míg az igazi *parusia* igen. Ezért a rossz jelenléte a jó-rosszban nem teszi azt rosszá, hiszen akkor a rossz és a jó között, két nem-hasonló között lenne barátság, amit kizártak. Ismerős formája, alkalmazása a két pólus közötti produktív harmadiknak a tudás és nem-tudás közötti tudatos nem-tudás sókratési álláspontja, ami a filozofálás, a bölcsesség keresésének, szeretetének pozíciója. Ez tudásnak tűnik, annak látszik, de nem valóban az. Valódi tudással egyrészt az isten rendelkezik, másrészt a tudás ideája valóban tudás csak. Az ember egzisztenciális vonása a tudásra való törekvés, nem annak birtoklása. A tudás a jóval, a tudatlanság a rosszal azonos (218b). Jóra és a tudásra való vágy pedig szerelem, *erós*, ez a platóni filozófia alaprétegéhez tartozó gondolat, ami itt a *Lysis*-ben is megragadható.

A rossz nem más, mint a jótól való megfosztottság, „*privatio boni*”. Ebben az értelemben a jó<sup>42</sup> oka. A metafizikai elv konkrét példákban jelenik meg: az éhség,

---

erről l. elsősorban D. K. Glidden, i. m., 39–59. o., továbbá L. Versényi: „On Plato's *Lysis*”, *Phronesis* 1975, 185–198. o., Hoerber: „Plato's *Lysis*”, *Phronesis* 1959, 15–29. o. Platón lényegében fönntartja az itt megoldhatatlan problémaként ábrázolt nézeteket, l. a *Törvények* vonatkozó részeit.

<sup>41</sup> Platón nyilván szándékosan játszott a kétértelműséggel, lásd D. B. Robinson: „Plato's *Lysis*. The Structural Problem”, *Illinois Classical Studies* 11 (1986) és Glidden fenti cikkét, 41. o.

<sup>42</sup> Itt nem a Jóról mint a legfőbb ideáról van szó, még a „proton philon” (219d) is csak

betegség mint rossz okai a megszűntükkel járó jónak, a jóllakottságnak, egészségnek. A jó és rossz összetartozó, korrelatív fogalmak, ugyanannak a törekvésnek két oldalát képviselik, csak együtt van értelme mindkettőnek.

A *homoion*-elv számára adódó konzekvenciák a következők:

1. etikai értelemben korlátozott: hasonlóan-jót jelent;
2. a hasonlóság a két fél között egyben nem-hasonlóság, különbözőség is, a két aspektus közül a hasonlóságon belüli különbözőség a kiváltó ok, a vágy oka;
3. a jó–rossz kategóriáját alkalmazva a vágy, a jó utáni törekvés oka a megfosztottság (*endeia*) mint rossz;
4. a két fél aszimmetrikus viszonyban áll egymással.

### 3.c Diotima beszéde: szülés a szépben

Az „*endeia*” aspektusa a Diotima-beszédnek is egyik központi motívuma.

Sókratész még Diotima beszédének fölidézése előtt Agathónnal vitatkozva kifejti *erős*nak azt a jellemzőjét, amit modern terminussal intencionális jellegnek nevezhetnénk, tehát hogy a vágy, akarat valamirevaló irányultságot fejez ki. Egyszerűbben szólva, a vágy egy viszonyfogalom, s ezt nyelvi formában egy birtokos szerkezet (valaminek a vágya), vagy tárgyi szerkezet (szeretünk valamit) fejezi ki.<sup>43</sup> Ebből fejti ki Sókratész, hogy arra vágyunk, amivel nem rendelkezünk, aminek híjával vagyunk.<sup>44</sup> *Erős* tehát *hiány* (*endeia*). Mint istennek ez határozza meg természetét, ezért nem lehet szép, hiszen a szépre vágyik, amivel nem rendelkezik. Születésmítosza<sup>45</sup> ezt a negatív jellemet anyja, *Penia* (szegénység) természetével magyarázza, aki *Porosra* (gazdagságra) vágyott és egyesülve vele megszülte *Eróst*, aki apja és anyja természetét is örökölte. Ez a mítosz pont azt fejezi ki, amit a *Lysis* a barátság meghatározásaként kidolgozott: a sem jó, sem rossz a rossz jelenléte miatt szereti a jót. A rossz mint kiváltó ok szerepét itt *Penia* játssza, a történet szerint a kezdeményezés is az övé *Erős* nemzésében.<sup>46</sup> A nemzés, szülés körüli aktív női szerepre még Diotima alakja kapcsán vissza

---

cél-eszköz megkülönböztetésére szolgál. Glidden, i. m. 55–57. o., Versényi, i. m., 195. o.

<sup>43</sup> Az „anya szeretete” birtokos szerkezet mind a görögben, mind a magyarban kétféle módon értelmezhető, a birtokos a cselekvés alanya (genitivus subiectivus) vagy tárgya (gen. obiectivus) is lehet. Itt a tárgyra irányuló használatról van szó, de persze Sókratész kihasználja a lehetőséget a másakra való utalásra is.

<sup>44</sup> R. E. Allen: „A note on Agathon's Elenchos, Symp. 199c–201c”, *The Monist* 1966, 460–463. o. és Price: *Plato and Aristotle on Love & Friendship*, Oxford 1989, 19–21. o.

<sup>45</sup> Vö. Kerényi Károly: *Der große Daimon des Simposium*, Leipzig 1942. (L. 50. jegyz.) Később Plótinosznál lesz fontos a mítosz allegorikus értelmezése. *Erős* nála szubsztancia és az emberi lélekben a szerelem oka. Lásd *Enneáskok*, III. 5, „A szerelemről”.

<sup>46</sup> A hiány mint aktivitás, törekvés: az ember ill. a szerelem egzisztenciális vonása Kierkegaard értelmezésében is.



fogunk térni, választ keresve rá, hogy miért egy nő a szerelem dolgában a fő tekintély.

Az *endeia* aspektusa első pillantásra ellentmond a hasonlóság elvének, sőt éppen a különbözőséget juttatja érvényre: a nem-szép vágyik a szépre.

Közelebről megvizsgálva azonban kiderül, hogy *erős* nem teljesen nem-hasonló a vágyott dologhoz, hanem *közöttes* (*metaxy*) természetű. Az ellentétes pólusok közötti közvetítő, összekötő harmadik ő.

A közöttes a sókratési–platóni ismeretelméletben a filozofálás helye, a bölcsességre való vágyé. Itt a tudás és tudatlanság közti helyet a helyes vélemény foglalja el, mely tudás is, de nem is teljesen az (202a).

A *metaxy* mint halandók és halhatatlanok, emberek és istenek közötti összekapcsoló tevékenység Diótima tanításának központi gondolatában, a *szülés*, *alkotás*, teremtés elképzelésében ölt testet. A szerelem célja a halhatatlanság, az isteni attribútum, ennek vágya a szerelem, tehát *halhatatlanság utáni vágy*, amely a nemzés és szülés tevékenységében nyilvánul meg. Ez a képesség halhatatlan a halandóban. Ennek mitikus kifejezése *Erős* daimón-volta.

A halhatatlanság örök emberi vágyának megjelenésével a *homoion*-elv az isten és ember közti hasonlóság viszonyát jeleníti meg, pontosabban az ember istenhez való hasonulásának vágyát. Az *isteni* aspektusának megjelenése az *erős*-elméletben fundamentális jelentőségű, de a *Lakomá*ban még a háttérben áll, dominál az emberi, földi aspektus marad. A *Phaidros*ban válik az „isteni” az *erős* domináns elemévé.

Platón egész életművében talán a *Lakomá*ban kerül a legközelebb az érzékelhető, földi világ értékeléséhez – még ha csak azért is teszi ezt, hogy, megvetve lábát, elrugaszkodhasson tőle.

A szerelem Diótima által adott definíciója: szülés<sup>47</sup> (tokos) a szépben, mind test, mind lélek szerint (206b).

A szülés halhatatlan, isteni képességéhez csak a szép illik, ezért nem is lehetséges a csúnyában való szülés. A hasonlóság elve az isteni és a szép közötti „összeillő” (harmotton) viszony, harmónia. A csúnya nem illik össze az isteni

---

<sup>47</sup> Telegdi Zsigmond fordítása (Platón Összes Művei I. 993) pontosabb itt, mint a Steiger által javított (Ikon Kiadó, Matúra-sor. 1994, 50. o.). Az utóbbiban az adott hely így szerepel: „Nemzés a szépben, mégpedig mind a test, mind a lélek szerint való szépben.” A *tokos* elsődlegesen szülést jelent (a „tiktó”, szül igéből), ennek ellenére a fordítók hajlamosak a későbbi „nemzés” jelentéssel is rendelkező „gennésis” kifejezés hatására, ill. a férfiképességként való alapértelmezés miatt itt is így fordítani. A következő mondatokban is két „szül” jelentésű ige szerepel: „tiktó” és „kyó”. – Steiger fordítása a definíció végén értelmezőleg teszi hozzá a „... való szépben” kiegészítést, ami a görög szövegben nem szerepel. Az én értelmezésem szerint a „mind testben, mind lélekben” kitétel a szülésre, nemzésre vonatkozik, nem a „szép”-re. Telegdi és Kövendi is így érti, bár Kövendi is nemzésnek fordítja a *tokost*, mint Steiger; lásd az előző Platón-kiadást, Bp. 1943, I. 643.

képességgel. Ezért nem lehetséges csúnya vagy rossz iránti szerelem vagy barátság sem.

A szülést terhesség előzi meg, „az emberek mind terhesek, testben és lélekben egyaránt, és amikor egy bizonyos korba jutunk, szülni vágyik a természetünk”.<sup>48</sup>

A *tokos*nak, szülésnek a definícióját is megadja ugyanaz a bekezdés: férfinak és nőnek az együttléte (*synusia*). Ez a halhatatlan képesség az emberben, a mondat végén szerepel a két másik szó a *tokos* szinonimájaként: *kyésis* (szülés) és *gennésis* (születés, keletkezés).

Mielőtt a szóhasználat elemzéséből a férfi vagy női képességként való értelmezésre következtetéseket vonnánk le, kiegészítésként a platóni gondolathoz hozzátartozik az adott összefüggésben *expressis verbis* megjelenő különbségtévés férfiak és nők között.

A termékenység kétféle, testi és lelki. Akik testileg termékenyek, nők felé fordulnak és gyermekeket nemzenek, s így szereznek maguknak halhatatlanságot (208d). A lelkileg termékenyek szellemi gyermekeket hoznak létre, „a lélekben szülnék”, azt, ami a lélekhez illik: tudást és erényt (208e–209a). Nem szerepel a szövegben, hogy milyen neműek felé fordulnak! Jogosan fölmerül a kérdés, hogy *a szerelem mint szülés vagy nemzés* vonatkozásában melyik nemhez kapcsolódik a létrehozás, teremtés, alkotás, vagyis a termékenység képessége? Feminista magyarázatok kiemelik, hogy alapvetően női képességről van szó.<sup>49</sup> Ez megfelel a vallástörténeti elemzéseknek is. Kerényi Károly elemezte az eleüsisi misztériumok középpontjában álló újjászületés rítusát, mely Déméter mítoszához kapcsolódik.<sup>50</sup> Nyilvánvalóan Platón számára is az életet-adás, szülés női képessége ad alapot az elvont szellemi alkotás, teremtés (általa értékesebbnek tartott) metaforájának.

A női szülés mimézise a szellemi gyermek alkotása. Cavarero szerint ebben ragadható meg ennek a női képességnek a kisajátítása a férfiak számára. Nagyon is elfogadhatónak tűnő gondolat ez, közismert, hogy Sókratész saját tevékenységét *bábáskodás*nak tartotta: ő csupán a gondolatok világgrajövetelét segíti kérdezősködésével. A Diotima-beszéd a már a rég uralkodóvá vált patriarchátus korában még őrzi a matriarchátus nyomait, szimbolikus értelemben. A természeti/születési rend, az anya hatalmának megtagadása történik a férfi-anyaság<sup>51</sup>, szellemi

<sup>48</sup> Telegdi ford., Platón Összes Művei I. 993. Steiger „nemzőképesség”-nek fordítja a „kyeó” megfelelő alakját. Ezzel szemben szerintem a szótári jelentés szerint nőkre vonatkozó értelemben használatos ige a „kyeó” és a „tiktó” is – Steiger végig a bekezdésben (206b–d) férfiképességként értelmezi és ennek megfelelően fordítja a vonatkozó szavakat.

<sup>49</sup> A. Cavarero, i. m., 145–184. o.; L. Irigaray: „Die Zaubерliebe”, i. k., 29–46. o.

<sup>50</sup> Kerényi Károly: *Der große Daimon des Symposion*, Pantheon, Amsterdam–Leipzig 1942; vö. még C. G. Junggal közösen írt műveit: „Kore”, „Einführung in das Wesen der Mythologie”.

<sup>51</sup> A görög mitológiában Zeus egyedül szüli Athénét, a fejéből pattan ki, és Dionysost, aki a combjából születik. Cavarero különösen az utóbbit elemzi érdekesen, kísértőinek, a

terhesség metaforájában. A pszichoanalitikus magyarázatok még tovább mennek ennél, és az anya szimbolikus meggyilkolását<sup>52</sup> és az ezt mozgató uterus-irigységet fedezik föl a férfi részéről a szellemi alkotásban. Ebből a tevékenységből (filozófiából, politikából) aztán a nőket ki is zárták. Ezzel szemben persze a termékenységkultuszokban a nő mint anya elsődleges szerepet játszott (Magna Mater, Cybelé stb.). Ehhez kapcsolódnak a történeti értelemben vett matriarchátus-elméletek, amelyeket kétes voltuk miatt mellőzni szeretnénk.

A Diotima-beszéd adott részében a fordításokban gyakran találkozunk szülés helyett a „nemzés” kifejezésével. A fordítás persze mindig értelmezés is. Én következetesen a „szülés” terminust használom. Értelmezésünket alátámasztja a szóhasználat beható vizsgálata. Arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a három használatos szó közül kettőt egyértelműen nőkre vonatkozóan használtak (tikto és kyeo), a harmadikat (gennaó, gennésis) használták a szülőanya értelmében férfiakra is, így jogosult „nemzés”-ként megkülönböztető értelemben férfira vonatkoztatni. Több helyen a szöveg párhuzamosan használja egyfelől a *kyésist*, *tokost*, másfelől a *gennésist* (206cd), ezért valószínű, hogy mindkét nemre értette Platón az utódok létrehozásának szülői tevékenységét. De ebben az esetben is a hangsúly a női képességen van, hiszen csak egy szó használatában fordul elő a férfira való vonatkoztatás, de még ott is a szülésre vezethető vissza az alapjelentés, a másik két szó pedig elsődlegesen szülést jelent.

Érdeemes megjegyezni, hogy voltak olyan elképzelések, hogy a férfi szüli<sup>53</sup> a koitusban az embriót, mintegy beplántálja a nőbe, amelyet aztán az anya másodszor megszüli. Ez rokon az Aristoteléstől<sup>54</sup> kezdve uralkodóvá vált nézettel, mely szerint az aktív létrehozó elv a férfi mint forma (eidos), a nő csak a passzív befogadó, az anyag (hylé). Aristotelés fölfogása nem esik távol a *Timaios* elképzelésétől a *Chórúról* (Tér), a Mindenség dajkájáról. Mi azonban az *Állam* fölfogására alapozzuk értelmezésünket. A *Timaios* szal ill. a kétféle platóni fölfogás összeegyeztetésével most nem foglalkozhatunk.

A halhatatlanságra vágyik erős, a szépen-való szülés által. Szokatlan azonban a halhatatlanságnak itt található értelmezése<sup>55</sup>. Lényegében nem a személy

---

bacchánsnőknek szerepét, az isten alakjában megnyilvánuló animalitás jelenségét, i. m. 167–176. o.

<sup>52</sup> L. Irigaray tézise, hogy a filozófia és így a mai társadalom és kultúra egy szimbolikus anyagyilkosságon alapul, szemben Freud apagyilkosság-tézisével a *Totem és tabu* ban. A pénisz-irigység pendantja az uterus-irigység fogalma. L. Irigaray: *Genealogie ...*, vö. 14. j.

<sup>53</sup> J. S. Morrison: „Four notes on the Symposium”, *Classical Quarterly* 1964, 53. o. és Vigdis Songe-Möller: „Sexualität und Philosophie in Platons Symposium”, *Symbolae Osloenses* 1988, 25–50. o.

<sup>54</sup> *De generatione animalium* 730 ab, l. még H. Happ: *Hyle. Studien zur aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971.

<sup>55</sup> O. Apelt ezért nem is magának Platónnak tulajdonítja, hanem egyenesen Hérakleitosnak: [Platón:] *Das Gastmahl*, Meiner, Hamburg 1960, 151. o., 68. j.

számára jelenti az örökkévalóságot, hanem a faj számára, az utódok mindig új nemzedéke révén, vagyis állandó megújulást, változást hoz. Sókratész ezt a fajta azonosságot, mely állandó változást is jelent, a test és a lélek – az élet során változó – személyi azonossághoz hasonlítja. A halhatatlanság fogalma máshol változatlan azonosságot jelent, az ideák és istenek örök és nem-változó identitását. A *Phaidón* ban, az *Állam* ban, a *Phaidros* ban is a lélek ilyen értelmű halhatatlanságáról van szó. Föloldható az ellentmondás azáltal, hogy kétféle halhatatlanságot különböztetünk meg, az egyik, isteni fajta a változatlansággal járó örök élet (208a), a másik, az ember számára lehetséges fajtája pedig a megújulással járó halhatatlanság. (Persze továbbra is kérdés marad, hogy a lélek melyik értelemben örök, ill. hogy vajon az egész lélek-e az, vagy csak a legértékesebb része, az ész?<sup>56</sup>) A *Lakoma* és általában az *erős*-elmélet kontextusában elfogadhatjuk, hogy az emberi-földi aspektus a meghatározó, így az ember számára elérhető módja a halhatatlanságnak a szülés, nemzés, alkotás megújulással járó tevékenysége<sup>57</sup>.

L. Irigaray is a szerelemben a másik által való megújulás képességét hangsúlyozza, ezáltal szülik meg önmagukat és a másikat a szeretők. Szerinte azonban Platón nem képes ezt a gondolatot következetesen érvényesíteni, eltér alapvető szándékától, azáltal hogy a két szerető között harmadikként a gyermeket mint célt gondolja el, föladva az öncélúság koncepcióját.<sup>58</sup>

A halhatatlanság e változással járó fogalma testi értelemben heteroszexuális szerelmet tételez föl. A testi utód csak így jöhet létre. A testi heteroszexuális szerelem alacsonyabb rendű, mint a lelki természetű terhességből eredő szülés. Azt várnánk, hogy a homoszexuális szerelem, amelyből nem keletkezhet testi utód, ettől eleve értékesebbként tételeződik.

Már utaltunk rá, hogy Platón nem állítja szembe a heteroszexuális szerelemmel a homoszexuálisat mint eleve értékesebbet – legalábbis nem kimondottan, ezáltal kínálva lehetőséget az „egyenlősítő” értelmezésre, az *Állam* tézisével összekapcsolva. A lelki értelemben vett szülés nem más, mint tanítás és nevelés. A szellemi gyermek: az erény és tudás a leendő *polis*-polgárok lelkében. A IV. századi Athénban ez csak férfiakra vonatkozhatott. De ahol a nők is egyenlő képességeik alapján egyenlő nevelést kapnak, ott, az ideális államban, nincsenek kizárva a szellemi, lelki alkotás nevelés-tanítás adta lehetőségeiből – sőt jelenkori tapasztalatok azt mutatják, hogy elsősorban ők élnek ezekkel a lehetőségekkel. Önként adódna a következtetés, hogy éppen a testi szülés alapvetően női képessége, tapasztalata alapján a nők még a férfiaknál is inkább alkalmasak a szellemi szülés,

---

<sup>56</sup> Th. A. Szlezák: „Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im X. Buch der Politeia”, *Phronesis* 1976, 31–58. o.

<sup>57</sup> Hannah Arendt natalitásfogalma jogosan kapcsolható ehhez, ahogy Cavarero teszi. A natalitás a mindig-újat-kezdés képességét jelenti, ami minden ember számára azáltal van adva, hogy megszületett, vö. 16. j.

<sup>58</sup> Vö. a *metaxyról* szóló fejtegetéseinket, ill. 26–27. j.

nevelés tevékenységére. (Mára a tanári, nevelői foglalkozás szinte női foglalkozássá vált.) Erről azonban Platón nyilván nem is álmodott, de ez az elképzelés az alapja a speciálisan női erény ill. etika elméletének. A megfelelő női erényt a gondoskodás, törődés<sup>59</sup> „anyai” elveként fogalmazzák meg a feminista filozófiában.

*Platón elveinek azonban nem az egyik nemet – akár a nőket, akár a férfiakat – kiemelő elképzelés felel meg, hanem az egyenlősítő, mégpedig erkölcsi értelemben véve. Az általa meghatározott erkölcsi elveknek mindkét nem megfelelhet, egyedi alkalmasságuk, viselkedésük alapján különbözően, de nem nemük szerint.*

Konklúziónk a *homoion*-elvre nézve tehát az, hogy nem szexuális értelmű, hanem lelki, szellemi, erkölcsi hasonlóságot jelent. Erős a jó, a szép, az isteni, a halhatatlanság iránti vágy.

A szerelem útja az ideákhoz vezet, ahogy a Diotima-beszéd itt nem-elemzett szépségskálája mutatja. A szerelemnek ez az útja a filozofálás útja. Ez a paradoxon értelmezhető a szellemi szülés tevékenységében, a lelki gyermek az erény és tudás. Élő, szóbeli kapcsolathoz kötődik a filozofálásnak párbeszédes, platóni módja. A *Phaidros* ban kerül kifejtésre ez a szerelem- és filozófiakoncepció, a beszéd és írás viszonyának kapcsán is. A *Lakomában* is van szó nem-élő, lelki gyermekekről, a szülés szellemi módjának, tevékenységének eredményéről, „munkák” (erga) megjelöléssel. A halhatatlanság elérésének különféle módjai mintegy rangsorba vannak állítva. Elérhető utódszüléssel is, de a szellemi kapcsolatban megvalósítható szülés értékesebb. Pontosabban egy, szép lelkén kívül szép testtel is rendelkező ifjú nevelésében a szellemi alkotásvágy erényt és tudást szül mindkét fél számára. Végül szerepel a művek, mint szellemi gyermekek által szerzett halhatatlan hírnév és emlékezet, egy Homérosé, egy Solóné. Nem állíthatjuk, hogy ez a tárgyiasult formája a halhatatlanságnak és a szellemi alkotásnak a hierarchia csúcsán állna. Csak annyit mond róla Diotima, hogy irigylésre méltóak és nagy tiszteletben állnak az ilyen műveket alkotó emberek. Kiemelten az élő kapcsolat szerepel, a szóbeli filozofáló beszélgetés a szép, nemes és tehetséges lélekkel, amely nem párosulhat csúnya testtel, csak széppel, különben nem lehetséges a szerelem mint szépben való szülés. Ez a rangsor megfelel a szóbeliség primátusának az írott forma fölött, ahogy a *Phaidros* végén olvashatjuk az írás és az élőszó viszonyáról általában. Ott a dialektika művészetében jártas, idősebb személy beszédeket plántál egy eleven lélekbe, melyek magokként kikelnek és halhatatlanná teszik (276–77a).

---

<sup>59</sup> „Caring” vagy „mothering”; S. Ruddick: *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, London 1990. A feminista etika vitatott tézise a nők, férfiakétól eltérő erkölcsi viselkedése, eltérő elvei. Ez C. Gilligan: *In a Different Voice* c. könyve (Cambridge 1982) nyomán komoly vitákat váltott ki a feminizmuson belül is, vö. *Jenseits der Geschlechtermoral* (szerk. Nagl-Docekal és Pauer-Studer), Frankfurt 1993.

Így az *erős* Platón filozófia-fogalmának egyik legfontosabb eleméhez, a beszélgetéshez, dialógushoz kapcsolódik, amely csak élő kapcsolatban működik. Dialógus, szóbeliség és *erős* összetartoznak. Gondoljunk a 7. levél híres mondatára: a megismerés hirtelen kipattanó szikraként lobban föl a lélekben, hosszú együttlét (*synusia*), a dolgról folytatott közös vizsgálódás eredményeként (341d).

### 3.d A *homoion* szerepe a *Phaidros*-ban: a hasonló jellem szeretete

A másik *erős*-dialógusban, a *Phaidros*-ban a hasonlóság az isteni jegyében áll. Mégis emberek közti, jellembeli hasonlóságban nyilvánul meg: a szerelmes a hasonló természetűt keresi.

Az isteni princípium már a *Lakomában* is ott volt a háttérben, mint végcél a halhatatlanságra való vágy számára. Az istenihez illő attribútum a szép, ez volt a magyarázata annak, hogy miért kizárólag a szépre irányuló vágy az *erős*. Az isteni jelenlét a *Phaidros*-ban jobban előtérbe kerül azáltal, hogy *erős* isteni megszállottságként jelenik meg, isten bocsátja az emberre, és végső soron rá is irányul mint célra. Azonban ez a platóni „theológia” nagyon is emberi, földi, hiszen egy másik emberhez való viszony kategóriáiban értelmezik, ahol isten egy távoli, végső célok marad.

Az isteni elv az *erős*-elméletben nemcsak mítoszokban jelenik meg, hanem a dialektika módszerének segítségével a fogalom meghatározásában is.<sup>60</sup> *Erős* egyfajta örület (*mania*), melynek két fő fajtája van: isteni és emberi eredetű. Az isteni örületnek négy alfaja van, ezek között a legjobb az „erotiké *mania*”, ezen belül is a legmagasabb szintet a filozófia mint szerelmi örület képviseli.

Az istentől küldött *mania* csak jó lehet, mivel isten maga jó, és így csak jót okozhat. Ebben az ok és okozat közti hasonlóság filozófiai elve és az isteni jóság teleologikus elve kapcsolódik össze, a későbbi teológiai *theodicea*-elv csírájaként.

A görög mitológia platóni értelmezésében az egyes istenek emberi tulajdonságok konkrét okaként szerepelnek a *homoion*-elv érvényesülésében. A nagy lélek mítoszban a lelkek különböző istenek kíséretében tartózkodnak, követik őket, innen eleve adva van lelkükben a hasonlóság, a részesedés istenben. Ezt a hasonlóságot azonban meg is kell valósítaniuk életükben, ezért utánozzák istenüket (252d–253c).

A hasonlóság első fokának nevezhetnénk az isten jelleméhez való hasonlóság adottságát és megvalósítandó célját, utánzás révén. Az istenhez és önmagához való viszony a szeretőhöz való viszony elvévé is válik: olyan szeretőt keresnek, aki hasonló lelkületű. Ezt a *homoion*-elv második fokának tekinthetjük, a szerelem tárgyára vonatkoztatva. Zeus követői filozófikus és uralkodói természetű szeretőt keresnek, az ilyen természetűre rátalálva megpróbálják valóban olyanná is tenni

<sup>60</sup> *Erős* dialektikájáról l. „Dialektik der Mania” cím alatt, Joó Mária, i. m., 24. o., l. 6. j.

a szerelmi kapcsolat révén. A szerelem tárgyában magában is fönnáll a hasonlóság eleve-adottsága és megvalósítandó célja, mint a szerelem alanya esetében, vagyis az istenhez való hasonlóság, a *homoion* első foka mint önmagához való viszony. Az alany és a tárgy között pedig a második fokú hasonlóság áll fönn<sup>61</sup>. Az önmagához és az istenhez való viszony egy másik emberhez való viszonyban valósítható meg: a szerelemben.

Ezt az igen érdekes hasonlósági viszonyrendszert érdemes szemügyre venni egyrészt a rekonstrukció igényével, másrészt a modern pszichoanalitikus interpretációk szempontjából.

A platóni fölfogás rekonstrukciójánál megállapíthatjuk, hogy a *Phaidros* dominál elve az istenhez való hasonulás (homoiósis), amely a *Theaitétos*ban is szerepel (176ab), és a *Törvények*ben, az utolsó műben is központi elv marad. A másik emberhez való szerelmi viszony görög fölfogása sem egyenlőségen alapul, pontosabban a köztük lévő *erós* nem ugyanaz mindkettő számára. A két partnerre különböző megjelölés használatos, az *erós* alanya az *erastés*, a szerető, aki érzi a vágyat. Az *erastés* többnyire egy felnőtt polgár, tudással és erőnyel rendelkezik. Az *erós* tárgya a szeretett fél, *erómenos* (gyakran kedvesnek fordítják), egy fiatal és szép ifjú. Kettőjük között hierarchikus viszony van, a társadalmilag magasabb rendű az aktív fél, a másik passzív.<sup>62</sup> Szorosabb értelemben az *erastés* érzése *erós*, a szeretetté *anterós* (viszontszerelem), tükörképe *erós*nak. Ezt a modern ideáltól való eltérés miatt kellett rögzítsük, mely a szerelemben többé-kevésbé egyenlő partnereket és kölcsönösséget tételez föl.

A hierarchia csúcsán isten áll, a hasonlóság végső céloka, majd az *erastés*, végül az *erómenos*. A tágabb elméleti keret, amelyet nem szabad szem elől tévesztelnünk, a nagy lélekmitosz (kocsi a két lóval), és az anamnézis tana. A szerelmesek önmagukból próbálják fölfedni istenük természetét emlékezés révén (így részesednek istenben), ezt kedvesük érdemének tudják be, még jobban szeretik őt, és kedvesük lelkébe árasztják azt, amit istenből merítettek, így istenhez hasonlóvá teszik őt is.

Ha a modern pszichológia aspektusából tekintünk az adott hely (252d–253c) leírására, hogyan működik ez a hasonlósági háromszög isten, *erastés* és *erómenos* között, meglepő a lélektani realizmus, amely Platón leírását jellemzi. A XX. század elején a *pszichoanalízis* éri el ezt a szintet az emberi kapcsolatok elemzését ille-

---

<sup>61</sup> Aristotelés a barátságról szólva mondja, hogy a barát egy másik magunk, „allos autos” (NE 1166a31), a barátság ismérvei az önmagunkhoz való viszonyban is megtalálhatók, tehát az önszereteten alapul. Így egoizmus és altruizmus összefüggenek, az ellentmondás látszólagos; lásd J. Annas, i. m., 539–543. o. B. Williams terminusait használja, aki megkülönböztet „I-desire”-t és „non-I-desire”-t, az utóbbi föltételezi az előbbt.

<sup>62</sup> Ez a szabad polgárok közti homoszexuális viszonyban bizonyos viselkedésformák ill. pozíciók tiltásával járt, a politikai egyenrangúság elve miatt. L. bővebben K. Dover: *Greek Homosexuality*, Cambridge 1968.

tően. A Freud libidó- és Platón *erős*-elmélete közötti hasonlóság szembeötlő, maga Freud is kimondja<sup>63</sup>. Gyakran hivatkozik a *Lakomára*, így Aristophanés beszédére.

A mi vizsgálódási szempontunk, a *homoion*, rögtön a szerelmi tárgyválasztás narcisztikus fajtával való párhuzamot kínálja, amelyben a szerelmes saját énjét helyettesíti a hozzá hasonló másik. Az istentől származó jellem, mely a legjobbat képviseli az emberben, megfelel az én-ideálnak, melyet még nem sikerült megvalósítania, és kivetíti egy másikra (projekció, idealizáció<sup>64</sup>). Ez magyarázza a szexuális túlértékelést is egyben, a szerelem tárgyát istenhez hasonlóknak, tökéletesnek látja a szerelmes. Egymás ideális énjének tükröződése a másikban és ennek szeretete szintén az alapvető narcizmust igazolja, mely a libidó elemi, eredeti formája. Freud szerint az önszeretetből alakul ki később a tárgyszeretet.<sup>65</sup>

A halhatatlanság iránti vágy értelmezhető a narcisztikus félelem elleni védekezésésként, melynek egyik formája a gyermeknemzés, -szülés. A testi vágy, szülés fölött a lelki, szellemi *erős* és produktivitás platóni primátusa a freudi szublimáció fogalmával látszik megegyezni. (A fölemelkedés a szép iránti szeretet fokozataiban valósul meg, ami kívül esett most elemzésünk körén.) A hasonlóság azonban sok különbséget is takar, például a kiindulópontokban ill. a folyamat értékelésében. Freud szublimáció-fogalma maga is ambivalens, kultúraelméletében és az egyén életében betöltött szerepét illetően is. Lehet pozitív szerepe (Leonardo da Vinci-tanulmány), de a neurózisok forrása is az eredeti szexuális ösztön elfojtása, szublimálása. Az embert Freud és a tudomány egy „fölemelkedett állat”-nak látja, Platón pedig egy „leszállt lélek”-nek – eredeti, isteni vonásának megvalósítása a testi vágy szublimálása, a szépségskálán az ideákhoz való fölemelkedés.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> „A pszichoanalízis tágan értelmezett szexualitásfogalma nagyon közel áll az isteni Platón *erős*ához” – Freud: *Három értekezés a szexualitás elméletéről*. Előszó a 4. kiadáshoz, Freud Művei IV. köt., szerk. Erős Ferenc (Cserépfalvi, Bp. 1995). Az Aristophanés beszédére való utalás: *Jenseits des Lustprinzips*, Studienausgabe XIII, 63. o., vö. még 67. j.

<sup>64</sup> Az említett fogalmakhoz további pontosabb információt lásd Laplanche–Pontalis: *A pszichoanalízis szótára*, Bp. 1994.

<sup>65</sup> Magyarul l. erről Freud: *Bevezetés a pszichoanalízisbe*, Bp. 1986. (Hermann I. ford.): „A libidóelmélet és a narcizmus”, 25. előadás, 338. o. Sok helyen ír ezekről a fogalmakról, az egyszerűség kedvéért utalunk erre az összefoglaló műre 1917-ből.

<sup>66</sup> Lásd A. Price: „Plato & Freud”, *The Person & the Human Mind*, C. Gill (ed.), Oxford 1990, 247–270. o., ő idézi Cornford kifejezéseit (risen animal, fallen spirit). A *Phaidros*hoz konkrétan A. Price: „Psychoanalysis, looks at the Phaedrus, Appendix 2”, a szerző *Love & Friendship in Plato & Aristotle*, Oxford 1989 c. könyvében. Másként értelmezi a két szerző viszonyát, inkább a különbséget hangsúlyozza G. Santas: *Plato & Freud*, Oxford 1988.



Freudot sok szempontból kritizálják feminista pszichoanalitikusok<sup>67</sup>, a libidó alapvetően férfias jellegének hangsúlyozása miatt jogosan, noha maga is beismerte, hogy a női szexualitás magyarázatát nem sikerült megoldania elméletében. A mai feminista pszichoanalitikusnők ellene, és elmélete megújítója, Lacan ellen láznak. Legismertebb közülük Luce Irigaray<sup>68</sup>, akire többször is utaltunk. Nem sorolható egyértelműen a feminizmushoz Julia Kristeva, aki szintén önálló pszichoanalitikus – szemiotikus elméletet dolgozott ki, és konkrét témánkról egy sokrétű, érdekes interpretációt is publikált.<sup>69</sup>

Szerinte a homoszexuális *erős*ban a férfiszexualitás két oldala jelenik meg: a mániás *erős* és a szublimált, filozofikus *erős*. A mániás aspektus a hatalomra, uralomra törekvés, mely agressziót, harcot jelent (a *Phaidros*ban a lélekfogat vezetőjének harca a lovaival jeleníti meg), a másik oldal ennek idealizált változata a filozofikus nevelés formájában. Az idealizációban Diotima szerepe szükségszerűen egy nőé, méghozzá papnőé vagy istennőé. Ő az igazi platóni szerelem jelképe, ő teszi lehetővé az uralom – alávetettség agresszív viszonyán való fölülemelkedést, a deszexualizálást oly módon, hogy megtartja az idealizálás struktúráját. Ugyanis Diotima a hatalom jelképe, az anyai hatalomé, ami minden hatalom archetipusa.<sup>70</sup> Az ideák szublimált szemlélete a kiút a szadomazochisztikus perverziókból, ami a homoszexuális *erős* alsó szintjét jelenti Platón számára – Kristeva értelmezése szerint. A tudás tárgya, a törekvés célja az ideális anya által adott lehetőség az ideális én kifejlesztésére. A földi-testi vonatkozásoktól megtisztított anya, aki a másik szemlélésében leli boldogságát, az a szimbólum, amely a nyugati kultúrában a szerelem fölfogását majd a középkor Istenanya képében évezredekre meghatározta. Ennek itt találhatók meg a gyökerei, a plátói szerelem ideáljában.

Kristeva elmélete a férfi-szexualitás kettős természetéről magyarázatot ad arra, hogy Freud miért kapcsolja össze a libidót a halálösztönnel, az Aristophanés-

---

<sup>67</sup> Lásd a *Thalassa* c. folyóirat 1996/1. számát, mely bemutatja a feminista pszichoanalízist, főleg amerikai képviselőit (Chodorow, Benjamin, Mitchell).

<sup>68</sup> Témánkhoz szorosan tartozó könyve: *Ethik der sexuellen Differenz*, melyből a Diotima-tanulmányt idéztük, I. 26. j. Platónon kívül Aristotelész, Descartes, Spinoza, Hegel, Merleau-Ponty, Lévinas szövegeit elemzi, a Másik iránti szeretet és az önszeretet összefüggését. Még Irigarayról I. 13, 27. j. Platónnak nagy teret szentel első jelentős művében is, a *Speculum* ...-ban, ahol a barlanghasználat pszichoanalitikus értelmezését adja. Módszere a derridai dekonstrukció.

<sup>69</sup> J. Kristeva: „Manischer Eros, sublimer Eros: über die männliche Sexualität” címmel a *Geschichten von der Liebe* kötetben, Frankfurt 1989, 61–84. o. (eredeti: *Histoires d'amour*, Paris 1983). Freudhoz való viszonyáról uo. „Freud und die Liebe: das Unbehagen in der Kur”. (sic!) c. fejj.; vö. még 72. j.

<sup>70</sup> A lacani szimbolika értelmében, ahol a hatalom szimbolikus jelképe a phallos. – Diotima így a phallost képviseli. Az anyai hatalom elsajátítása történik meg a filozofikus nevelő, platonikus szerelmes tevékenységében, amit Kristeva Platón saját Akadémiájának megalapításával hoz összefüggésbe: i. m. 76. o.

beszédre való hivatkozás kapcsán<sup>71</sup>. Egyrészt pusztító-teremtő, mániás jellegű, ezt Kristeva a *Phaidros*-ban fedezi föl, másrészt emelkedett, idealizáló mint a *Lakoma*-ban. A libidó freudi értelmezése, mely szerint ez férfi természetű, Kristeva értelmezése alapján elfogadható, csak az a kitétele nem, hogy egyféle libidó van (és az férfias). Feminista pszichoanalitikus elméletek (Irigaray stb.) kidolgozták a női libidó fogalmát, Kristeva is megkülönbözteti a *Phaidros* férfias erőjét a *Lakoma* és Diotima egyesítő, közvetítő, nőies természetű erőjétől.

Végül is Kristeva definíciószerű meghatározásával zárjuk értelmezése rövid bemutatását, mert a *homoion* fogalmára vonatkozik: minden erotikus vágy (női és férfi) a másik iránt egy *mania*, mely egy magasabb látszata alatt a magához hasonlót élvezi.<sup>72</sup> Ez homológizálás iránti vágy, a nemek egyenlősítése egy ideál égisze alatt. Luce Irigaray a Diotima-beszédről adott interpretációjáról már szoltunk. Ő a „Szexuális különbség etikája” c. kötetében az önszeretet és a Másik iránti szeretet elméleti-analitikus elemzését adja, mindkét nemnél külön és az egymás közti kapcsolataikban. Nem foglalkozunk részletesebben elméletével, mivel mi a *homoion* kategóriáját választottuk, ahol a hasonló eleve egy másik ember, nem önmagunk.

Elemzésünket ezen a ponton le is zárhatjuk, a két nem viszonyát megfogalmazhatjuk az azonosságon belüli különbözőségben, ami Aristotelés szerint nem más, mint a hasonló, ami azonos is, de bizonyos tekintetben különböző is.<sup>73</sup> A nőmozgalmak előtti korszakok egyoldalúan a különbséget hangsúlyozták, a nőmozgalmak első korszaka pedig az azonosságot. A jelenlegi feminista elmélet áll „az egyenlőségen belüli másság” álláspontján. A kérdés csak az, hogy ezzel föloldottuk-e a két nem különbségét és azonosságát az egyedi emberek közti különbségben. Platón életművének általunk választott aspektusában azon az állásponton van, hogy a különbség egyedi természetű, a feminista elmélet pedig ezen túlmenően a nem szintjén is tételezi a különbséget.

A feminista filozófia témánkra vonatkozó értelmezései sok szempontból új olvasatokat kínálnak és a filozófián belül már meglévő irányzatokhoz kapcsolódnak, nem gyökeresen mások (a tudományfilozófiában, szociálfilozófiában, a pszichológia filozófiájában, filozófiai antropológiában stb.). Azok a feminista

---

<sup>71</sup> Az újraegyesülésre törekvő két fél vágya (Lustprinzip) egy korábbi állapot visszaállítására irányul, ami az ösztönök regresszív jellegét mutatja. A *Lustprinzip* a halálösztön szolgálatában áll, az élő szervezeteknek az anorganikus világ nyugalma felé való törekvését szolgálja: *Jenseits des Lustprinzips*, Freud-Studienausgabe, XIII. 62–68. o.

<sup>72</sup> I. m. 64. o. Az idealizált tárgyhoz való viszony a kulcsa Kristeva Diotima-értelmezésének, az ideális anya mása a tudásvágy tárgya. A férfi ösztöndinamika eltolását az idealizálás felé egy nő teszi lehetővé, így lesz belőle filozofikus nevelés, i. m. 79. o. Vö. Kristeva magyarul is olvasható cikkét az anyaság idealizált, szimbolikus ábrázolásáról a keresztény Istenanya, Mária alakjában: „A szeretet eretnetikája” (sic!), *Helikon* 1994/4; *Feminista nézőpont az irodalomtudományban* (szerk. Kádár Judit).

<sup>73</sup> *Metafizika* 1018a 12, 15–18.

irányzatok, amelyek az egész filozófiai hagyományt patriarchális találmánynak tartva elvetik (pl. a racionalitás elvét), önmagukat fosztják meg a közös hagyománytól. Ehelyett a klasszikus szövegek új interpretációjának útját érdemes választani.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> M. Nussbaum szintén erre a következtetésre jut idézett cikkében, l. 7. jegyz. Nussbaum a görög filozófiának elismert kutatója, szűkebb témánkkal is foglalkozott a *The Fragility of Goodness* c. kötetében, Cambridge 1986, 6–7. fej. – Interpretációjának részletes elemzésével kandidátusi disszertációm „Aspekte der platonischen Eros-theorie” (Philosophie, Ähnlichkeit, Geschlecht) Bp. 1994 (MTA Kézirattár), I. 1 „Stand der Forschung” c. fejezetében foglalkozom. Jelen cikk e kézirat egyik része.

## RESÜMEE

### *Über den Begriff „Eros“ bei Plato – anhand feministischen Interpretationen*

Die feministische Philosophie wendet sich mit lebhafter, kritischer Interesse zu Platon, dem Gründer des logozentrischen, patriarchalischen Denkens. In seiner Erostheorie findet man ein homosexuelles, asketisches Ideal der Liebe, das der Frau in der heterosexuellen Liebe einen minderwertigen Platz d.h. im Bereich der körperlichen Reproduktion zuordnet. Demgegenüber im „Staat“, aufgrund der These von gleicher Natur beider Geschlechter, soll die Frau die selben Aufgaben wie der Mann haben. In dieser Hinsicht kann Platon als Vorläufer der Emanzipation gelten. Meine Interpretation der Erostheorie gründet sich auf die Gleichheitsthese des Staates und zeigt in einer eingehenden Analyse der philosophischen Prinzipien der Erostheorie, daß das Geschlecht darin keine philosophische Bedeutung hat. Die zentrale Kategorie meiner Analyse ist das Homoion, die Ähnlichkeit. Das Homoion bedeutet eine Ähnlichkeit der Tugend nach, eine ähnliche Liebe zur Weisheit zwischen den Liebenden, die ähnliche Eigenschaften haben. Das ähnliche Geschlecht der Partner, die Homosexualität ist neben diesen Prinzipien nur von sekundärer Natur. Auf dieser sekundärer Ebene gilt sie auch auf die weibliche Homosexualität, die Platon nicht thematisiert. Die scheinbare Dominanz der männlichen Homosexu-

alität auf dieser Ebene ergibt sich aus den historischen Verhältnissen und Rollen der Geschlechter in Athen. Eine grundsätzliche Voraussetzung der philosophischen platonischen Liebe ist die Vermeidung der körperlichen Vereinigung, die auch in der heterosexuellen asketischen Liebe möglich ist, wie das Ideal der platonischen Liebe in späteren Zeiten zeigt. So muß man nicht in der Erostheorie, in der Logifizierung der Liebe notwendigerweise „die Ausschließung des Weiblichen“ sehen, wie es feministische Interpretationen oft tun. Die Analyse der Definition des Eros in der Diotima-rede (tokos en to kalo: Gebären im Schönen) kann die grundsätzlich weibliche Fähigkeit als Grundlage der Mimesis für die geistige Kreativität aufzeigen. Moderne feministische psychoanalytische Interpretationen sehen darin den Uterusneid des Mannes und dadurch den Vorrang des Weiblichen zu gelten. (Auch die Freudianische Theorie hat viele Bezugspunkte in der Erostheorie zB. im Begriff der Libido, der Sublimierung, Idealisation usw.) Unsere Interpretation gründet sich auf einer platonischen und modernen Gleichheitsthese der Geschlechter.

Der Aufsatz erscheint auf deutsch im „Gymnasium“, Zeitschrift für antike Kultur, Heidelberg.

## AZ ELLENÁLLÁSI JOG KÉT ÉRTELMEZÉSE AQUINÓI SZENT TAMÁSNÁL

MOLNÁR PÉTER

Az Aquinói Szent Tamás politikai nézeteit témájául választó vagy azt legalább érintő roppant irodalom<sup>1</sup> azon szerzői, akik e jeles mester vonatkozó megjegyzései-

---

<sup>1</sup> A középkori politikai gondolkodás egészét, vagy annak legalább egy lényegi aspektusát e korszakon végig áttekintő fontosabb monográfiák Tamást tárgyaló oldalai: Gierke, O. (–Maitland, F. W.): *Political Theories of the Middle Age* (Cambridge, 1900), kül. 129–130. jegyzetek (143–144. old.), 165. jegyzet (151–152. old.), 263, 264. jegyzetek (176. old.), és a 294. jegyzet (185–186. old.); Carlyle, A. J. – Carlyle, R. W., *A History of Mediaeval Political Theory in the West Vol. V.: The Political Theory of the XIIIth Century* (Edinburgh–London, 1928), 10–12., 31–35., 38–44., 46–48., 67–70., 89–97. old.; Dempf, A., *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance* (München–Berlin, 1929), 376–398. old.; McIlwain, Ch. H., *The Growth of Political Thought in the West* (New York, 1932), 329–333. old.; Berges, W., *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (Leipzig, 1938), 116–118., 195–211., és 317–319. old.; Schoenstedt, F., *Der Tyrannenmord im Spätmittelalter* (Berlin, 1938), 36–46. old.; Sabine, G. H., *A History of Political Theory* (London, 1948), 218–225. old.; Lagarde, G. de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge Vol. II.: Secteur social de la scolastique* (Louvain–Paris, 1958<sup>2</sup>), 51–85. old.; Morrall, J. B., *Political thought in medieval times* (London, 1958), 70–84. old.; Passerin d'Entrèves, A., *The medieval contribution to political thought. Thomas Aquinas. Marsilius of Padova. Richard Hooker* (New York, 1959), 19–43. old.; Ullmann, W., *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (London, 1961), 243–258. old.; Wilks, M., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages* (Cambridge, 1963), 118–138. és 200–229. old.; Kölmel, W., *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8. bis 14. Jahrhundert)* (Berlin, 1970), 267–268. old.; Quillet, J., *Les clefs du pouvoir au moyen âge* (Paris, 1972), 157–159. old.; Struve, T., *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter* (Stuttgart, 1978), 149–165. old.; Tierney, B., *Religion, law and the growth of constitutional thought 1150–1650* (Cambridge, 1982), 43–44. és 88–90. old.; *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (szerk. Kretzmann, N.–Kenny, A.–Pinborg, J.) (Cambridge, 1982), 709–713., 739–740., 751–753., 761–762., 766. és 769. old.; Stürner, W., *Peccatum und Potestas. Der Sünderfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken* (Sigmaringen, 1987), 189–192. old.; *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350–c. 1450* (szerk. Burns, J. H.) (Cambridge, 1988), 365., 380., 397.,

ben nem egyszerűen egy megbonthatatlanul harmonikus és örök érvényűen igaz rendszert véltek kiolvasni, számos ellentmondásos pontot mutattak ki a tamási textusban, egyben – többnyire – különböző javaslatokkal éltek a szóban forgó helyek összhangba hozására. Való igaz, hogy amennyiben Tamás politikai tárgyú

---

429–430., 442., 448., 494., 505–507., 518., 527–529., 599–601., 621–625. old.; Miethke, J., *Politische Theorien im Mittelalter*, 83–88. old., *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart* (szerk. Lieber, H.-J.) (Bonn, 1991), 47–152. old.; Blythe, J. M., *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages* (Princeton, 1992), 39–59. old.; Viroli, M., *From politics to reason of state. The acquisition of the language of politics 1250–1600* (Cambridge, 1992), 33–36. old.; Flüeler, Ch., *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter* Bd. I–II. (Amsterdam–Philadelphia, 1992) [a későbbiekben: Flüeler, 1992]. Az Aquinói Szent Tamás munkásságának egészét, illetve politikai gondolkodását tárgyaló néhány alapvető írás: a) a neotomizmus első nemzedékéből: Crahay, E., *La politique de saint Thomas d'Aquin* (Louvain, 1896); Zeiller, J., *L'Idée de l'État dans saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1910); Schilling, O., *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin* (Paderborn, 1923); Tischleder, P., *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule* (Mönchengladbach, 1923); Demongeot, M., *Le meilleur régime politique selon saint Thomas* (Paris, 1928); Roland-Gosselin, B. OP, *La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1928); b) neotomista szintézisek: Gilson, É., *Le thomisme* (Paris, 1965<sup>6</sup>); Wulf, M. de, *Initiation à la philosophie thomiste* (Louvain, 1932); Lachance, L. OP, *L'humanisme politique de saint Thomas* T. I–II. (Paris–Ottawa, 1939); Sertillanges, R.P., *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1946); Gilby, Th. OP, *Principality and Polity: Aquinas and the Rise of State Theory in the West* (London, 1958); c) a fontosabb történeti szempontú alapművek: Lottin, O., *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs* (Bruges, 1931<sup>2</sup>) [a későbbiekben: Lottin, 1931]; Chenu, M.-D. OP, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montréal–Paris, 1950); Aubert, J.-M., *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas* (Paris, 1955) [a későbbiekben: Aubert, 1955]; Walz, A. (–Novarina, P.) OP, *Saint Thomas d'Aquin* (Louvain–Paris, 1962); Weisheipl, J. A. OP, *Friar Thomas of Aquino* (Washington, 1974); Torrell, J.-P. OP, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Fribourg/Suisse–Paris, 1993); d) néhány Tamás politikai elképzeléseivel kapcsolatban markáns álláspontot megfogalmazó cikk: Dunbabin, J., *Aristotle in the Schools, Trends in Medieval Political Thought* (szerk. Smalley, B.) (Oxford, 1965), 65–85. old.; Catto, J., *Ideas and Experience in the Political Thought of Aquinas, Past and Present* (1976), 3–21. old.; Harding, A., *The Reflection of Thirteenth-Century Legal Growth in St. Thomas' Writings, Aquinas and Problems of his Time* (Leuven–The Hague, 1976), 18–37. old.; Congar, Y. M.-J. OP, *Orientation de Bonaventure et surtout de Thomas d'Aquin dans leur vision de l'Église et celle de l'État, 1274–Année charnière. Mutations et continuités* (Paris, 1977), 691–708. old.; Renna, Th., *Aristotle and the French Monarchy, 1260–1303, Viator* (1978), 309–324. old., kül. 310–312. old.; Regan, R. J., *Aquinas on Political Obedience and Disobedience, Thought* (1981), 77–88. old.; Luscombe, D. E., *Thomas Aquinas and Conception of Hierarchy in the Thirteenth-Century, Miscellanea Mediaevalia* (1988), 261–277. old. A felsorolt munkák közül Ch.H. McIlwain, M. Demongeot és Th. Gilby OP könyveihez mindeddig nem sikerült hozzájutnom.

megnyilatkozásaival kapcsolatban a logikai koherencia követelményét annak modern formájában fölvetjük – ami egyáltalán nem magától értődő egy középkori írásmű esetében<sup>2</sup> –, úgy nála e kérdésekben az álláspontok lényegi divergenciájával találkozhatunk. Így elsorolhatjuk azokat az Aquinói Szent Tamás modern recepciója során talán legtöbbet idézett szöveghelyeket, amelyek alapján egyfajta „alkotmányos rendszerre” vagy legalábbis annak *praefiguratio*jára szokás következtetni: a vegyes kormányzatról (*regimen mixtum*) szóló két *locust*<sup>3</sup>, a törvényhozásban való alattvalói részvételt lehetőségként felvető passzusokat<sup>4</sup>, az alkotmányos monarchiaként is értelmezhető *regimen politicum* említését<sup>5</sup> és az alattvalók közössége nevében a zsarnokká vált uralkodó ellen fellépő *auctoritas publica* eszméjét<sup>6</sup>. Ezen citátumok majdnem mindegyike azonban alternatív kontextusban fordul elő<sup>7</sup>, ahol is a dichotómia másik eleme (rendre: a *princeps*/ *rex* kizárólagos törvényhozói hatalma; a *regimen regale*; illetve a jogilag csak a *superior* és nem az alattvalók által kényszeríthető *tyrannus*) nem kevésbé hangsúlyos. Tamásnál – még ha csak lehetőségként is – jelenlévő „alkotmányos” tézisek említése mellől nem maradhat el azonban szerzőnk néhány egyéb – nem kevésbé autentikus – megjegyzésének ismertetése, melyek más politikai-elméleti preferenciákra utalnak. Ilyen tételek a törvényhozó uralkodónak a római *princeps*szel történő azonosítása<sup>8</sup>, a monarchiának, mint abszolút értelemben vett legjobb államformának az említése<sup>9</sup>, valamint a király fölruházása a *plenitudo potestatis* szal<sup>10</sup>.

<sup>2</sup> A problémáról legújabban I. Philippe Buc eszmefuttatásait. *L'ambiguïté du livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age* [a továbbiakban: Buc, 1994] (Paris, 1994), 44–48. old.

<sup>3</sup> *Summa Theologiae* I–II 95,4 resp. és uo. I–II 105,1 resp.

<sup>4</sup> Már a *regimen mixtum* fentebbi első említésére is ebben a kontextusban került sor. Ezenkívül a legfontosabb vonatkozó helyek: *Summa Theologiae* I–II 90,3 resp. és resp. ad 3, valamint uo. I–II 97,3 resp. ad 3.

<sup>5</sup> *Sententia libri Politicorum* I.1

<sup>6</sup> *De Regno* I,6

<sup>7</sup> A *regimen mixtum* két említése annyiban nem alternatív jellegű, amennyiben Tamás a felsorolásokban, ahol előfordulnak, kizárólag ezt a berendezkedést nyilvánítja a legjobbnak.

<sup>8</sup> A *Lex regia de imperio* (Dig. 1.4.1.; Inst. 1.2.6. „Sed et quod principi placuit, legis habet vigorem, cum lege regia populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concessit.” Vö. 5. old., valamint 31. jegyzet) említése: *Summa Theologiae* I–II 90,1 ad 3 és resp. ad 3; az uralkodó esetében kizárólag az önkorlátozás lehetőségét figyelembe vevő *Lex Digna* (Codex 1.14.4) tamási parafrázisa: uo. I–II 96,5 resp. ad 3 (itt a szó szerint idézett helyek: glo. ord. super Ps. 50,6; X. 1.2.6 Cum omnes, Ausonius, Septem sapientum sententiae. Pittacus, Máté 23,3–4).

<sup>9</sup> A legegységelműbb helyek: *Summa de veritate catholicae fidei* I,42 és IV,76; *De Regno* I,2–5; *Summa Theologiae* I 103,3 resp.

<sup>10</sup> *Scriptum super libros Sententiarum* IV,20,1,4/c co és uo. IV,24,2,1/a ad 3; valamint az *Ecce rex tuus* mottójú sermo és a *Super ad I Thimoteum* 1,4 (az utóbbi két esetben Tamás

Az említett ellentmondások áthidalása annál is nehezebb, mivel a tamási életmű ugyanazon írásaihoz kapcsolódnak, így a szerző politikai nézeteinek változására-fejlődésére utaló kronológiai réssel itt nem számolhatunk. Találhatunk azonban szerzőnkél egy másik politikai témát, ahol Tamás két – eltérő – álláspontja egyértelműen az életmű különböző fázisaihoz kapcsolható. A zsarnokkal szembeni ellenállás jogosságának és célszerűségének kérdéséről van szó. Jelen tanulmány az e kérdésben elfoglalt tamási álláspontot vizsgálja, valamint felvet egy ezzel kapcsolatos filológiai problémát. Alább bizonyítandó feltevésünk szerint a szerző *Sententia-kommentárjában* kifejtett vonatkozó nézetei, illetve a *De Regno* és a *Summa Theologiae* a kérdést tárgyaló megjegyzései között lényegi eltérés érhető tetten. Az eddigi szakirodalom egy tekintélyes hányadának figyelmét ez az inkoherecia – minthogy a tamási ellenállás-tan rekonstrukciójakor figyelmen kívül hagyták a *Sententia-kommentár* tanúságát – elkerülte<sup>11</sup>; egyes szerzők az általunk ismertető szöveghelyek teljes körének ismeretében sem látnak ellentmondást Aquinói Szent Tamás rendszerében<sup>12</sup>, míg mások nem ebben látják az ellenállással kapcsolatos tamási elképzelések belső problémáját<sup>13</sup>. Azon kutatók álláspontjának áttekintését, akik hozzánk hasonlóan legalábbis magyarázatot igénylőnek tartják az említett *locusok* kapcsolatát, a későbbiekre tartogatva, térjünk most rá a kérdéses állítások vizsgálatára!

Az említett két eltérő megoldás korábbiakat tehát Aquinói Szent Tamás fiatalkori szintézisének, a Petrus Lombardus *Sententiaíi*hoz írt kommentárjának az engedelmisségről szóló *quaestió*jában, ott is a világi fejedelmek és kiváltképp a zsarnokok iránti *obedientiát* tárgyaló *articulus*ban olvashatjuk<sup>14</sup>. Itt szerzőnk a *vita* tárgyát képező 4. és 5. *argumentumok*ban – az utóbbiban egy Pszeudo-Cicero-

---

a *plenitudo potestatis* egyértelműen a törvényhozási teljhatalommal azonosította).

<sup>11</sup> Az 1. jegyzetben említett munkák közül l.: Gierke 143–144. old. (130. jegyz.), Crahay 75–80. old., Dempf 390–393. old., Sabine 220–221. old., Dunbabin 75–77. old., Catto 19. old., Blythe 47–49. old.

<sup>12</sup> Az 1. jegyzetben említett munkák közül l.: Zeiller 33–51. old. és Lagarde 82. old.

<sup>13</sup> Az 1. jegyzetben említett munkák közül l.: Tischleder 103–112. old., Dunbabin a *Cambridge History of Medieval Political Thought* egyik szerzőjeként 494. old. Megoldásait l. alább: 53. jegyzet.

<sup>14</sup> *Scriptum super libros Sententiarum* II,44,2,2, ag 4–5; co és ra 4–5. Az idézet forrása: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia ... ut sunt in Indice Thomistico* [a továbbiakban: Ind. Thom.] (ed. Busa, R. SJ) (Stuttgart–Bad Canstatt, 1980), T. I., 256. old. A kiadás a *Sententia-kommentár* esetében az *editio Parmensis* (1852–1873) szövegét közli újra (T. VI–VII/1–2.). Ez a kommentár alapvetően a szerző *baccalaureus sententiarius*ként eltöltött éveinek (1251–1254) terméke, de szerkesztése a teológiai *magisteri* cím elnyerésekor (1256) sem zárult még le. L.: Torrell, J.-P. OP, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Fribourg/Suisse–Paris, 1993) [a továbbiakban: Torrell, 1993], 58–69. és 485–486. old. (ez utóbbi oldalak a tamási művek Emery, G. OP által összeállított katalógusának vonatkozó részét jelzik).



idézettel — veti föl a *tyrannus* szal szembeni erőszakos föllépés gondolatát<sup>15</sup>, majd miután válasza általános részében elemezte azon lehetséges eseteket, amikor a „kormányzat nem Istentől való” (*praelationes a Deo non esse*), megjelöli, hogy az efféle eljárás mikor jogosult (4. és 5. *ratio*). Lássuk elsőként a nem Istentől származó kormányzatok tamási fölosztását!

Szerzőnk, miután megkülönböztette azokat a kormányzatokat, melyek a hatalom megszerzése szerint (*quantum ad modum acquirendi potestatem*) és azokat, melyek a használatuk módja szerint (*quantum ad usum potestatis*) idegenek a Teremtőtől, a distinkció mindkét tagjánál két-két esetet regisztrál. A hatalom megszerzése szerint rossz *praelatio* elsőként említett formája, ha valaki személyében méltatlan (*indignus*) kerül a kormányzat élére, ez esetben azonban Tamás kizárja az alattvalók föllépésének jogi lehetőségét<sup>16</sup>. Más a helyzet az *usurpator* esetén (ez a *quantum ad modum acquirendi* distinkció második esete):

„A második rendellenesség azonban kizárja a kormányzás jogát. Aki ugyanis erőszakkal ragadja meg az uralmat, nem lesz igazi kormányzó vagy uralkodó, ennél fogva az ilyen uralmat, ha erre alkalom nyílik, megdöntheti valaki; kivéve azt az esetet, amikor később vagy az alárendeltek közmegegyezése alapján, vagy valamely fensőbb hatalom jóváhagyásából igazi uralkodóvá válik.” (Vö. 17. j.)

A hatalommal történő visszaélés miatt Istentől elfordult kormányzatok szintén két típusba sorolva szerepelnek szerzőnkél. Elsőként azt az esetet említi, amikor a főhatalom a *praelatio raison d'être*-jével, a *virtusszal* ellentétesen cselekszik; ilyenkor az alattvalók kötelesek nem engedelmeskedni a parancsoknak. Ebből azonban nehezen lehet valamiféle ellenállási teóriára következtetni: Tamás vonatkozó példája — a mártírok kiállása — inkább passzív parancsmegtagadásra utal. Utolsó distinkcióként a hatáskörét túllépő kormányzat esetére vonatkozó

---

<sup>15</sup> „ag 4 Praeterea, quilibet potest licite resumere, cum facultas adest, quod sibi injuste ablatum est. Sed multi saeculares principes tyrannice terrarum dominia invaserunt. Ergo cum facultas rebellandi illis conceditur, non tenetur illis obedire.

ag 5 Praeterea, nullus tenetur ei obedire quem licite, immo laudabiliter potest interficere. Sed Tullius in libro De officiis salvat eos qui Julium Caesarem interfecerunt, quamvis amicum et familiarem, qui quasi tyrannus jura imperii usurpaverat. Ergo talibus nullus tenetur obedire.”

<sup>16</sup> A *rex inutilis* — *rex indignus* kánonjogi megítélésében alig egy évtizeddel a *Sententia-kommentár* előtt határozott módosulás következett be. A korábbi — VII. Gergely egy levelének *Alius item* kezdettel a *Decretum* ba (C. 15.6.3) beemelt részletén alapuló — álláspont ez esetben a *depositiont* tartotta megfelelő megoldásnak, míg IV. Ince *Grandi* kezdetű dekretálisa (később: VI. 1.8.2) *curator* kinevezésével a *regalis dignitast* meghagyta az alkalmatlan uralkodónak. Tamás álláspontja — mely kizár minden fellépést ez esetben — a hivatalos kánonjogi álláspontnál lényegesen nagyobb mértékben veszi figyelembe a monarchikus világi főhatalom stabilitásának igényét. Vö. Peters, E., *The Shadow King. Rex inutilis in Medieval Law and Literature, 715–1327* (New Haven–London, 1970), 135–169. old.

tamási álláspontot ismerhetjük meg, mely eléggé dodonai: az alattvalók nem kötelesek az ilyen parancsolatoknak sem engedelmeskedni, sem nem engedelmeskedni<sup>17</sup>.

Az általános választ követően Aquinói Szent Tamás a 4. és 5. argumentumokra adott válasszal zárja le az *articulust*, ahol is az erőszakos ellenállás pszeudo-cicerói javaslatát – a főntebb kifejtetteknek megfelelően – a felsorolt esetek közül az *usurpatió* éban hagyja jóvá: „... akkor ugyanis az, aki a haza megmentése érdekében megöli a zsarnokot, dicséretben részesül és jutalmat nyer”.<sup>18</sup>

Voltaképpen a Tamás által felsorolt négy eset közül ez az utóbbi az *articulus* elsődleges témája; ismertetését mind hossza, mind részletessége kiemeli a többieké közül. Ha röviden kívánjuk jellemezni az idézett *Sententia-kommentár*beli hely alapján szerzőnknek a zsarnokkal szembeni ellenállásról szóló nézeteit, úgy a következőket állapíthatjuk meg: utólagos korrekcióról, megtorlásról van szó, melyre – akár egyénileg – bármely alattvaló jogosult; az igazságosztzó kezét az *usurpator* büntetésében csak két, hangsúlyozottan jogi jellegű szempont köti: a zsarnok fölötti esetleges főhatalmat gyakorló *superior* jogkörének tiszteletben

---

<sup>17</sup> „Dictum est autem, quod praelatio potest a Deo non esse dupliciter: vel quantum ad modum acquirendi praelationem, vel quantum ad usum praelationis. Quantum ad primum contingit dupliciter: aut propter defectum personae, quia indignus est; aut propter defectum in ipso modo acquirendi, quia scilicet per violentiam vel per simoniam, vel aliquo illicito modo acquirit. Ex primo defectu non impeditur quin jus praelationis ei acquiratur; et quoniam praelatio secundum suam formam semper a Deo est (quod debitum obedientiae causat); ideo talibus praelatis, quamvis indignis, obedire tenentur subditi. *Sed secundus defectus impedit jus praelationis: qui enim per violentiam dominium surripit non efficitur vere praelatus vel dominus; et ideo cum facultas adest potest aliquis tale dominium repellere: nisi forte postmodum dominus verus effectus sit vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris.* Abusus autem praelationis potest esse dupliciter: vel ex eo quod est praeceptum a praelato, contrarium ejus ad quod praelatio ordinata est, ut si praecipiat actum peccati contrarium virtuti ad quam inducendam et conservandam praelatio ordinatur; et tunc aliquis praelato non solum non tenetur obedire, sed etiam tenetur non obedire, sicut et sancti martyres mortem passi sunt, ne impiis jussis tyrannorum obedirent: vel quia cogunt ad hoc ad quod ordo praelationis non se extendit; ut si dominus exigit tributa quae servus non tenetur dare, vel aliquid hujusmodi; et tunc subditus non tenetur obedire, nec etiam tenetur non obedire.”

<sup>18</sup> „ra4 Ad quartum dicendum, quod qui per violentiam praelationem accipiunt, non sunt veri praelati; unde nec eis obedire tenentur subditi nisi sicut dictum est.

ra5 Ad quintum dicendum, quod Tullius loquitur in casu illo quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem iudicium de invasore possit fieri: *tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit.*”

tartása, valamint a *Lex regia* által említett hatalomátruházás<sup>19</sup> – legalább hallgatóságos – megismétlődése.<sup>20</sup>

A *Sententia-kommentár* rendszerétől lényegesen eltérő megközelítéssel találkozhatunk Aquinói Szent Tamás műveinek egy későbbi csoportjában. Ez az új elképzelés legkidolgozottabb formában a szerző *De Regno* című traktátusának a király zsarnokká válása megelőzéséről szóló fejezetében olvasható<sup>21</sup>. Mintegy a fejezet tartalomjegyzékeként Tamás először három tárgyalandó témát sorol föl: a zsarnokság elkerülése végett olyan személyt kell a királyi méltóságra emelni, akiről nem valószínű, hogy zsarnokká válik<sup>22</sup>; majd a királyi hatalom mérséklésével szükséges elejét venni annak, hogy a már beiktatott uralkodónak lehetősége legyen ilyen útra lépni<sup>23</sup>; végül pedig a már *tyrannus*ként kormányzó király elleni föllépés kérdése kerülne sorra<sup>24</sup>. Az első két problémára vonatkozó fejtegetéseket azonban vizsgált szövegünkben nem találunk, a „tartalomjegyzék” után a traktátus a harmadikként említett esettel foglalkozik csak.

A zsarnokkal szembeni ellenállás kapcsán Tamás előbb annak célravezető voltát tárgyalja hosszasan, csak aztán tér ki az efféle föllépés legitimitásának kérdésére.

---

<sup>19</sup> Vö. 8. és 31. jegyzet.

<sup>20</sup> Figyelemre méltó, hogy Tamás ezen elképzeléseiben Albertus Magnus OP (†1280) *Sententia-kommentárjához* képest önálló koncepcióval állt elő; mesterénél semmi nyoma sem a zsarnokgyilkosság elképzelésének, sem a *praelationes a Deo non esse* jellegzetes klasszifikációs rendszerének. Vö. B. Alberti Magni... *Opera omnia...* (ed. Borgnet, St. C.A.) Vol. XXVII.: *Commentarii in II Sententiarum* (Paris, 1894) 44,7 sol., 694. old. Az általános válaszbán kifejtett felosztási séma később popularizálódott az itáliai politikai irodalomban. Vö. Bartolusnál a zsarnoki kormányzatok *ex parte exercitii–ex defectu tituli* distinkcióját, mely számos elemében Tamás fentebb idézett felosztásával rokon. *Tractatus de tyranno* cc. 5–8.; Quaglioni, D., *Politica e diritto nel trecento italiano* (Città di Castello, 1983) [a későbbiekben: Quaglioni, 1983], 48. old., a vonatkozó szövegrész: 184–202. old., a teljes traktátus: 175–213. old.

<sup>21</sup> *De Regno ad regem Cypri* (ed. Dondaine, H.-F. OP) I,6; *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita* [a továbbiakban: ed Leonina] T. XLII. (Roma, 1979), 455–456 old.; az egész traktátus: 449–471. old. A mű datálása a Tamás-filológia legvitatottabb kérdései közé tartozik. Christoph Flüeler közelmúltbeli felvetése – mely 1271 és 1273 decembere közé teszi az írás keletkezését – meggyőzőnek tűnik, annak ellenére, hogy kizárólag az arisztotelészi *Politika* Tamás általi recepciója fázisainak kronológiai elhatárolásán alapul. L. Flüeler, 1992 T.I., 28. old.

<sup>22</sup> „Primum autem est necessarium ut talis condicionis homo, ab illis ad hoc spectat officium, promoveatur in regem, quem non sit probabile in tyrannidem declinare”, 455. old.

<sup>23</sup> „Deinde sic disponenda est regni gubernatio ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas ut in tyrannidem de facili declinare non possit; que quidem modo fiant, in sequentibus considerandum erit.” Uo.

<sup>24</sup> „Demum vero curandum est, si rex in tyrannum diverteret, qualiter posset occurri.” Uo.

„Addig legalábbis, ameddig a zsarnokság nem öltött túlzott méreteket, hasznosabb, ha a nép eltűri az enyhe zsarnokságot, mint ha a zsarnok elleni fellépéssel olyan veszedelmekbe sodorja magát, melyek magánál a zsarnokságnál súlyosabbak” – kezdi eszmefuttatását szerzőnk, majd sorra veszi a bekövetkező nem kívánatos fejleményeket: egy sikertelen lázadási kísérletet követően a zsarnok uralma még kegyetlenebbé válhat; maga a lázadás polgárháborús helyzetet okoz („proveniunt gravissime dissensiones in populo”); esetleg új zsarnokságot eredményezhet<sup>25</sup>.

Az erőszakos föllépés tehát csak különlegesen súlyos esetben célszerű, de akkor is kerülendő az egyes alattvalók önhatalmú (*privata presumptio*) akciója, a zsarnokgyilkosság. Az egyéni föllépés lehetőségét Tamás kategorikusan kizárni látszik Péter apostol tekintélyével (I Péter 2,18-19), s ráadásként egy célszerűségi érveléssel is: az efféle lázadás vagy gyilkosság elvi jóváhagyása megnyitná az utat a jó uralkodó életére törők előtt is<sup>26</sup>. Íme a végkövetkeztetés:

„Inkább úgy véljük, hogy a zsarnokok kegyetlensége ellen nem néhány ember egyéni törekvése alapján, hanem a közhatalmi úton kell fellépni. Először is, ha valamilyen sokaság jogkörébe tartozik, hogy magának királyról gondoskodjon, nem jogtalanság az, ha az általa trónra emelt királyt ugyancsak ő letaszítja onnan, vagy ha korlátozza hatalmát, amennyiben a királyi hatalommal zsarnoki módon

---

<sup>25</sup> „*Et quidem si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis que sunt graviora ipsa tyrannide. Potest enim contingere ut qui contra tyrannum agunt prevalere non possint, et sic provocatus tyrannus magis deserviat. Quod si prevalere quis possit adversum tyrannum, ex hoc multotiens proveniunt gravissime dissensiones in populo, sive dum in tyrannum insurgitur, sive post deiectionem tyranni dum erga ordinationem regiminis multitudo separatur in partes. Contingit etiam interdum ut, dum alicuius auxilio multitudo expellit tyrannum, ille potestate accepta tyrannidem arripit, et timens pati ab alio quod ipse in alium fecit, graviori servitute subditos opprimit. Sic enim in tyrannide solet contingere ut posterior gravior fiat quam precedens, dum precedentia gravamina non deserit et etiam ipse ex sui cordis malitia non excogitat.*” Uo.

<sup>26</sup> „*Et si sit intolerabilis excessus tyrannidis, quisbusdam visum fuit ut ad fortium virorum virtutem pertineat tyrannum interimere, seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis... Sed hoc apostolice doctrine non congruit. Docet enim nos Petrus »non solum bonis et modestis, verum etiam dyscolis dominis reverenter subditos esse: hec est enim gratia, si propter conscientiam Dei sustineat quis tristitias patiens iniuste«. ... Esset autem hoc multitudini periculosum et eius rectoribus, si privata presumptione aliqui attemptarent presidentium necem, etiam tyrannorum: plerumque enim huiusmodi periculis magis exponunt se mali quam boni; malis autem solet esse grave dominium non minus regum quam tyrannorum, quia, secundum sententiam Salomonis, »dissipat impios rex sapiens« [Prov. 20,26]. Magis igitur ex huiusmodi presumptione immineret periculum multitudini de ammissione boni regis, quam remedium de subtractione tyranni.*” Uo. Érdekes módon alább, ahol az uralkodó elleni közösségi fellépést megengedi a szerző, nem esik szó az itt idézett szentírási helyről.

visszaél. És nem szabad azt gondolni, hogy az ilyen sokaság hűtlenül jár el, amikor a zsarnokot letaszítja, még ha örök időkre fogadott is engedelmességet neki. Hiszen azzal, hogy a sokaság kormányzásában hűtlenül járt el, s nem úgy, ahogy a királyi tisztség megköveteli, éppen az uralkodó érdemeire ki, hogy az alattvalók ne tartsák be vele kötött megállapodásukat.<sup>27</sup>

Am az említett *auctoritas publica* másik lehetséges értelmezésének említését sem mellőzi a szerző: itt – akár a *Sententia-kommentárban*<sup>28</sup> – szerepel az az eset, amelyben kizárólag egy *superior* jogkörébe tartozik dönteni az uralkodó személyéről<sup>29</sup>. Végül számol Tamás azzal az eshetőséggel is, mely az uralkodó gyakorlati evilági teljhatalmát jelenti: ez esetben nincs más lehetőség, mint a fohász Istenhez, már ha egyáltalán a zsarnok nem az Ő jogos büntetéseként kormányoz<sup>30</sup>.

A *De Regno* fönti elképzelései – néhány részletbeli hasonlóság mellett – három főbb ponton ellentétesek a *Sententia-kommentár* vizsgált helyén találhatóakkal. Először is, az imént vizsgált részletekben – ha kidolgozatlanul is – megjelenik a zsarnokság intézményes megelőzésének gondolata. Másodikként említhető a *tyrannus* elleni erőszakos föllépés célszerűségét firtató szakasz. A kormányzat stabilitását szem előtt tartva Tamás, a *Sententia-kommentár*nak a lázadás – esetleg zsarnokgyilkosság – eshetőségét kizárólag jogi természetű szempontokkal korlátozó álláspontja után, itt – a szentírási tekintély mellett – *par excellence* politikai érvekkel zárta ki az anarchikus, egyéni jellegű bosszúállás lehetőségét. Ez utóbbi esetben azonban nem egyszerűen az erősödő központi hatalom stabilitásigényének elméleti kielégítéséről van szó, hiszen szerzőnknel a lázadás a *Sententia-kommentárban* még elfogadott formájának elvetése összekapcsolódik – legalábbis az uralkodó személyéről saját maga gondoskodó politikai közösségek esetében – a *communitas* képviselő *auctoritas publica* ellenállási joggal történő fölruházásával; ez jelenti egyben a kétfajta tamási elképzelés közti

---

<sup>27</sup> „Videtur autem magis contra tyrannorum sevitiā non privata presumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad ius alicuius multitudinis pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui, vel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si ei se in perpetuum ante subiecerat; quia hoc ipse meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non servetur.” Uo. 456. old.

<sup>28</sup> Vö. 17. jegyzet.

<sup>29</sup> „Si vero ad ius alicuius superioris pertineat multitudini providere de rege, expetendum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam.” Uo.

<sup>30</sup> „Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non possit, recurrendum est ad regem omnium Deum qui est »adiutor in opportunitatibus, in tribulatione« [Ps. 9,10]. ... Sed ut hoc beneficium populus a Deo consequi mereatur, debet a peccatis cessare, quia in ultionem peccati divina permissione impii accipiunt principatum... Tollenda est igitur culpa ut cesset tyrannorum plaga.” Uo.

harmadik főbb különbséget<sup>31</sup>. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy ez az intézményes ellenállás is csak a szükség megkívánta mértékig radikális: zsarnokgyilkosságról szó sincs, megoldási lehetőségül kínálkozik még a szerző főntebb előadott eszmeifuttatásában a *depositio*n kívül az uralkodó hatalmának korlátozása is („potest... refrenari eius potestas”), ez utóbbi értelemszerűen a *tyrannus* trónon maradása mellett<sup>32</sup>.

A *De Regno* idézett szakaszainak fönti három újdonsága ugyanakkor nem áll egyedül a tamási életműben. A zsarnokság megelőzését, illetve bekövetkezése esetén annak megtorlását vagy legalább hatásának mérséklését szolgáló intézményes ellensúlyok elképzelésével rokon jellegűek Aquinói Szent Tamásnak a *regimen mixtum*ról, *regimen politicum*ról szóló – már említett<sup>33</sup> – megjegyzései. Ami a zsarnokkal illetve általában valamely jogtalansággal szembeni föllépés célszerűségével kapcsolatos, mérséklő szempontú, politikai jellegű eszmeifuttatásokat illeti, e téren a *Summa Theologiae*<sup>34</sup> számos egyéb locusa kínálkozik párhuzamul.

A *Secunda Secundae* pártütéssel (*seditio*) foglalkozó *quaestio*jának második artikulusában Tamás szinte szóról szóra szembesíti a *Sententia-kommentár*beli pszeudo-cicerói citátumot<sup>35</sup> a *De Regno* idézett megoldásával:

„... a zsarnoki uralom nem igazságos, mivel nem a közjót, hanem az uralkodó magánját célozza, amiként azt a Filozófus világosan kimondja (Politika III. 7; Nikomakhoszi Etika VIII. 12) ... s ennél fogva az ilyen kormányzat megdöntése nem meríti ki a pártütés fogalmát; kivéve akkor, ha történetesen olyan féktelenül

---

<sup>31</sup> A *multitudo sibi de rege providens* esetének tamási megfogalmazása alapján („Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si ei se in perpetuum ante subiecerat”) valószínű, hogy a szerző a *Lex regia* (Vö. 8. jegyzet és 5. old.) értelmezése kapcsán a két jog azon doktoraival – így Hugolinusszal, Azóval, Laurentius Hispanusszal – értett egyet, akik szerint az e törvényben rögzített hatalomátruházás nem volt visszafordíthatatlan és feltételek nélküli. Vö. Hugolinus és Azo álláspontjára: Calasso, F., *I glossatori e la teoria della sovranità* (Milano, 1957), 91. old.; Laurentius Hispanuséra: Mochi Onory, S., *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (Milano, 1951), 256. old., 1. jegyzet.

<sup>32</sup> Vö. 16. jegyzet.

<sup>33</sup> Vö. a 3. és 5. jegyzetekben felsorolt szöveghelyeket.

<sup>34</sup> A szentté avatást (1323) követően Tamás fő műveként – a XVI. század kezdetétől alapvető teológiai tankönyvként – használt *Summa Theologiae* jelen írásban idézendő második részét 1271–1272-ben dolgozta ki szerző. Vö. Torrell, 1993, 207–232. old., illetve 487–488. old. (Emery). Az e műből származó idézetek forrása: *Summa Theologiae. Cum textu ex recensione Leonina* (ed. Caramello, P. OP) (Torino–Roma, 1969).

<sup>35</sup> II–II 42,2 ad 3: „Praeterea, laudantur qui multitudinem a potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.” I. m. T. III., 213. old.

döntik meg a zsarnok uralmát, hogy az alattvalók sokasága nagyobb kárt szenved az ezt követő felfordulás, mint a zsarnok uralma miatt.”<sup>36</sup>

Ehhez a *Filozófus* tekintélyére támaszkodó megjegyzéshez hasonló következtetésre jut Tamás akkor, amikor egy jóval hagyományosabb témát tárgyal: azt az engedelmisséget, mely kizárólag az igazságosság szellemében kormányzó uralkodónak kijár:

„Az ember annyiban köteles engedelmeskedni a világi uralkodóknak, amennyiben az igazságosság rendje megköveteli. Ennélfogva, ha uralmuk nem jogos, hanem bitorolt, vagy ha igazságtalan dolgokat írnak elő, alattvalóik nem kötelesek engedelmeskedni nekik, hacsak nem esetlegesen valamely botrány vagy veszedelem elhárítása végett.”<sup>37</sup>

Noha e szakasz az előzőkhöz képest kevésbé kidolgozott, számunkra mégis van egy érdekessége: a szerző itt mérséklő jellegű megjegyzését egy nála formulává rögzült fordulattal (*propter vitandum scandalum vel periculum*) támasztja alá. Ugyanezen formulával találkozhatunk a *Summá*nak a jogtalan evilági törvényekről szóló mondataiban is.

„S az efféle törvények nem is törvények, hanem inkább kihágások, »mivel ahogy azt Ágoston mondja *A szabad akaratról* (1,5)«, nem tekinthető törvénynek az olyan, amelyik nem volt igazságos. Ezért az ilyen törvények nem kötelező érvényűek a lelkiismeret ítélőszéke előtt, hacsak nem esetleg a botrány és a felfordulás elkerülése végett. Ebből az okból az embernek még jogos jussáról is le kell mondania Máté evangéliuma szerint (5,40–41).”<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> „... regimen tyrannicum non est iustum: quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum, in III[7] Polit. et in VIII[12] Ethic. ... Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis: nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine.” Uo. Érdekes módon Bartolus – noha pontos forrásmegjelöléssel és szó szerint idézi a fenti tamási passzust – az általunk megjelölt mérséklő érvelést nem veszi figyelembe: Nála a hangsúly a zsarnok elleni lázadás törvényességére kerül; az azzal óhatatlanul együttjáró kellemetlenségek ellenére ez a fellépés üdvözlendő. Vö. *Tractatus de guelfis et gebellinis* c. 3.; Quagliioni, 1983, 129. old.

<sup>37</sup> „... principibus saecularibus intantum homo obedire tenetur, inquantum ordo iustitiae requirit. Et ideo si non habeant iustum principatum sed usurpatum, vel si iniuste praecipiant, non tenentur eis subditi obedire: nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.” II–II 104,6 resp. ad 3: uo. 497. old.

<sup>38</sup> „Et huiusmodi magis sunt violentiae quam leges: quia, sicut Augustinus dicit in libro de Lib. Arb. [I,5], lex esse non videtur, quae iusta non fuerit. Unde tales leges non obligant in foro conscientiae: nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem, propter quod etiam homo iuri suo debet cedere, secundum illud Matth. 5[40–41].” I–II 96,4 resp.; i. m. T. II., 437. old. Vö. resp. 3: „... quod ratio illa procedit de lege quae infert gravamen iniustum subditis: ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit. Unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel maiori detrimento

Hasonló fordulatot használ Tamás a jogtalanul halálraítélt ellenállási lehetőségével kapcsolatban is:

„Az ilyen ítélkezés a rablók erőszakoskodásához hasonlít ... Ezért, amiképpen a rablóknak szabad ellenállni, ugyanúgy szabad ellenállni az uralkodóknak is ilyen esetben. Legfeljebb a botrány elkerülése végett kell olykor másként eljárniuk, ha az ellenállás miatt alapos felfordulás fenyegetne.”<sup>39</sup>

Politikai mérlegelést alkalmazó mérséklő érvelés, mely a kormányzók és kormányzottak közössége belső nyugalmanak fenntartását célozza, nemcsak a zsarnokkal, avagy valamely igazságtalansággal való szembeszegülésről szóló szöveghelyeken található szerzőnk<sup>40</sup>, ám a leginkább következetesen, több esetben megfogalmazásában formulává kikristályosodva éppen e témában alkalmazta azt. Figyelemre méltó, hogy a mérséklő érvelések legkidolgozottabbika – a *De Regno* megfogalmazása – közvetlenül kapcsolódik a zsarnokká váló uralkodó hatalmát korlátozó intézményes ellensúly (*auctoritas publica*) gondolatának fölvetéséhez, valamint hogy az *iniustae leges* egész problémaköre – benne az ellenállás kérdésével – illeszkedik a *regimen mixtum* egyik tamási említéséhez, épp ahhoz, ahol a szerző egy törvénydefiníció keretében jelöli legjobbnak ezt az államformát<sup>41</sup>.

A szakirodalom azon szerzői, akik egyáltalán fölfigyeltek a *Sententia-kommentár* és a *De Regno*, valamint a *Summa Theologiae* fentebb ismertetett megoldásai

---

resistere possit.” Uo. A *resp.* a főszovegben idézett szakasza előtt Tamás az evilági törvények *per contrarietatem ad bonum humanum* érvénytelenségét vizsgálva, a felsorolt három közül két esetben (*ex fine; ex auctore*) a nem Istentől származó kormányzatok *Sententia-kommentár* belifelosztásának *quantum ad usum potestatis* részénél alkalmazottakhoz hasonló definíciót ad: „... vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudini dispensantur, etiam si ordinentur ad bonum commune.” Uo. Vö. 17. jegyzet.

<sup>39</sup> „Et tale iudicium simile est violentiae latronum ... Et ideo sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus: nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.” II–II 69,4 *resp.*: i. m. T. III., 341. old.

<sup>40</sup> Vö. *De sortibus* c. 5.: „Et quia terrenae dignitatis officium ad temporalia dispensanda ordinatur, potest etiam licite ad huiusmodi sortes haberi recursus, si aliter electio concors esse non posset: quamvis enim rector quaerendus sit non sorte, sed industria prudens; tolerabilis tamen est sorte saecularem rectorem quaerere quam populum dissensionibus laborare.” Ind. Thom. T. III., 594. old. Ez a Jacobus de Tonengo pápai káplán felkérésére írt rövid munka (tkp. levél) a *De Regno*hoz és a *Summa Theologiae* idézett részeihez hasonlóan Tamás utolsó párizsi korszakában – 1270 vagy 1271 nyarán – keletkezett. Vö. Torrell, 1993, 315–316. és 515. old. (Emery). A jogi irodalomban és a kor morálfilozófiájában elterjedt *per accidens* érvelésre szerzőnk<sup>41</sup> számos egyéb példát találhatunk. Vö. Aubert, 1955, 67–69. old. az igazságos ár és a prostitúció tamási megítéléséről.

<sup>41</sup> Vö. 3–4. jegyzet.



közti ellentmondásra, nem minden esetben tartották azt jelentősnek Aquinói Szent Tamás politikai gondolkodásának egészét tekintve, illetve nem mindig fogadták el egyforma súlyúnak az eltérő tartalmú szakaszokat. Így Alexander Passerin d'Entrèves<sup>42</sup>, bár megállapította, hogy Tamás írásaiban egyaránt találkozhatunk a zsarnokgyilkosság nyilvánvaló igazolásával és annak gyakorlati visszavonásával, a hangsúlyt arra helyezte, hogy vizsgált szerzőknél egyáltalán megjelent az ellenállás igazolása, ami – véli a kutató – a keresztény gondolkodás alapvető fordulatát jelzi a politikai hatalom megítélésének kérdésében. Peter Meinhold<sup>43</sup> a *Summa Theologiae seditio-quaestio*jának megoldását – mely a közjó ellen munkáló zsarnok elmozdítását csak korlátok között engedi meg – egyaránt elkülöníti a *De Regnó*tól – itt 6 lényeges elemnek az *auctoritas publica* megjelenését tartja, valamint azt a tényt, hogy Tamás az ellenállás lehetőségét az uralkodó és a kormányzottak közötti *pactum* hoz köti – és a *Sententia-kommentár*-tól. Míg az első két esetben kizárt a zsarnokgyilkosság engedélyezése, továbbá a közjó hangsúlyos figyelembevételére számtalan biztosíték kikötését teszi szükségesé, addig az utóbbi megoldás – hangsúlyozza Meinhold – e két tekintetben szögesen eltérő álláspontot képvisel. A *Sententia-kommentár* idézett szöveghelyét azonban pusztán egy „cicerói” idézet átvételének tartja, mely – zsarnokgyilkosságot támogató érv hiányában – nem tükrözi Tamás nézeteit. A Carlyle testvérek monográfiája szerint<sup>44</sup> ez utóbbi – melyet e néhai domonkos magiszter részéről nem kísér helytelenítő megjegyzés – elfogadható autentikus tamási álláspontként, de nem ez Tamás „érett” megoldása e kérdésben, hanem a *De Regno* és a *Summa Theologiae* azon szakaszait, melyek a zsarnokság kialakulásának intézményes megelőzését célozzák. A két álláspont különbözőségét az időbeli távolsággal és a közben lezajlott nézetfejlődéssel magyarázza. Elképzelését alapvetően elfogadhatónak tartjuk, még ha – a bevezető sorokban jelzett problémák miatt – nem értünk is egyet a tamási politikai elképzelések „érett korszakbeli” koherenciájának feltevésével.

Hátravan azonban egy, a szakirodalom nem elhanyagolható részében elterjedt értelmezési kísérlet ismertetése és kritikája. Otto Schilling<sup>45</sup> és hozzá hasonlóan Friedrich Schoenstedt<sup>46</sup> Aquinói Szent Tamás ellenállásra vonatkozó nézeteinek koherenciájából kiindulva a tárgyalt szöveghelyek értelmezését a zsarnokság típusainak tamási klasszifikációjához kapcsolták. Föltevéstük azon tényen alapult, hogy a *Sententia-kommentár* vonatkozó megoldása csak az *usurpator*tal szemben engedi meg a zsarnokgyilkosságot, illetve általában az anarchisztikus ellenállást (*formloses Widerstand*), míg a legitim módon hatalomra került uralkodó esetében

<sup>42</sup> L. az 1. jegyzetben említett írásában: 33–35. old.

<sup>43</sup> *Revolution im Namen Christi, Saeculum* (1959), 380–405. old., kül. 391–393. old.

<sup>44</sup> L. az 1. jegyzetben említett műben: 91–94. old.

<sup>45</sup> L. az 1. jegyzetben említett írásában: 95–98. old.

<sup>46</sup> L. az 1. jegyzetben említett írásában: 36–46. old.

nem. Szerintük a *De Regno* – és esetleg a *Summa Theologiae seditio-quaestiója* – éppen ez utóbbi zsarnokká válása ellen alkalmazható módszereket és azok korlátait tárgyalja, így az ellentétesnek tűnő tamási megoldások tulajdonképpen kiegészítik egymást. Ehhez a következtetéshez közeli álláspontra jutott – meglehet az előbb említett szerzőktől függetlenül – Richard Regan<sup>47</sup>, aki azonban tovább árnyalta a fönti megállapítást. Fölhívta a figyelmet többek között arra, hogy a *De Regno* és a *Summa Theologiae seditio-quaestiója* által elősorolt, a zsarnok hatalma elleni erőszakos föllépés veszélyeire figyelmeztető fejtegetések nemcsak az *ex parte exercitii*, hanem az *ex defectu tituli* kialakult zsarnoki hatalom esetében is korlátokat állítanak az egyéni igazságtétel útjába, tehát a *Sententia-kommentár usurpatorra* vonatkozó megoldása nem maradt változatlanul érvényes Tamás elképzeléseiben<sup>48</sup>. Ez utóbbi megjegyzése – mellyel teljes egészében azonosulni tudunk – egyben átvezet a Schilling és Schoenstedt által e kérdésben képviselt álláspont lényegi elemeinek kritikájához.

Kérdéses már önmagában az is, hogy a *Sententia-kommentár praelationes a Deo non esse* klasszifikációs rendszerét érvényesnek tekinthetjük-e a tamási életmű egészére? A *Summa Theologiae iniustae leges-articulusa* ugyan részben ehhez közeli álláspontot fogalmaz meg<sup>49</sup>, de emellett maga Schoenstedt és Regan is említi a fentebb megadott helyeken, hogy az utolsó párizsi korszak műveiben Tamás kizárólag a *Sententia-kommentár* klasszifikációs rendszerétől teljesen eltérő jellegű arisztotelészi eredetű zsarnok-definíciót használta: *tyrannus* az, aki kormányzata során saját javát, nem pedig a *bonum communét* keresi. Nem állítható ugyanakkor, hogy a *De Regno* és a *Summa Theologiae* idézett megjegyzései pusztán az *ex parte exercitii* esetekre érvényes javaslatokkal egészítenék ki a *Sententia-kommentár usurpatorra* érvényes ellenállástanát, hiszen ez utóbbi rendszer teljes, *ex parte exercitii* megoldásai a másik két munkáéitól – már amennyiben azok csak erre vonatkozólag lennének érvényesek – eltérnek. Éppen ez a probléma – az ellenállásról szóló *De Regno*-passzusok érvényességének leszűkítése – jelzi e koncepció elfogadásának újabb akadályát. Ott ugyanis Aquinói Szent Tamás valóban csak abban az esetben fogadja el a politikai közösség képviselőinek föllépését a zsarnokkal szemben, ha a *multitudo* hatáskörébe tartozik dönteni az uralkodó személyéről, csakhogy a vonatkozó szövegben egyetlen olyan kitétel sem található, mely arra utalna, hogy ezt az ellenállási jogot csak szabályosan beiktatott

---

<sup>47</sup> L. az 1. jegyzetben említett írásában: 82–85. old.

<sup>48</sup> Mindezen túl Regan a *Summa Theologiae seditio-quaestió* jának álláspontját határozottan megkülönböztette a *De Regno* koncepciójától, hiszen míg az utóbbi – szerinte csak a zsarnokká vált legitim jogcímű uralkodó esetében – az *auctoritas publica* útján megengedi a *depositiót*, addig az előbbi – úgy véli – még az intézményes ellensúlyok esetleges megléte mellett is ajánlja az engedelmséggel fenntartását.

<sup>49</sup> Vö. 38. jegyzet.

királlyal szemben gyakorolhatják az érintettek az ott kifejtett keretek között<sup>50</sup>. Így továbbra is csak azok véleményét tudjuk osztani e kérdésben, akik vagy pusztán konstatálják a vonatkozó és idézett tamási helyek inkohereenciáját (mint Bertrand Roland-Gosselin<sup>51</sup>), vagy azon túl még fölhívják a figyelmet arra az elemzett álláspontok közötti kronológiai résre, mely a szerző nézeteinek lényeges változását jelzi (mint a Carlyle testvérek monográfiája<sup>52</sup>).<sup>53</sup>

Második fő kérdésünk, hogy a jellegzetesen visszatérő „méréselő” eszmefuttatások Aquinói Szent Tamás saját reflexiójának eredményei-e, vagy esetleg valamely korábbi szerző megoldásának átvételéről van itt szó? Minthogy Tamás *Sententia-kommentárjának*, valamint a szintén az utolsó párizsi korszakban keletkezett *De Regnó* nak és a *Summa Theologiae* második részének a megírása közti időszakban ismerkedett meg az arisztotelészi *Politika* Moerbeke-féle fordításával, kézenfekvőnek tűnik, hogy e jelentős mű hatását sejtjük az álláspontmódosulás mögött. Csakhogy szerzőnk a fentebb vizsgált „méréselő érvelés” során nem támaszkodott a *Filozófus* tekintélyére.

Az idézett tamási szövegekben formulaként rögzült érv (*propter vitandum scandalum/periculum*) azonban biztosan nem áll korai párhuzam – esetleg előzmény – nélkül: Brian Tierney klasszikussá vált művében<sup>54</sup> két olyan, közvetlenül, illetve közvetve Huguccio-tól (†1210) származó<sup>55</sup> szöveghelyet is idéz,

---

<sup>50</sup> Vö. a 27. jegyzethez tartozó szakaszt a főszövegben.

<sup>51</sup> L. az 1. jegyzetben említett írásában: 140–144. old.

<sup>52</sup> Vö. a 44. jegyzetben hivatkozott oldalakat.

<sup>53</sup> Sajátos álláspontot képvisel kérdésünkben Josef Tischleder, aki szerint a *Sententia-kommentár* *usurpatorra* vonatkozó ellenállási elméletét a *Summa Theologiae* *seditionis* kérdése kiterjeszti a közjával ellentétesen kormányzó összes uralkodóra. Ezzel az állásponttal ellentétes lenne – az épp emiatt kérdéses hitelességű – *De Regnó* beli fejtegetés, mely csak abban az esetben hagyja jóvá az ellenállást, ha a kormányzottak joga döntené az uralkodó személyéről. Érvelése fő buktatójának az tűnik, hogy lényegesebb közös elemeket találhatunk a *Sententia-kommentár* és a *De Regno*, valamint az utóbbi és a *Summa Theologiae* idézett helyei (ezek rendre: az első esetben a *superior* említése, a másodikban pedig az elemzett „méréselő érvelések” rendszere), mint az elsőként és harmadikként említettek között. Részben hasonló distinkciót alkalmazott Jean Dunbabin is, mint a *Cambridge History of Medieval Political Thought* egyik szerzője. Ő a *seditionis* kérdést, mint az államcsíny igazolását állította szembe a *superior*hoz fordulást bizonyos esetekben előíró *De Regnó* beli szakasszal. Ilyen elképzelés mellett talán nem véletlen, hogy a *Sententia-kommentár* vonatkozó mondatait – ahol egyaránt említés történik az anarchisztikus, egyéni ellenállás lehetőségéről és a *superior*hoz címzett *supplicatio* kötelezettségéről – Dunbabin nem veszi figyelembe. Tischleder és Dunbabin itt említett szövegeinek adatait l. az 1. és 13. jegyzetekben.

<sup>54</sup> *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge, 1955).

<sup>55</sup> *Summa decretalium*, vö. Stephan Kuttner alapvető könyvében: *Repertorium der Kanonistik* (Città del Vaticano, 1937) [a továbbiakban: Kuttner, 1937], 155–160. old. A művet

ahol ez a megoldás elfordul. A jeles kánonjogász a *Decretum Si papa* kezdetű szakaszának (D. 40,6) azt a megjegyzését kommentálva, mely szerint a pápa fölött „senki sem ítélkezhet, kivéve, ha bebizonyosodik róla, hogy eltért az igaz hittől”<sup>56</sup>, a következő értelmezést adja a pápa evilági büntethetetlenségét rögzítő általános szabály alóli kivételre:

„Általános és kötelező előírás volt, hogy a bűnök bárki esetében elnyerjék büntetésüket, így a pápa esetében is. Ezt az általános szabályt azonban olyan kiválság megalkotásával korlátozta a pápára vonatkozóan, miszerint a pápát nem lehet bármilyen bűnnel megvádolni. Ugyanakkor, hogy elkerülje az egyház károsodásának veszélyét és elhárítsa az egész egyházra kiterjedő felfordulást, eretnység vagy nyilvánvaló bűnök esetén mégsem akarta kizárni a vádemelés lehetőségét.”<sup>57</sup>

Tierney az általa idézett szövegben kiemelte a később Tamás által is használt formulát; értelmezése szerint<sup>58</sup> a kánonjogi kivételt Huguccio az Egyház általában vett javának (*welfare*), vagyis létérdekének veszélyeztetettségével indokolja<sup>59</sup>. Hasonló értelemben szerepel ez a fordulat Huguccio másik – a *Decretum Si duo forte* kezdetű szakaszához (D. 79,8) írt – glosszájában, mely két, egymás státusát vitató (ellen)pápa egyidejű zsinati leléptetésére vonatkozik. „... a botrány elkerülése végett a zsinat mindkettőjüket elűzheti ... és megválaszthat egy harmadikat, aki ugyanannak a botránynak a folytatását nem segíti elő.”<sup>60</sup>

Itt éppúgy, mint az előző, az eretnek egyházfő büntethetőségét kimondó citátumban Huguccio eminens (egyház)politikai kérdésekben foglalt állást; az Aquinói Szent Tamásnál is kimutatott *propter vitandum scandalum/periculum* formula használata nála ebben az értelemben a tamásival rokon. A kánonjogásznál

---

6 1188–1192 közé datálja.

<sup>56</sup> „[papa] a nemine est indicandus, nisi deprehendatur a fide devius”. Erre a Humbertustól származó mondatra vonatkozóan l. i. m. 57. old., 3. jegyzet.

<sup>57</sup> „Generale enim et regulare erat quod crimina punirentur in quolibet, ergo et in papa, sed illam generalitatem circa papam restringit constituendo privilegium ut non posset accusari de quolibet crimine sed propter periculum ecclesie vitandum et propter confusionem generalis ecclesie vitandum noluit per illud privilegium remove heresim vet notorium crimen.” Uo. 249–250. old., a könyv értekező részében a szakasz elemzése: 58–60. old. Tierney közlésének forrása: Pembroke College, Cambridge MS. 72 fol. 147va-b. A hivatkozott kódexről l. Kuttner, 1937, 155. old.

<sup>58</sup> Uo. 59. old.

<sup>59</sup> A *bonum commune-utilitas communis-status regni/ ecclesie—necessitas regni/ ecclesie* középkori jogi használatára vonatkozóan l.: Post, G., *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100–1322* (Princeton, 1964), kül.: Ratio publice utilitatis, ratio status and „Reason of State”, 1100–1300, 241–309. old.

<sup>60</sup> „... propter scandalum vitandum uterque potest per concilium repelli, ... et tertium eligi qui non sit eiusdem scandali prosecutor.” Uo. 217. old., 3. jegyzet, Tierney forrása: Baldus *super Decretalibus* (Lugduni, 1547), in X. 1,3,25 *Olim ex lateris* fol. 38ra.

ugyanakkor kizárólag egy jogi kivétel megfogalmazásáról, egy különjárás igazolásáról van szó, míg a pár évtizeddel később működött teológus *magister* esetében ugyanaz a kifejezés politikai mérlegelést ajánl, mely az adott helyzetekben akár eltérő döntést is eredményezhet. Az a tény azonban, hogy Tamás ezt a formulát alapvetően új módon alkalmazta, nem teszi kevésbé érdekessé a kérdést: vajon Huguccio idézett megjegyzései inspirálták-e – legalább részben – a tamási megfogalmazást?

Huguccio a fenti két szöveghelyen nem elégedett meg a *Decretum* locus-ainak egyszerű rekapitulálásával, a kommentált szöveghez viszonyítva megoldásai önállóak. Ez persze nem zárja ki, hogy átvételek lehetnek valamely korábbi kánonjogi munkából<sup>61</sup>, így azt sem, hogy domonkos mesterünk esetleg egy rivális szöveghagyományra támaszkodott. Amennyiben azonban a Tamás által használt formula végső forrása mégis Huguccio lenne, fölmerül az esetleges közvetlen, illetve közvetítők révén történt átvétel dilemmája.

Bár Tamásnál jelentős számban találhatunk kánonjogi idézeteket<sup>62</sup>, ezek eddig nem váltak átfogó igényű monográfia tárgyává. Jean-Marie Aubert-nek a római jog tamási recepcióját vizsgáló könyve<sup>63</sup> azonban bizonyos mértékben e téren is kalauzunkul szolgálhat. Miként ugyanis a szerző műve végén kifejti<sup>64</sup>, a *ius civile* szöveghelyeit – akárcsak a *Decretum* és a *Liber Extra* részleteit – Aquinói Szent Tamás főként a kánonjog kommentátoraitól, mindenekelőtt a *glossa ordinariá*k szerzőitől vette át. Ez utóbbiak – a *Decretum* esetén Johannes Teutonicus OP (†1245) és az ő glosszáit átdolgozó Bartholomeus Brixiensis (†1258), a *Liber Sextus* tekintetében Bernardus de Bottone (†1266) – mellett Raymundus de Pennaforte OP (†1275) *summái* voltak e téren elsődleges forrásai. E szerzők között tehát Huguccio nem szerepel, és az Aubert által említett két esetleges párhuzamosság<sup>65</sup> is eléggé gyöngye, nem bizonyít közvetlen átvételt. Odon Lottinnak a tamási természetjogi elképzelés kánonjogi és morálteológiai előzményeit vizsgáló könyvében Huguccióra vonatkozó rész<sup>66</sup> sem igazolja, hogy Aquinói Szent Tamás megoldásai függenének e kánonjogi szerző elképzeléseitől. Ignatius Eschmann OP

---

<sup>61</sup> Huguccio két lehetséges forrására, a *Summa Lipsiensis*re és az *Ordinaturus Decretum*-apparátusra l. az előbbiről Lottin, 1931, 20–21. old., és a szöveg: 108–109. old. (csak a természetjog kérdését tárgyalja!); az utóbbitól: Kejr, J., *Apparat au Décret de Gratien „Ordinaturus” source de la Summa Decretorum de Huguccio, Studia Gratiana* XII (1967), 143–164. old. A *propter vitandum scandalum/periculum* formula e két feltételezett forrás egyikének idézett részleteiben sem szerepel.

<sup>62</sup> Aubert, 1955 csak a *Summa Theologiae* Leonina-kiadásában mintegy 400 explicit hivatkozást talált. L. 129. old.

<sup>63</sup> L. 36. jegyzet.

<sup>64</sup> Aubert, 1955, 128–130. jegyzet.

<sup>65</sup> Az *ignorantia facti* kérdésében: i. m. 44. old., 3. jegyzet; a szerzetesi *notum* különböző formáinak megkülönböztetéséről: uo. 56. old., 6. jegyzet.

<sup>66</sup> Lottin, 1931, az elemzés: 20–21. old., a szöveg: 109–111. old.

a *Sententia-kommentár* egy, a *regnum* és *sacerdotium* kapcsolatáról szóló passzusa<sup>67</sup> és egy huguccioi *Decretum*-glossza (D. 96,6 *Cum ad verum*) között tételezett föl rokonságot, de szövegszerű párhuzamról ez esetben sincs szó, a kánonjogi álláspont átvétele szerinte is közvetítéssel történt<sup>68</sup>.

Tekintsük át aközvetítés lehetséges példaként a Huguccio által fentebb értelmezett *Decretum* helyek interpretációját a Tamás számára leginkább mérvadó egyik kánonjogásznál, egykori rendfőnöknél; Bernardus de Bottone *Liber Extra* glosszái itt értelemszerűen kiesnek vizsgálatunkból, frater Raymundus glosszáinak vizsgálatát pedig roppant szűk körű korabeli ismertségük miatt<sup>69</sup>, valamint nyomtatott kiadás hiányában mellőzzük. Johannes Teutonicus személyében e rövid vizsgálat alapján nem lelhetjük föl a huguccioi formula közvetítőjét: Sem a *Si duo forte*, sem a *Si papa* kezdetű *Decretum* szakaszok értelmezésekor nem alkalmazza szó szerint pisai elődje formuláját (bár az utóbbi esetben említi, hogy *scandalizatur Ecclesia*, ha a pápa felelősségre vonása elmaradna)<sup>70</sup>. A kérdés módszeres, az említett szerzők írásait szélesebb körben vizsgáló kutatást követel meg, mely esetleg a keresett formula nyomára vezethet. Ez utóbbi, a jelen dolgozat kereteit meghaladó áttekintés kiindulópontjául szolgálhat a formula fentebb nem említett tamási használati témaköreinek visszakeresése a közvetítőkül föltételezhető kánonjogászok szöveganyagában<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup> *Scriptum super libros Sententiarum* II,44,2 exp.

<sup>68</sup> Eschmann, I.Th. OP, St. Thomas Aquinas on the Two Powers, *Mediaeval Studies* (1958), 177–205. old., küll. 184–185. old. A Huguccio és Tamás közti közvetítőként a szerző – a vizsgált kérdést illetően – a *Summa fratris Alexandrit* jelölte meg. Cikkének alaptételét – miszerint a két hatalom kapcsolatáról a *Sententia-kommentárban* és a *De Regno* ban megfogalmazott megoldások ellentétesek lennének egymással, és ez bizonyosságul szolgálna az utóbbi inautenticitására – azóta kielégítően cáfolta Leonard Boyle OP, aki azonban az esetleges Huguccio–Tamás kapcsolatra bírálatában nem tért ki. Írásának leginkább hozzáférhető kiadása: Boyle, L.E., *The De Regno and the Two Powers, Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law 1200–1400* (London, 1981), XIII.

<sup>69</sup> Kuttner, 1937, 442 old. csak két fennmaradt kódexet regisztrál.

<sup>70</sup> A *Si papa*-hoz írt glosszája: Tierney, 1955, 251–251 old., szövegbeli értelmezése: 65. old. (Johannes Teutonicus álláspontja Huguccioénál jóval szélesebb körben teszi lehetővé az egyházfő felelősségrevonását). Az idézet forrása nála: *Decretum Gratiani ... una cum glossis* (Pariis, 1601), a *Si papa* glosszája: coll. 242.; a *Si duo forte* glosszája: coll. 477–478. Johannes Teutonicus itt lényegében a huguccioihoz hasonló megoldást ad.

<sup>71</sup> A *propter vitandum scandalum/periculum* formula bő félszáz egyéb tamási használata a következő főbb témaköröknél csoportosítható: Indokul, szolgálhat – először is – ez az érv a (keresztény) emberi viselkedés normális rendjétől való alkalmi eltérésre, így igazolja, miért tartották be egyes keresztények a számukra érvényét veszített zsidó *praecepta caeremonialia* előírásait (*Scriptum super libros Sententiarum* IV,1,2,5/c ag2, valamint uo. co, *Summa Theologiae* II–II 10,11 sc, *Super ad Galatas* 2,3 és 5,1), miért elfogadható a jogos tulajdonról, sőt az Egyház jogairól történő lemondás (*Scriptum super libros Sententiarum* IV,38,2,4/c co, valamint uo. ra7, *Summa Theologiae* II–II 10,10 co és uo. 43,8 ag 1 és 5,

Most, hogy ismertettük a közvetlen átvétel ellen szóló általános történeti érveket, melyek szerint Huguccio nem tölt be kitüntetett szerepet Aquinói Szent Tamás kánonjogi forrásai között, s az esetleges közvetítők szelektív áttekintése hasonló eredményre jutott, fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy mindazonáltal nem kizárt: Tamás e híres kánonjogász idézett megjegyzéseit ismerve emelte be saját, az ellenállási joggal kapcsolatos eszmefuttatásába a *propter vitandum scandalum/periculum* fordulatot. Huguccio maga – legalább egy ízben – világi politikai kontextusban is használta azt a *Si papa* kezdetű *Decretum* beli szakaszt, amellyel kapcsolatban a fönti formulát használta<sup>72</sup>. Ennél szorosabb filológiai kapcsolat lehetőségét jelzi Tamás *Sententia-kommentárjának* azon szöveghelye, ahol – hasonlóan Hugucciohoz – az egyházi előjárók büntethetőségének korlátozásáról szólva alkalmazta szerzőnk a *propter vitandum scandalum/periculum* formulát<sup>73</sup>.

Ez utóbbi esetleges hugucciói eredetével és közvetett vagy közvetlen hagyományozódásával kapcsolatban így csak fokozott óvatossággal fogalmazhatunk: a szövegszerű párhuzam tény, mely azonban szisztematikusabb vizsgálatot kíván. Szinte teljesen biztosak lehetünk viszont abban, hogy az ellenállás lehetőségét témájául választó tamási érvelés e formulával kifejezett változatának egyik legkorábbi átvételével találkozunk a szintén domonkos és a Tamás halála utáni

---

*Super evangelium Matthei* 15,1; az utóbbi példák az adógaras közismert újszövetségi jelenetét említik), mivel indokolható általában a megengedett dolgoktól történő tartózkodás (*Super ad Romanos* 14,3); megmagyarázza – másodszor – a bűnök és a szentségek kezelésének egyes sajátosságok részletszabályait, így többek között azt, hogy miért tanácsos a gyanúsítottaktól megtagadni az oltáriszentséget és a papi szentséget (*Scriptum super libros Sententiarum* IV,9,1,5/b sc 1 és uo. IV,14,1,5/a ra3; mindkét helyzetben a gondot – hasonlóan tkp. a zsidók esetéhez – a *populus* megbotránkozása okozza), miért ajánlatos az *occultatio peccati* általában (*Scriptum super libros Sententiarum* IV,16,4,1/a ra2, uo. IV,21,3,2 co, és uo. IV,38,2,4/a ag2), valamint speciálisan az egyházi előjárók esetében (*Scriptum super libros Sententiarum* IV,46,2,2/b ra5; vö. 73. jegyz.); végül pedig – harmadszor – előfordul bizonyos helyzetekben, hogy még ez az érv sem indokolhatja az igazságtól való eltérést (*Scriptum super libros Sententiarum* IV,9,1,5/a ag2, uo. IV,38,2,4/a co1 és ra2, valamint uo. IV,38,2,4/c co, *Summa Theologiae* III,72,11 ad 1, uo. III,80,6 ad 1, *Quaestiones de quodlibet* X,6,1 ad 3, *Super evangelium Matthei* 15,1).

<sup>72</sup> Az *Alius* itemhez (C. 15,6,3) írt glosszájában párhuzamos tekintélyként említi ezt a szakaszt arra az esetre vonatkozólag, mely szerint a választófejedelmek *propter defectum iudicis* pápai hozzájárulás nélkül is letehetik a császárt. L. Catalano, G., *Impero, regni e sacerdozio nel pensiero di Uguccione da Pisa* (Milano, 1959), 77–78. old. (az idézet forrása: Bayerische Staatsbibliothek, München, 10247 fol. 187v).

<sup>73</sup> *Scriptum super libros Sententiarum* IV,46,2,2/b ra5: „Aaron autem punitus fuit, quamvis non poena manifesta, sicut et populus, in signum quod praelati non debent puniri manifeste, sed occulte *propter scandalum vitandum*.” Ind. Thom. T. I. 664. old. Érdekes, hogy Tamás ekkor még nem használta ezt az érvet politikai tárgyú érveléseiben. Vö. 71. jegyzet.

évtizedekben működött Nicolas de Gorran (†1295) egy, Philippe Buc által a közelmúltban publikált szövegében, az „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré...” kezdetű közismert szentírási vershez (Máté 22,21) írt glosszájában:

„Erre azt kell mondanunk, hogy a hatalomnak, legyen az akár lelki, mely a lelki dolgokra terjed ki, akár világi, mely az evilágiakra, két fajtája van: az egyik a bitorolt hatalom, mely nem ad valódi felhatalmazást, és ennek nem tartozunk engedelmességgel, hacsak nem valamely nagyobb rossz elkerülése végett; a másik fajtája a törvényes hatalom, mely valódi felhatalmazást ad, s ennek engedelmes-séggel tartozunk, a hatalom fajtája és mértéke szerint, nevezetesen a világinak az evilági dolgokban, mivel fölöttük bír érvényességgel, a lelkiné pedig a lelkiek terén.”<sup>74</sup>

Az Aquinói Szent Tamás utolsó párizsi korszakában megjelenő, egyes esetekben a *propter vitandum scandalum/periculum* formulával, máshol anélkül megfogalmazott „mérséklő érvelés” a *Sententia-kommentár* korábbi, az ellenállás törvényes lehetőségeit tárgyaló soraihoz képest lényeges változást jelez. Nem lehetetlen, hogy igaza van Michel Senellart-nak, aki közelmúltban megjelent könyvében – kizárólag a *De Regno* főttebb idézett megoldását tárgyalva – a középkori politikai diskurzus fordulataként értékeli ezt a tamási érvet, amely – szerinte – közelebb áll Machiavelli, mint a Tamás-kortárs Vincent de Beauvais OP (†1264) gondolkodásához<sup>75</sup>. Ez a zsarnoki kormányzat elleni lázadás célszerűségét firtató

---

<sup>74</sup> „Ad hoc dicendum quod potestas sive spiritualis que est in spiritualibus sive secularis que est in temporalibus, duplex est, quedam potestas usurpata que non prestat auctoritatem, et huic non tenemur obedire nisi propter maius malum vitandum, quedam legitima que prestat auctoritatem, et huic tenemur obedire, secundum modum et mensuram potestatis, seculari scilicet in temporalibus quibus preest, spirituali in spiritualibus.” Buc, 1994, 306. old. 199 jegyzet (forrása: Bibliothèque Nationale, Paris lat. 14264 fol. 242va). Az idézet a *Summa Theologiae* II–II 104,6 resp. ad 3 pontos átvételének tűnik. Vö. a 37. jegyzethez tartozó szakaszt a főszövegben. A formula tamási használatával rokon pár évtizeddel későbbi példa: Augustinus Triumphus (de Ancona) OESA (†1328), *Summa de potestate ecclesiastica* 45,2: „Quare autem ecclesia non utitur temporalium administratione nisi in partibus Italiae mediante quem elegit, et non in aliis regnis quae sunt in occidentali imperio? Hoc est non propter carentiam auctoritatis, sed propter nutriendum in suis filiis vinculum pacis et unitatis, quia ex quo imperium fuit divisum et a diversis partibus diversimode et tyrannice usurpatum, ecclesia propter vitandum scandalum et schisma temporalium administrationem in regnis illis dimisit.” L. Wilks, M., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages* (Cambridge, 1963), 439. old., 2. jegyzet (az idézet forrása a mű 1584-es római kiadásának 248. oldalán található). Augustinus Triumphus használta ugyanakkor – forrás megjelölése nélkül – a *Si duo forte* huguccioi megoldását is. L. uo. 510. old. (*Summa de potestate ecclesiastica* 2,4; az idézet forrása az említett kiadás 22. oldalán található). Wilks könyvében találhatunk egyéb példákat is a formula XIV. századi használatára. Vö. uo. 319. old., 4. jegyzet, valamint a 485. old., 2. jegyzet.

<sup>75</sup> Senellart, M., *Les arts du gouverner. Du regimen médiéval au concept du gouvernement*



megjegyzés nem kapcsolódik össze sem minden esetben, sem logikailag szükségszerűen az intézményes hatalmi ellensúly szerzőnkél nagyjából ugyanezen periódusban föltűnt ötletével; pontosan illeszkedik ugyanakkor ahhoz a – Tamás politikai tárgyú megjegyzéseiben állandóan jelenlevő, s így a *Sententia-kommentárban* is tettenérhető – tendenciához, mely a politikai közösség nyugalmit, belső koherenciáját, a kormányzók és kormányzottak közti béke fönntartását tekintette alapértékeknek<sup>76</sup>. Az utóbbi érvényesülhetett Tamásnál a *regimen mixtum* rendszerében<sup>77</sup>, de anélkül is<sup>78</sup>. Ott ahol az előbbinek megfelelően a „mérséklő érvelés” és az intézményes kontroll összekapcsolódott Tamásnál, ez a megoldás kétségtől adekvátabb volt a *Sententia-kommentár* anarchikus lázadást jóváhagyó passzusánál. A változásban ugyanakkor sajátos ökonómiát érhetünk tetten: az intézményes megoldás hiánya és az egyéni bosszúállás összekapcsolódását az előbbi felvetése és az utóbbi lehetőségének egyidejű beszűkülése változtatta fel Aquinói Szent Tamásnál.

---

(Paris, 1995), 169–176. old., az egész Tamás-fejezet: 158–197. old.

<sup>76</sup> Ezért tűzi ki az evilági törvényhozás céljául a politikai közösségen belüli *amicitia* létesítését (*Sententia libri Politicorum* II,3). „Omnis enim communiter putamus quod amicitia sit maximum bonum in civitatibus; quia si sit amicitia inter cives minime facient seditiones, et ad hoc intendunt omnes leges ad hoc tendunt ut sit amicitia inter omnes cives.” ed. Leonina T. XLVIII (Róma, 1971), A 128. old. Vö. *Summa Theologiae* I–II. 99,1 resp. ad 2, uo. I–II. 99,2 resp.

<sup>77</sup> *Summa Theologiae* I–II 105,1 resp.: „Respondeo dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi”, uo. 502. old. Vö. *Sententia libri Politicorum* II,7: „Dicit ergo primo quod quidam dicunt quod optimum regimen civitatis est quod est quasi commixtum ex omnibus predictis regiminibus. Et huius ratio est quia unum regimen temperatur ex ammixtione alterius; et minus datur seditionis materia si omnes habeant partem in principatu civitatis, puta si in aliquo dominetur populus, in aliquo potentes, in aliquo rex.” ed. Leonina T. XLVIII (Róma, 1971), A145. old. Tamás itt kifejtett álláspontja – az első mondat kivételével – a Moerbeke-szöveg önálló értelmezése. Vö. uo. A144. old. A *quidam dicunt* kitétel ugyan általában arra utal, hogy nem a szerző által osztott véleménnyel állunk szemben, de a *Summa Theologiae* itt idézett szakasza alapján ez a szöveghely mégis a tamási álláspont adekvát megfogalmazásának tűnik.

<sup>78</sup> *De Regno* I,5: „Ex monarchia autem, si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum quando corrumpitur. Dissensio enim que plerumque sequitur ex regimine plurium contrariatur bono pacis, quod est precipuum in multitudine sociali; quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur.” I. m. 454. old.

## RÉSUMÉ

### *Thomas d'Aquin sur le droit de résistance*

Le Docteur Angélique énonce successivement deux différentes opinions en cette question. D'abord, dans son Commentaire sur les sentences il accorde une possibilité relativement large à la résistance contre le tyran, en en tribuant le droit à un sujet quelconque. Plus tard, il réstreint le droit de résistance, en soulignant les conséquences désavantageuses de l'emploi de la violence. Ayant réfuté les tentatives faites pour mettre en accord ces deux groupes

des remarques, l'auteur de l'article affirme que cette modification chez saint Thomas s'insère dans une tendance caractérisée par l'insistance plus en plus marquante sur la stabilité politique et sur la paix sociale. En outre, l'auteur met en lumière un parallélisme textuel entre la formulation de l'opinion modifiée de Thomas d'Aquin et quelques énoncés d'Huguccio, canoniste célèbre à l'époque en question, pour démontrer la possibilité d'un emprunt.

## FÖLVILÁGOSODÁS ÉS NEMZETI MEGÚJULÁS A KÁRPÁTALJAI RUSZIN KULTÚRÁBAN\*

FÖLDVÁRI SÁNDOR

Számos eszmétörténeti, ha tetszik, kultúrtipológiai közhely írja le a *fölvilágosodás nyugat- és kelet-európai megjelenési formái közti különbségeket*. Ami talán a legelsőként juthat eszünkbe: amíg Nyugaton a tizennyolcadik századi gondolkodás fókuszában az *egyének* szabadsága áll, a keleti értelmiség számára viszont elsősorban a *nemzetek* szabadsága a központi kérdés. Ha kevésbé politikusan kívánunk fogalmazni, akkor a „szabadság” helyett az „autonómia” szót célszerűbb használnunk: az autonóm lény Keleten a nemzet, Nyugaton az egyén. Ebből adódóan — hogy újabb sztereotípiát említsünk — a fölvilágosodás hatására kibontakozó irodalom és művészet is tükrözi eme két típust: a szentimentalizmus Nyugaton a szerelmet, Keleten a szabadságot helyezi értékrendszerének első helyére. Sejthetjük, hogy a szimplifikáció bizonyos szinten hamisítás. Nehéz viszont a kiindulás gondolkodási sémájában megtalálnunk az esetleges torzítást (mert van benne), hiszen Európa nyugati és keleti feléről általában elmondható (mert nyelvtanilag helyes), hogy a „Nyugat-egyén”, „Kelet-közösség” képlettel írható le az egyik legfontosabb különbség. Hiszen a keleti (ortodox, pravoszláv) egyház teljesen közösségcentrikus, míg a katolikus — protestáns nyugati szellem az egyéni lelkiismeretet közelíti meg. Más példával: a marxizmusnak sem véletlenül fejlődött ki az egyént negligáló kelet-európai formája.

A baj csupán annyi, hogy ez a megközelítés egyszerűen hamis eredményeket hoz. Mert valóban, a marxista ideológia Kelet-Európában talált termékenyebb talajra — csak hogy először Nyugaton jelerít meg, s keleti formáit a bármilyen oldalról közelítő, ámde az objektivitásra igényt tartó vizsgálat meg kell, hogy különböztesse a nyugat-európai marxista gondolkodóktól. Előző példánk, az egyházak esete pedig azt mutatja, hogy a keleti kereszténység hívebben őrzi a bizánci örökséget, azaz ma is az akkori egyházatyák teológiájának alapján gondolkodik, míg a nyugati szellemnek az újkorban már, a *polgári lelkiismereti*

---

\* A szerző köszönetét fejezi ki a *Pro Renovanda Cultura Hungariae Dunatájai Népek Kutatása Szakalapítványnak*, amiért a *Lutskay Mihály életművét bemutató monográfiája* elkészültét anyagilag támogatta. — Köszönetilleti a magyar-osztrák *Európa Intézetet*, amiért a szerző budapesti kutatásaihoz a kedvező feltételeket biztosította. — Az itt közölt tanulmány a monográfia elvi szempontjait, megközelítési módjait mutatja be.

*erkölcs korában*, sokkal jobban megfelel a protestáns gondolkodás, vagy akár a (szintén és többször megújult – megreformált) katolikus szellemiség. Értelmetlen az a kérdés, miért nem volt Keleten reformáció. A keleti kereszténységben skolasztika sem volt. A keleti kereszténységben nem voltak meg az újkori vallásosságot megelőző fejlődési stádiumok: ha megjelent is ezekből valami – például a XVII. század első felében a Szimeon Polockij által szervezett Szláv – Görög – Latin Akadémiában –, ez importált nyugati termék maradt, a keletiek számára idegen és talajtalan. Amikor a péteri reformok és ezzel karöltve a nyugati racionalista szellem gyökeresen átalakította Oroszországot, másfél évszázados küzdelem indult meg a tradicionális gondolkodás- és életmód, illetve a nyugati kultúra között. Az utóbbiról, minden áldása mellett, az is megállapítható, hogy a belső fejlődést bizonyító gyökereket nélkülözte. Ez közismert tény, amelynek a konstatálása nem értékeli, nem minősíti sem a keleti tradicionalitást, sem a nyugati kultúrát. Jellemző, és témánk szempontjából nem érdektelen emlékeztetnünk rá, milyen döntő lépés volt az egyházszervezet uralkodói vaskézzelel való átalakítása, amelyben az a Feofan Prokopovics játszotta a kulcsszerepet, akit Nagy Péter mint az ukrán egyház Rómában tanult, nyugati szellemmel átítatott, modernizáló teológusát fedezett föl Kijevben.<sup>1</sup> – Ha Közép-Európa keleti felét vesszük szemügyre, akkor azonban nem ilyen éles a szembenállás, és a bevezetőben hamis közhelyként említett kijelentéseket még több joggal nevezhetjük azoknak.

Való igaz, hogy a hangsúly – a tizennyolcadik századnál ill. a tizenkilencedik első felében – Kelet felé egyre inkább a nemzetre tevődik. Ámde a polgári nemzet fogalma éppenséggel Nyugaton jelenik meg, például Diderot-nál a „haza” és a „nemzet” fogalmainak meghatározásában. Továbbá: egyéni és közösségi autonómia szembeállítása sem indokolt. A Petőfitől kölcsönzött közhely egyébként is már a romantika gondolkodása, és nemcsak a kelet-európai irodalmakban, hanem a nyugatiakban is föllelhető. Sőt, éppen annak a Byron-nak, illetve Shelleynek a költészetében, akiket Petőfi saját elődeiként tisztelt. Korábban pedig, az érzékenység költészetében vitathatatlanul megjelenik az autonóm, érző, vágyakozó, lelki folyamatait vállaló egyén a nemzet sorsát egyébként igencsak szívükön viselő költőknél: Bessenyeitől Kármánig, hogy magyar példákat említsünk. Amíg a *Fanni hagyományai* az egyénre fókuszálva reprezentálja a Nyugatról indult érzékenység irodalmát, *A nemzet csinosodása* viszont jellegzetesen magyar, kelet-európai mű. Ugyanaz a Kármán József reflektál korának legégetőbb magyar problémáira – ettől még a *Fanni*ban jelentkező stílusirány egyáltalán nem válik speciálisan magyarrá. Ugyan mely logikai bukfenc

---

<sup>1</sup> Feofan Prokopovics, az új kultúra és egyház kérdéseiről: Cracraft, James: *The Church Reform of Peter the Great*, London–Stanford 1971; Rothe, Hans: *Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert*, Düsseldorf 1984; Horak, Stephen M.: „The Kijev Academy: A Bridge to Europe in the Seventeenth Century”, *East European Quarterly* 2 (1968), 2, 117 skk. o.

eredményezhetné, hogyha történetesen *nem* írta volna meg a *Fannit*, akkor csupán *A nemzet csinosodása* okán valamiféle nemzeti szentimentalizmus, magyar érzékenység irodalmi képviselőjének tituláljuk a szerzőt? Nyilván egymástól különböző aspektusokat kevernénk egybe.

Ami pedig a fölvilágosodást, vagyis az emberiség „nagykorúvá válását” (Kant) illeti, azt nem lehet szimplifikáció nélkül egyénközpontúra és nemzetközpontúra bontani. *Autonóm közösség csakis autonóm individuumokból állhat, nagykorú nemzetet kizárólag nagykorú egyének (polgárok) alkothatnak.* Nem kelet-európai lelemény tehát a közösség „nagykorúsága”, mint ahogyan a „nemzet” eszméje sem Herdernél jelenik meg, jóllehet nála kap sajátos hangsúlyt. Sajátos történelmi helyzetből adódó speciálisan kelet-európai problémák ugyan leköthetik az adott térség értelmiségének figyelmét, ám ettől teljesen különböző kérdés, hogy a szóban forgó értelmiség a fölvilágosodást képviseli-e, és milyen mértékben. — A fölvilágosodás alapvető kategóriája tehát az *autonómia*. Ez Európa keleti felére is igaz. Akkor és csak akkor beszélhetünk fölvilágosodásról, ha ennek képviselői eljutnak az autonóm gondolkodású egyénhez (polgárhoz). Ám lehet a nemzeti kultúrát fejleszteni más eszmei alapokon is. Az etnikai identifikáció megvalósulhat például vallási alapokon (mint éppen az általunk alább vizsgálandó példában). Lehet a „nemzeti megújulás” szellemében gondolkodni, ugyanakkor a vallási vagy éppen a morális tolerancia terén figyelmen kívül hagyni (kiskorúságban tartani) az egyént. Morális tolerancián érve, hogy *Fanni* szívének pontosan annyi — vagy több — tisztelettel adózzunk, mint a *nemzet csinosodásának*.

Ezt a distinkciót a kárpátaljai ruszin kultúra és az európai fölvilágosodás kapcsolatának fölvázolásához kellett megtennünk. A fölvilágosodás közép- és kelet-európai formájának kérdése egyébként vitatott, s a vitairodalom tengernyi anyagát itt nem kívánjuk növelni. A címben jelzett kárpátaljai — alapvetően görög katolikus vallású — etnikum ez ideig kevés figyelmet kapott a komparatív kultúrtörténet részéről. Így szükséges, hogy a hiány fölszámolásához néhány gondolattal hozzájáruljunk. A kárpátisztikai irodalom ugyanakkor kevés figyelmet fordított a kultúrtörténeti fogalmak szabatos használatára. Kettős tehát a földadat: bevonni a komparatív diszciplínák körébe a kárpátaljai ruszin kultúra vizsgálatát, a másik irányból pedig fölfrissíteni a kárpátisztikát a komparatív szemléletmóddal, a kultúraelméleti és -történeti diszciplínák (az antropológiától a történettudományon át egészen a filozófiáig) szempontjaival.<sup>2</sup>

\*\*\*

---

<sup>2</sup> A Kárpátaljához nyelvileg és földrajzilag legközelebb álló Ukrajna kultúrájában a keleti és a nyugati szféra találkozásáról ill. ütközéseiről: Winter, Eduard: *Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine 955–1939*, Leipzig 1942, az itt tárgyalt korszakról: 105–137. o. — Kultúrtipológiai megközelítése: Földvári Sándor: „Európa kultúrkörei és az algebrai

A kárpátaljai kulturális régió sajátos fejlődési viszonyai szükségessé teszik annak a kérdésnek fölvetését: létezett-e kárpátaljai fölvilágosodás egyáltalán, s ha igen, milyen értelemben? Beszélhetünk-e a francia hatást tükröző magyar fölvilágosodáshoz, vagy pedig a német mintát követő cseh fölvilágosodáshoz hasonló jelenségekről? Talán egyikről sem, és Kárpátalján a fölvilágosodás helyett annak a kelet-európai kultúrákban tapasztalt kísérőjelenségével, a nemzeti megújulással találkozunk – mint a velünk rokon észt nép történetében (*ärkamise aeg*), vagy a kárpátaljai ruszinok legközelebbi rokona, az ukrán nép történetében (*narodne vidrodzsennya*). Inkább az utóbbi kérdésre felelhetünk igennel, jóllehet a tizenkilencedik század elején a kárpátaljai kultúrában nemcsak a fölvilágosodás kori filológia, jelesül a cseh Josef Dobrovský hatására jelentkező nyelvészet, hanem az immanens kozmológia, a természetből kiinduló, racionális világmagyarázat is jelentkezik. Az előbbi LutsKay Mihály, az utóbbi Dohovics Bazil munkáiban. Minthogy az utóbbi még a tizenkilencedik század huszas éveiben is értetlenül áll a newtoni fizika előtt, nem tudja megkülönböztetni a sebességet a gyorsulástól, a fölvilágosodásnak a LutsKay és Dohovics nemzedékében jelentkező hatását nem szabad túlbecsülnünk. Az objektív értékeléshez ugyanakkor szemügyre kell vennünk a kárpátaljai régió korábbi fejlődését is.

Nem föladatunk, hogy dolgozatunk keretei között a fölvilágosodás kelet-európai formáit áttekintsük. Sőt, még azon alapművek legfontosabbjait sem sorolhatjuk föl, amelyek a fogalom értelmezésével foglalkoznak, mivel ez – akár lábjegyzetekben is – irreális. Ám, a teljességre nem törekedve, kiemelünk néhány munkát, amelyet különösen termékenyítő hatással forgathattunk. A cseh fölvilágosodást illetően Richard Pražák a többi kelet-európai nép kultúrtörténetében is hasznosítható megközelítése volt számunkra gyümölcsöző. Több tényező között azért is, mivel a kárpátaljai ruszin kultúrára – a magyar mellett – a cseh hatott leginkább. (Amint alább látni fogjuk, a cseh aufklärista filológus, Josef Dobrovský tanítványa-in és követőin, így LutsKayn és Fogarasyn keresztül.) Előljáróban két megjegyzést kívánunk fűzni a pražáki gondolatokhoz.<sup>3</sup>

A szerző megkülönbözteti a fölvilágosodás három típusát, úgymint a *voltaire-i*, a *rousseau-i* és a *muratoriánus fölvilágosodást*. Ez utóbbi fogalmat az egyházi értelmiség által meghatározott, elsősorban katolikus gondolkodású, ámde a reformkatolicizmus szellemében fogant eszmeiség jelölésére használja. A kétségkívül rokonszenves logikájú fölosztást két főntartással fogadhatjuk a jelen

---

struktúrák izomorfizmusa”, *Magyar Filozófiai Szemle* 37 (1993), 3–4, 397–402. o. A dolgozathoz irodalomjegyzék az angol változatban: „The cultural spheres of Europe and the isomorphism of algebraic structures”, in Pusztay János (ed.): *Das sprachliche Bild der Bernsteinstraße-Region*, Szombathely 1994, 9–17. o.

<sup>3</sup> Pražák, Richard: *Cseh–magyar párhuzamok*, Bp. 1991, kül. 17–69. o. illetve a rendkívül gazdag jegyzetapparátus. – Uő.: *Česko–maďarské kulturní vztahy od osvícenství do roku 1848*, Brno 1994.

dolgozat keretein belül. Az egyik a fogalom tartalmában rejlő ellentmondás. Véleményem szerint a fölvilágosodás *per definitionem* különbözik mindennemű vallási eszmevilágtól. A Lodovico Muratori nevével fémjelzett illetve a XVII – XVIII. században kibontakozó többi modernizáló katolikus eszmeáramlatot nem tarthatjuk a fölvilágosodás válfajainak. Helyesebb, mert szabatosabb a bevált „reformkatolicizmus” elnevezés. Bármely katolikus szellemi irányzat lehet reformcélzatú – de egyetlen katolikus irányzat sem lehet a fölvilágosodás követője. Még akkor sem, ha valamely gondolkodó reverendába-öltözöttén alkot a fölvilágosodás jegyeit magán viselő eszmerendszert, hiszen a gondolatot fogjuk ez esetben a fölvilágosodás reprezentánsának tartani, nem pedig a reverendát.

A kritikával illetett kifejezést azért sem tarthatjuk szerencsésnek, mert nem eléggé neutrális ahhoz, hogy exakt logikai gondolatsor visszaadásában, szaktudományi vagy filozófiai érvelés teljesen emóciómentes leírásában fölhasználható legyen. A „muratoriánus fölvilágosodás” önmagában ellentmondó terminusa mintha sugallná, hogy a fölvilágosodás valamiféle „pozitív”, „haladó”, vagy más hasonló jelenség, így tehát a reformkatolicizmust is – amely az egyházon belüli haladó, előremutató stb. jelenség – ennek válfajaként kellene föltüntetnünk. Csakhogy ez a szóhasználat rossz beidegződéseket idéz föl. Arnit exakt, neutrális terminológiával szükséges kifejeznünk, azt jól tükrözi a „reformkatolicizmus” kifejezés: reform, előrelépés, határozottan katolikus szellemiségben.

Pražák természetesen egy meghatározott koncepcióba illesztve használja „a felvilágosodás muratoriusi típusa” terminust. Idézzük megfogalmazását:<sup>4</sup> „A felvilágosodás olyan általános eszmei, politikai és filozófiai áramlatként jelentkezett, amely az alapvető társadalmi átalakulások szükségességére reagálva domináns szerephez jutott a 18. századi Európában, ugyanakkor a 17–18. századi tudomány nagyarányú fejlődésének eszmei ösztönzőjeként – az új ipari társadalom genezisével összefüggésben – a természet- és társadalomtudományok rendkívüli fejlődéséhez vezetett.” Vagyis oly mértékben tágitja ki a fölvilágosodás fogalmát, hogy abba így nemcsak a katolikus reformgondolatok férnek bele, hanem például a matematikai analízis megszületése, vagy az oxigén fölfedezése is. Ha mindenképpen utalni kívánunk a reformkatolicizmus és a fölvilágosodás összefüggéseire, akkor szerencsésebbnek mutatkozik az előfelvilágosodás terminus használata, mint tette azt éppen az olasz eszmetörténet kapcsán Sárközy Péter a Debrecenben 1995 márciusában rendezett fölvilágosodás-konferencián.<sup>5</sup>

Ez tehát egyik főntartásunk a „muratoriánus felvilágosodás” fogalmával kapcsolatban. A másik a kárpátaljai eszmetörténet fejlődési körülményeiből adódik. Állt-e, állhatott-e a tizennyolcadik században a kárpátaljai fejlődés azon

---

<sup>4</sup> Pražák: *Cseh–magyar...*, 33. o.

<sup>5</sup> Sárközy Péter: „Katolikus előfelvilágosodás Itáliában és Magyarországon”, in Bitskey István–Debreczeni Attila (szerk.): *A Felvilágosodás fordulata a magyar irodalomban*, sajtó alatt.

a színvonalon, hogy muratoriánus vagy más reformkatolicizmussal találkozunk? Igaz, éppen a tizennyolcadik század utolsó harmadában ismerkedhetnek meg az egri papnevelő szeminárium kárpátaljai hallgatói a katolikus egyházon belüli modernebb tanokkal. LutsKay Mihály, a kárpátaljai megújulás központi alakja Itáliában, Luccában ismerkedik – Bécs után – a nyugat-európai katolikus (és világi) gondolkodás műveivel, a luccai nagyhercegi könyvtárban, 1829-ben. A kérdés ez: milyen mértékben ismerhette meg a kárpátaljai értelmiség a reformkatolicizmust, milyen módon és időben találkozott vele, és nem utolsósorban: inspirálta-e önálló gondolkodásra, önálló művekre a kárpátaljai ruszin gondolkodókat ez a nyugati hatás? – Lényeges, hogy a katolikus gondolkodáson belüli modernebb áramlatok érintőleges ismeretét ne kiáltsuk ki a fölvilágosodás kárpátaljai formájának. Hiszen az Egerben tanuló görög katolikus papnövendékek számára még az érintőleges ismerkedés is hatalmas előrelépés volt.

Van Pražáknak egy másik alapvető gondolata, amelyet jobban ki is fejt, és ez a *nemzeti megújulás* korszakot-kijelölő fogalma. *Nemzeti megújulás* nak nevezi a magyar kultúra nálunk fölvilágosodás és reformkor néven emlegetett korszakait, a cseh kultúrtörténet mintájára. Szokatlansága ellenére is megnyerő terminológia, már csak szabatosága miatt is. Hiszen a fölvilágosodás eszmetörténeti, a reformkor politikatörténeti fogalom; az irodalomban használt megfelelőinek esetében pedig a fölvilágosodás eszmetörténeti, a romantika stílustörténeti fogalom. Igaz, más a magyar és más a cseh művelődéstörténet periodizációja. A *nemzeti megújulás* korszakát mégis kijelölhetjük, mert egyetlen kategóriával kifejezi az 1848-ig tartó folyamatok lényegét. Ezt Pražák magyar recensei is méltatták.<sup>6</sup> Számunkra Kárpátalja művelődéstörténete a fontos, amiben a cseh mintára, magyar vonatkozásban terminológiát újító Pražákhhoz hasonlóan mi is kijelöljük a *nemzeti megújulás* korszakát; amint látni fogjuk, a fölvilágosodásnál sokkal pontosabban és fogalmi zavarok nélkül jellemezve így a *munkácsi egyházmegye föllállításától, tehát 1771-től egészen 1848-ig tartó időszakot*.

A cseh művelődéstörténettel vont párhuzam azt is jelzi, hogy a kárpátaljai ruszin kultúrát sok szál fűzi a (keleti) közép-európai kulturális régióhoz – legalább annyi, mint a kelet-európaihoz. Az utóbbihoz köti elsősorban a nyelv, amelyet többen az ukrán dialektusának tekintenek, bár a „kárpátukrán” terminus használata nem volt mentes politikai tartalomtól sem (ugyanakkor a szó politikai felhangja nem változtat semmit sem azon, hogy a „kárpátukrán” terminus használata nyelvészetiileg jogos-e vagy sem). Köti, vagy inkább rokonítja az ukrán kultúrához a kárpátaljai ruszinokat a görög katolikus egyház is. Bár 1646 után, éppen a kárpátaljai görög katolikus egyház létrejöttével, fokozatosan, de határozottan megszűntek a Keletre irányuló kapcsolatok, s a régió értelmisége nyugati műveltségű lett. Kárpátalja tehát arra is példa, hogy az úgynevezett kelet-

---

<sup>6</sup> Niederhauser Emil: „Pražák: Česko-maďarské...” [recenzió], *Századok* 129 (1995), 482–483. o.



közép-európai régió ún. közép-európai jellegű, fejlődésükben ugyanakkor kelet-európai vonásokat is hordozó alkotóelemekből áll. Nem kívánunk itt ezzel – az ugyancsak vitatott és terjedelmes irodalommal rendelkező – kérdéssel bővebben foglalkozni; a magyar szerzők közül Kelet-Európa megközelítésében mindenekelőtt Bojtár Endre,<sup>7</sup> a nemzeti megújulás irodalmi sajátosságaira vonatkozólag pedig Fried István munkáit emeljük ki.<sup>8</sup>

\* \* \*

Amikor kárpátaljai kultúráról beszélünk, egyrészt a ruszin (régőbbi terminológiával kárpátukrán) etnikum kultúráját értjük a fogalom tartalmán, másrészt a munkácsi görög katolikus egyházmegye illetve az 1816-ban belőle kivált eperjesi egyházmegye kultúrtörténetében gondolkodunk. A munkácsi egyházmegye történetét a tizenharmadik század utolsó harmadáig földolgozó Hodinka Antal is azt vallotta: a ruszin etnikum története teljességgel egybeesik a kárpátaljai görög katolikus egyház történetével, így az etnikum története helyett egyháztörténetet ír.<sup>9</sup> Nem mentes ez a fölfogás a görög katolikus pap Hodinka Román fiának szemléletbeli elfogultságától, aki maga is papnak készült.<sup>10</sup> A kárpátaljai és kelet-felvidéki térség a bennünket érdeklő időszakban magyar és kisebb részben szlovák elemet is fel tud mutatni a görög katolikus népességen belül. (Más vallásúak körében a német elem is figyelmet érdemel.) Dolgozatunk keretei között azonban mi is megmaradunk a ruszin népelem és a görög katolikus egyház determinálta kárpátaljai kultúra fogalmánál, minthogy e kettő – kis eltérések ellenére – fedi egymást.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Bojtár Endre: „The Enlightenment in East-European Literature”, *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungariae* 23 (1977), 3–4, 375–379. o. Uő: „Die Aufklärung in Osteuropa”, *Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungariae* 20 (1978), 3–4, 251–291. o. Uő: „Az ember fejlőd...” A felvilágosodás és a romantika a közép- és kelet-európai irodalmakban, Bp. 1986. Uő: *Kelet-Európa vagy Közép-Európa?*, Bp. 1993.

<sup>8</sup> Fried István: *Kelet- és Közép-Európa között. Irodalmi párhuzamok és szembesítések a kelet-közép-európai irodalmak köréből*, Bp. 1986. Vö. Bojtár Endre: „Egy fel nem kért opponens utólagos véleménye”, *Kortárs* 32 (1988), 3, 149–156. o. Fried István: *Utak és tévutak Kelet-Közép-Európa irodalmaiban*, Bp. 1989. Uő: *Ostmitteleuropäische Studien. Ungarisch-slawisch-österreichische literarische Beziehungen*, Szeged 1994.

<sup>9</sup> Hodinka Antal: *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Bp. 1909. III–IX. o.

<sup>10</sup> Hodinka életművének újraértékelése indult meg a Nyíregyházán 1993. június 12–14-én rendezett Hodinka Antal Emlékkonferencián, l. Udvari István (szerk.): *Hodinka Antal Emlékkönyv*. Nyíregyháza 1993. A konferenciáról: Földvári Sándor: „Hodinka Antal Emlékkonferencia Nyíregyházán”, *Magyar Könyvszemle* 110 (1994), 1, 100–101. o. és *Századok* (127) 1993, 3–4, 598–599. o., valamint *Honismeret* 21 (1993), 6, 74. o.

<sup>11</sup> Kaindl, Richard: *Geschichte der Deutschen in den Karpathenländern*, Gotha 1907/1911. – Winter, Eduard (Hg.): *Die Deutschen in der Slowakei und in Karpathenrußland*, Münster

A görög katolikus, ruszin kultúra szinte kizárólag a papság soraiból kikerülő értelmiség tevékenységének eredménye, s a tizenharmadik században nem lép túl a vallásos irodalom keretein. Nem is várhatunk többet, hiszen az 1646. április 24-én történt *ungvári unió* előtt még lehetősége sem volt az ortodox papságnak arra, hogy a jobbágysorból kiemelkedjék, így iskolázott értelmiség nem jöhetett létre. A ruszin népelem teljességgel azonos volt a jobbágysággal. A görög katolikus egyház létrejötte volt az a társadalmi és kulturális előfeltétel, amely az alapokat jelenthette egy ruszin identitástudatú értelmiség kialakulásához. Bár ez a megállapítás szinte triviálisnak tűnhet, a kérdés kutatásának sajátos körülményei mégis nehezítik elfogadását. A görög katolikus egyházat likvidáló sztalinai politika, illetve a posztstalinista történettudomány nemcsak a művelődéstörténeti értékelést próbálta kisajátítani, hanem a források föltárását is – mégpedig, földrajzi elhelyezkedése miatt, igen sikeresen. (A beregszászi állami levéltárba hurcolt, illetve szétdúlt, megsemmisített korábbi püspöki levéltári anyagok példáját említhetjük.) A politikai körülményeken túl az is kedvezőtlenül hatott, hogy a kárpátisztikával illetőleg a görög katolikus művelődéstörténettel legtöbbször vallási vagy nemzeti vonatkozásban ilyen vagy olyan oldalra valamilyen mértékig nyíltan elkötelezett szerzők foglalkoztak. (Ortodox és/vagy ukrán elfogultsággal, de akadt éppenséggel túlzottan magyar szemléletű is.) Így mindmáig nélkülözzük a monografikus művelődéstörténeti földolgozást. Eseménytörténettel ugyanakkor több terjedelmes monográfia is foglalkozik. A legmegbízhatóbbak éppen a katolikus papi szerzők szintézisei, így az unió eseményeinek legmodernebb és legteljesebb földolgozása, forrásközlésekkel, a jezsuita Michael Lacko eddig négyszer kiadott munkája.<sup>12</sup> A Lacko előtti szakirodalomból mindmáig klasszikus földolgozás a bécsi Szent Barbara-templom parochusának és az ottani görög katolikus szeminárium rektorának, Julian Pelesznek a keleti szlávok megkereszteléséig visszanyúló, és a litván, fehérorosz, illetve ukrán területeken fekvő, azaz Kelet-Európa valamennyi bizánci szertartású katolikus egyházának történetét felölelő hatalmas műve.<sup>13</sup> Éppen a unió időpontjában téved: 1649-re teszi – az ő idejében azonban az unió szakirodalma még nem tudott megegyezésre jutni a pontos dátumot illetően.<sup>14</sup>

---

1926, kül.: 5–17, 36–40, 87–89. o. – Bár a kárpátaljai kultúrkör szélét érinti, komplexitása miatt itt említendő demográfiai földolgozás: Paládi-Kovács Attila: „Ukrán szórványok a 18–19. században a mai Magyarország északkeleti részén”, *Népikultúra – Népi társadalom* 7 (1973), 327–367. o., uő.: „Ukrainische Streusiedlungen in Nordostungarn in 18–19. Jahrhundert”, *Acta Ethnographica* 22 (1973), 371–415. o.

<sup>12</sup> Lacko, Michael: *Unio Užhorodiensis Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*, Romae 1955, <sup>2</sup> 1965. Uő.: „The Union of Užhorod”, *Slovak Studies* VI., *Historica* 4 (1966), 7–190. o. Uő.: „Die Užhoroder Union”, *Ostkirchliche Studien* 8 (1959), 1, 3–30. o.

<sup>13</sup> Pelesz, Julian: *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, Bd. II., Würzburg–Wien 1881, 353–363. o.

<sup>14</sup> Papp György: „Az ungvári unió időpontja”, *Keleti Egyház* 8 (1941), 161–167, 184–188. o.

A magyar szakirodalomban az Országos Levéltár Rákóczi–Aspremont levéltárának addig ismeretlen adatait dolgozza föl Perényi József. Bár ideológiai elkötelezettsége mára elavult, nagyon fontos kiemelnünk – forrásföltárásain túl –, hogy az uniót *nem* tartja nemzetiségellenesnek. (Szemben pl. Arató alább idézett, hasonlóan markáns marxista elkötelezettséggel írt munkáival; sőt, az újabb irodalomból alább idézett Cserbákkal szemben is tárgyilagosabb ebben a kérdésben.) Értékelése ugyanakkor, az unió gazdasági motívumainak *kizárólagosságát* illetően egyoldalú.<sup>15</sup>

Azt a sajátos helyzetet, hogy a korábban semmilyen felsőbb osztállyal nem rendelkező kárpátaljai ruszinság számára a görög katolikus papi réteg jelentette a nemzeti értelmiséget és pótolta minden más (tehát hiányzó polgári, nemesi) réteget, jól jellemzi Eduard Winter, aki szerint ez a papság „eine nationale Hierarchie” volt Kárpátalján.<sup>16</sup> A magyar szakirodalomban – Wintertől függetlenül – hasonló megállapításokat Medve Zoltán tett. Ő nem csak arra hívja föl a figyelmet, hogy az egyházi unió – a korábbi történeti fölfogással ellentétben – nem tekinthető kizárólagosan a papság gazdasági emelkedésének, noha ez is fontos. Hangsúlyozza, hogy a papság emelkedése, a teológiai képzés lehetőségeinek megteremtése azzal is járt, hogy a több esetben akár írástudatlan ortodox jobbágy-papok, a *batyok* helyét fölváltotta *egy képzett papi réteg, amely már föl tudta vállalni a kárpátaljai ruszinság identifikációját biztosítani tudó, művelt értelmiség szerepét*. Ezt az is mutatja, hogy a görög katolikus egyház nagy figyelmet fordít az alsófokú oktatás fejlesztésére is.<sup>17</sup>

Az ungvári unió tehát nemcsak a papság, hanem a rájuk bízott hívek kulturális emelkedését is szolgálta. Az uniót ezzel szemben kizárólagosan a papság emelkedéseként, a klérusnak a néptől való elidegenedéseként, a népi vallásosság és a tradicionális kultúra elsorvasztójaként értékeli Cserbák András.<sup>18</sup> Az ungvári unió 350. évfordulóján Ungvárott 1996. április 21–22-én megrendezésre került

---

Ua. klny: Miskolc 1941.

<sup>15</sup> Perényi József: „A kárpátaljai ukránok egyházi uniójának kezdete a XVII. század közepén”, MTA Nyelv- és Irodalomtud. Oszt. Közl. 12 (1958), 1–4, 179–198. o.

<sup>16</sup> Winter, Eduard: „Die Kämpfe der Ukrainer Oberungarns um eine nationale Hierarchie im Theresianer Zeitalter”, *Kyrios* 11 (1939–40), 129–141. o. Uő: *Frühaufklärung*, Belin 1966, 214–223. o.

<sup>17</sup> Medve Zoltán: „Rol' jazuka v processze sztanovlenyija naciji podkarpatszküh ruszunov”, in Gadányi Károly (szerk.): *III. Nemzetközi Szlavisztikai Napok*, Szombathely 1988, 337–344. o. Uő: „Az unitus egyház helye Kárpátalja művelődésében”, in Bárdos István – Beke Margit (szerk.): *Egyházak a változó világban*, Esztergom 1991, 231–235. o. Uő: „Művelődési törekvések az unitus egyház életében” in Várnagy Elemér (szerk.): *Keresztény Pedagógiai Nyári Egyetem*, Pécs 1992, 87–99. o.

<sup>18</sup> Cserbák András: „A magyar görög katolikus népi vallásosság művelődéstörténeti háttere”, in Tüskés Gábor (szerk.): „Mert ezt Isten hagyta...”, *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*, Bp. 1986, 275–311. o.

nemzetközi egyháztörténeti konferencia előadásainak megjelentetése remélhetőleg közelebb visz majd a kárpátaljai görög katolicizmus tizennyolcadik században betöltött kulturális szerepének tényszerűbb értékeléséhez.

\* \* \*

Az irodalom tehát a vitatott kérdések ellenére megegyezik abban, hogy a vizsgált, etnikai-vallási aspektusban determinálható (mikro)kultúrkör értelmiségét a fölvilágosodás és a nemzeti megújulás szempontjából szóba jöhető korszakban alapvetően a görög katolikus papság alkotta. Minden további elemzés tehát ennek a rétegnek a kultúrájára kell, hogy irányuljon. A témánk tehát így konkretizálható: *milyen eszmétörténeti, tudományos és irodalmi arculata volt ennek a kárpátaljai ruszin, görög katolikus papi értelmiségnek a XVIII–XIX. század fordulóján? Hogyan reagált ez a papi értelmiség a kor eszmeáramlataira?*

Ennek a papi értelmiségnek jellegzetes képviselője Joann Pasztelij, az Egerben tanult kanonok „Lelkipásztor” (Pasztürju dusevntij) c. költeménye, amely akrosztichon formájában rejtje a szerző nevét. Hasonlóan akrosztichon utal Olekszandr Padalszkij szerzőségére az „Ének a világról” (Piszny o szvityi) c., keresztény elmélkedésekből álló költeményében. A kortárs magyar irodalomban jelentkező Ányos Pál, Dayka Gábor vagy Verseghy Ferenc kárpátaljai párhuzamait hiába keressük, még egyetlen szerelmes verset sem találunk.<sup>19</sup>

Így korrekcióra szorul az a vélemény, amelyet a magyar szakirodalomban Udvari István képvisel, aki a tizennyolcadik század végén hosszú évtizedekig működő, nagy formátumú püspököt, Bacsinszky Andrást a kárpátaljai fölvilágosodás képviselőjeként aposztrofálja.<sup>20</sup> Való igaz, Bacsinszky és egyik elődje, Olsavszky Mihály Mánuel igen sokat tett az iskolázott, ruszin öntudatú papi értelmiség, és általában a kárpátaljai művelődésügy érdekében.<sup>21</sup> Olsavszkyról a már említett Pasztelij ódát is írt, akár a nagyobb kelet-európai népek költői abszolutista uralkodóikról a tizennyolcadik században.<sup>22</sup> Ám ez még nem fölvilágosodás! Pontosabbnak, a tényekhez sokkal közelebb állónak tarthatjuk a

---

<sup>19</sup> A jelzett versek szövegét közli Rudlovcsak, Olena: *Poetü Zakarpattyja. Antologija zakarpatoukrajinszkoji poeziji*, Prjasiv [Prešov] 1965. Pasztelij: 124–125, Padalszkij: 92–97, 99. o.

<sup>20</sup> Udvari István: „A ruszin felvilágosodás jeles képviselője, Bacsinszky András püspök”, in *Ruszinok a XVIII. században. Történeti és művelődéstörténeti tanulmányok*, Nyíregyháza 1994, 196–215. o.

<sup>21</sup> Bondar, Andrij–Csuma, Andrij: *Ukrajinszka skola na Zakarpattyi ta Szhidnij Szlovaccsünyi. Isztorücsnűj narűsz. Csaszty I.*, Prešov 1967, 19–35. o. Udvari István: „A ruszin egyházi értelmiség XVIII. századi iskoláztatásáról”, in *Ruszinok...*, 216–220. o.

<sup>22</sup> Pasztelij, Ioann: „Piszny o Jepiszkopi Mihaili Olsavszkom.” Szövegét lásd Rudlovcsák, i. m., 122–123. o.

jelenleg Kanadában működő kárpátaljai egyháztörténész, Olekszander Baran megfogalmazását, aki Bacsinszky püspökkel kapcsolatban a *cerkovne vidrodzsennya*, vagyis „egyházi megújulás, újjászületés” terminust használja.<sup>23</sup> Az ukrán „vidrodzsennya” nem a „fölvilágosodás”, nem az „Aufklärung”, hanem az „újjászületés”, a „Wiedergeburt” megfelelője. A tizennyolcadik századi kárpátaljai fejlődés tehát a korabeli cseh kultúrtörténetből ismert „národní obrození”, „nationale Wiedergeburt” folyamatát előlegzi, ám a fölvilágosodás szekularizált eszmevilágának, természetszemléletének semmi jelét sem találjuk – nem is szólva a kanti értelemben vett fölvilágosodás autonóm, „nagykorú” egyéniségéről. A példaként említett cseh kultúrtörténet is megkülönbözteti az „osvícenství” (=Aufklärung) és az „obrození” (=Wiedergeburt) fogalmát.

Érdeemes megfigyelnünk a több tekintetben hasonló helyzetű és hasonló fejlődési utat követő baltikumai népek példáját is. Említettük az észti nép történelmében „*ärkamise aeg*”, vagyis az „ébredés kora” kifejezéssel jelölt korszakot. Ezt az észti művelődéstörténet megkülönbözteti a fölvilágosodás korától, amellyel bizonyos időbeli átfedésben van. Jelezve ezzel, hogy a fölvilágosodásnak nem formája, Kelet-Európában sem, a nemzeti megújulás, hanem két különböző jelenségről van szó, amelyek között bizonyos kapcsolatok vannak. Az irodalomtörténész Endel Nirknél a „national awakening” mintegy az első fázisát képezi a „national movement” hatalmas korszakának, amely irodalomtörténetileg az önálló észti műirodalom jelentkezésével kezdődik, és a romantika utáni nemzedékkel zárul. Sokkal tágabban értelmezi tehát a nemzeti mozgalom korszakát, semmint hogy az a fölvilágosodással lenne azonos.<sup>24</sup> Beletartozik a nemzeti romantika is – hasonlóan a kultúrtörténész Pražákhhoz, aki, mint említettük, a magyar és a cseh kultúra periodizációjában használ hasonló elven egy nagyívű korszakolást. Hogy Nirk talán túlságosan is kitágítja a „national movement” korszakát, az a könyv keletkezési körülményeiben leli magyarázatát: a szovjet korszakban jelent meg és az 1970-es tallinni Finnugor Kongresszus vendégeire gondolva adták ki angolul az észtek, szinte a „mi is élünk” jelszavával. – Egy párhuzamos példa az akkori „szabad világ” skandináv irodalomtörténésze: Henno Jänes. Igen árnyalt, a probléma lényegét kifejező, pontos terminust használ: „*Volksaufklärung*.” (Igazán sajnálhatjuk, hogy a kifejező német szót nem lehet a magyar nyelv eszközeivel visszaadni.) Ugyanakkor Jänes is megkülönbözteti a nemzeti megújulás korai és késői fázisát: „die frühe Periode und die ältere Periode des nationalen Erwachens” – amelyek közül a korai fázis esik részben a „népies fölvilágosodás”, a *Volksaufklärung* idejére.<sup>25</sup> Találkozunk persze a tömörítésből adódó következtetlenségekkel is: a négy balti irodalom (litván, lett, észt valamint a finn) történetének

<sup>23</sup> Baran, Olekszander: *Jepiszkop Andrij Bacsinszkij i cerkovne vidrodzsennya na Zakarpattyi*, Yorkton/Sask. 1963 (Bibliotheca Logos 33).

<sup>24</sup> Nirk, Endel: *Estonian Literature*, Tallinn 1970, 84–116. o.

<sup>25</sup> Jänes, Henno: *Geschichte der estnischen Literatur*, Stockholm – Uppsala 1965, 25–32. o.

rövid kézikönyvét nyújtó Aleksis Rubulis a fölvilágosodás koráról („the age of Enlightenment”) beszél az észti irodalomban a nemzeti romantikával záródó nagy korszak kapcsán, ugyanakkor a finn irodalommal kapcsolatban ő is a nemzeti ébredés („national awakening”) terminust használja.<sup>26</sup> Bővebb, tehát nem zanzásító kézikönyvek, így például John H. Wuorinen Finnország-története is a hosszabb lélegzetű nemzeti korszakkal dolgozik: „the national movement after 1820”.<sup>27</sup> — A finn fejlődéstől kanyarodjunk vissza egy gondolat erejéig az ukránhoz: a már emlegetett Feofan Prokopovics idejében az ukrán egyházi értelmiség a nyugatias teológiai gondolkodással, az ukrán próza retorikus jellegén egy évszázadra nyomot hagyó racionalizmussal reagál a tizenharmadik század szellemére, hogy azután a nemzeti identifikáció korszaka még a tizenkilencedik század végéig is eltartson.<sup>28</sup>

Terminológiai kérdések további részletezésébe dolgozatunk keretei között nem bocsátkozunk. Annyit jegyzünk meg, hogy az „Aufklärung”, illetve a „nationale Wiedergeburt” fogalmának egymáshoz való viszonyát hasonlóan fogjuk fel, mint tette azt Niederhauser Emil a kelet-európai nemzeti megújulás problematikáját elemző szintézisében. A nyugati fölvilágosodás a keleti nemzeti megújulás egyik ható tényezője. Időben a fölvilágosodás jelentkezése illetőleg a nemzeti megújulás nem fedi egymást minden kelet-európai kultúrában — sőt! Niederhauser a kérdést szinte minden szóban forgó etnikumnál taglalja (éppen a kárpátaljai kultúrának szentel kevesebb figyelmet).<sup>29</sup>

A két fogalom értelemzavaró egybeomlása eredményezheti, hogy kárpátaljai fölvilágosodásként interpretálhatja egy szerző Bacsinszky egész korszakát, pusztán annak alapján, hogy a püspök ismert néhány Herdertől származó gondolatot. Bacsinszky körlevelei alapján Udvari István fölvázolja a püspök művelődéspolitikai programját, amely „az anyanyelvi katekizálásban, iskoláztatásban, a valláserkölcsi nevelés erősítésében és elmélyítésében” áll. Hogy ezt a — kétségtelenül szimpatikus és népéről gondoskodó — programot „ruszin fölvilágosodásként” lehessen aposztrofálni, a szerző föltételezi, hogy Herder eszméi hatottak a püspökre, amelyekkel „Bacsinszky Bécsben első kézből

---

<sup>26</sup> Rubulis, Aleksis: *Baltic Literature. A Survey of Finnish, Estonian, Latvian, and Lithuanian Literatures*, Notre Dame — London 1970, 8—20, 60—68. o.

<sup>27</sup> Wuorinen, John H.: *A History of Finland*, New York — London 1965, 132—154. o.

<sup>28</sup> Shabliovsky, Yevhen: *Ukrainian Literature Through the Ages*, Kiev 1970, 44—55. o. Pražák, Richard: „Raně osvícenské myšlenkové předpoklady národního obrození ve východní části střední Evropy se zřetelem k Ukrajině”, *Československá slavistika — Lingvistické historie* 1983, 179—188. o. Horak, Stephen M.: „The Shevchenko Scientific Society (1873—1973): Contributor to the Birth of a Nation”, *East European Quarterly* 7 (1968), 2, 249 skk. o.

<sup>29</sup> A „fölvilágosodás” és a „nemzeti megújulás” kategóriáit Niederhauser nyomán értelmezzem; l.: Niederhauser Emil: *A nemzeti megújulási mozgalmak Kelet-Európában*, Bp. 1977, 132—143. o.

megismerkedhetett". Utal a kérdés nyitottságára is: „Izgalmas kutatói feladat lenne megfejteni, milyen olvasmányélmények hatottak a püspökre.” Nem tűnik számunkra érhetőnek ezek alapján, amit magabiztosan állapít meg Udvari: „Bacsinszky törekvései kapcsán is beigazolódva látjuk azt a tételt, mely szerint *a felvilágosodást saját dialektikája előbb-utóbb mindenütt nemzetivé teszi.*” [Kiemelés nem az eredetiben.]<sup>30</sup> Ha nem kívánt a szerző – akinek ugyanakkor Bacsinszky körleveleinek egyik legteljesebb nyelvi és történeti földolgozását köszönhetjük – valamiféle üres szlogent hozni következtetéseinek igazolására, akkor legalább egy lábjegyzetben illett volna tudomásunkra hoznia, hogy „a felvilágosodás dialektikája” egy Horkheimer–Adorno-mű kapcsán is bizonyos kötött tartalmú kifejezéssé vált a filozófiában.<sup>31</sup>

Nemhogy a felvilágosodás, de az európai gondolkodásban ezt alapvetően megelőző karteziánus eszmék ismerete is csak egy emberöltővel Bacsinszky kora után, a bevezetőben említett Dohovics Bazil írásaiban érhető tetten a kárpátaljai ruszin kultúrában, s bennük is csupán felszínes, félreértett formában. Helyesebb lenne az egyházi értelmiség determinálta kárpátaljai kultúrában is az *előfelvilágosodás* terminusának használata, mint tettük ezt főttebb az olasz eszmetörténet esetében, Muratori reformkatolicizmusa kapcsán. Főltéve, ha a kárpátaljai kultúra adott korszakában egyáltalán szükséges bármit is felvilágosodásként aposztrofálnunk.

\* \* \*

Milyen tényezők játszottak szerepet abban, hogy a görög katolikus egyház értelmisége megismerje a korabeli európai gondolkodást és reflektáljon rá?

Kárpátalján a kultúra fordulatát az a körülmény eredményezte, hogy a papképzés – Olsavszky és Bacsinszky minden igyekezete ellenére – nem volt kielégítően megoldható Munkácson, illetve Ungváron. A kárpátaljai görög

---

<sup>30</sup> Udvari István: *Ruszinok...*, 207–208. o.

<sup>31</sup> Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W.: *A felvilágosodás dialektikája*. A szerzőpáros többször hivatkozik Hegel: A szellem fenomenológiájára, kül. a felvilágosodásban autonómmá vált egyén föloldódására-megszüntetésére a „csapat”-ban. Hozzátehetjük: a polgári társadalom fejlődése, az industrializmus szintű neglálja az egyént, mint a nemzet mítoszában gondolkodó társadalmak. Visszakanyarodva az idézett szerzőpárhoz: „Maga a mitológia indította el a felvilágosodás végtelen folyamatát, amelyben minden egyes teoretikus nézet elkerülhetetlen szükségsszerűséggel áldozatul esik annak a megsemmisítő kritikának, amely szerint maga is csupán hit, míg végül a szellem, az igazság, sőt a felvilágosodás fogalma is animisztikusan varázslattá nem válnak.” (28) Gyümölcsöző gondolat végigkövetni, hogyan vált önmaga antitézisébe, hogyan válik önmagát megszüntető mítosszá a nemzeti megújulás is: expanziós, hegemónisztikus törekvések, másfelől a kisebbségi komplexusok torzító pszichikai kalodája – a totális létből a partikulárisba-süllyedés; a nembeliséghez mint általánoshoz mérten a különös szintjén.

katolikus papnövendékek számára először Nagyszombat, majd a tizennyolcadik század második felétől Eger, Nagyvárad, Lemberg (Lvóv), illetve Bécs jelenti a magasabb teológiai képzés lehetőségét. Itt nincs terünk rá, hogy áttekintsük a papképzés egészét, csupán a reformkatolicizmus és fölvilágosodás, egyszerűen a nyugati kultúra közvetítőiként működő helyekről szólnunk.<sup>32</sup>

Nagyvárad szerepe a ruszin görög katolikus papképzésben kevésbé kutatott, jöllehet Vulkán Sámuel ottani görög katolikus püspök majdnem annyi Nagyváradon végzett papnövendéket szentelt föl a munkácsi egyházmegye nevére, mint maga Bacsinszky András munkácsi püspök. Nagyváradon végezte gimnáziumi tanulmányait a ruszin filológia kardinális alakja, Lutszky Mihály is: mivel ő Bécsben folytatta teológiai tanulmányait, és ott került kapcsolatba a korabeli szlavisztikával, róla Bécs kapcsán kell beszélnünk. Nagyváradon volt parochus az a Pócsy Elek is (ruszin iratokban Olekszij Pocsij), aki Bacsinszky utódként legalább annyi figyelmet érdemel a ruszin nemzeti kultúra megeremtése szempontjából, mint Bacsinszky András. Sőt, amíg a XVIII. században az alapvető ismeretekkel rendelkező – így a bizánci rítus végzését és az egyházi szláv nyelvet elsajátított –, képzett papi réteg megeremtése a földad, a XIX. század első felében viszont már a filológiát, történetírást és filozófiát tudományos (és nem apologetikai) igénnyel művelő, egymással és a világgal kapcsolatot tartó alkotók rétege kristályosodik ki ebből a papságból. Amíg tehát Bacsinszky püspök neve az alapok megeremtését fémjelzi, egyes jobban képzett személyekkel, Pócsy püspök korszakában viszont már beszélhetünk a magaskultúrát ismerő és művelő értelmiségi rétegről. Nyilván ez utóbbi érdekelhet bennünket, ha a fölvilágosodás reflexióit, vagy bármely más eszmétörténeti kérdést vizsgálunk. Ami pedig Nagyváradot illeti, a város kulturális fejlettsége okán több figyelmet érdemelnek hatásai.<sup>33</sup>

Nagyszombatban már a tizenhetedik század végétől kezdődően megindult a görög katolikus papnövendékek képzése Kollonich Lipót hercegprimásnak köszönhetően, a Jány – Lipót alapítvány segítségével. Itt jelent meg az első ruszin nyomtatvány, De Camelis apostoli vikárius *Katekizmusa*.<sup>34</sup> Majd a Nagyszombat-

---

<sup>32</sup> Az itt kevésbé tárgyalt lemergi szemináriumról: Pelesz: *Geschichte der Union...* Bd. II. 637–641. o., valamennyi kérdésről: Hodinka: *A munkácsi...*, 759–772. o. „A papnevelés és a lelkészkezdő papság szellemi állapotának története.” A románokat is beleértve rövid, de korrekten irodalmazott összefoglalás: Mihályfi Ákos: *A papnevelés története és elmélete*, I. köt., Bp. 1896, 239–240. o.

<sup>33</sup> Nagyvárad kultúrtörténetéről lásd a legutóbbi terjedelmes dokumentumgyűjteményt ill. ennek irodalomjegyzékét: Bálint István János (szerk.): *Boldog Várad*, Bp. 1992.

<sup>34</sup> Maurer, Joseph: *Kardinal Leopold Graf Kollonich, Primas von Ungarn*, Innsbruck 1887, 265–266, 369–380. o. Gyenis András: *A nagyszombati egyetem nyomdaja és az unió*, Bp. 1942; Hodinka Antal: „Papnövendékeink Nagyszombatban 1722-től 1760-ig”, *Zorja–Hajnal* 1 (1941), 1–2, 21. o. A Jány–Lipót alapítványról: Fináczy Ernő: *A magyarországi közoktatás története Mária Terézia korában II.*, 1902, 136. o.



ban végzett papok közül került ki a tizennyolcadik századi munkácsi püspökök nagy generációja: Olsavszky Mihály Mánuel, Bradács János, Bacsinszky András. A jelen dolgozatnak nem föladata válaszolni arra a kérdésre, vajon a szakirodalomban miért nem született meg „A nagyszombati befolyás és az ellene vívott harc” című tanulmány – hogy Zsatkovicsnak az Eger szerepét tárgyaló, a maga idejében a Magyar Történelmi Társulat pályadíját is elnyert munkájának címét parafrazeáljuk. Mivel a munkácsi klérusnak csak Egerrel volt jogi és gazdasági vitája, a nagyszombati teológiát nyilván nem érte annyi kritika, mint az egrit.<sup>35</sup>

Mária Terézia királynő 1754-től kezdve évi 1200 forintnyi segílyt utal Egerbe, hat görög katolikus papnövendék neveltetésére. A királynő döntésére Barkóczy Ferenc egri püspök kérése nyomán került sor, aki, mint jó pásztor, gondoskodni kívánt a görög katolikus lelkészképzésről.<sup>36</sup> Ebben a lépésben az egri hegemonia megszilárdítását látták a görög katolikusok, mert a munkácsi apostoli vikárius, Olsavszky Mihály is meg akarta szerezni ugyanezt a támogatást. Eger és Munkács között az ungvári uniótól kezdve folytak viták, vagyis amióta 1646. április 24-én Ungváron 63 ortodox pap letette a katolikus hitvallást Jakusich György egri püspök kezébe. Ettől kezdődően az egri püspökök fölfogása szerint a görög katolikusokat címzetes püspökként kormányzó személy az ő rituális helyettesük, tehát az egri püspök alárendeltje. A munkácsi fölfogás szerint viszont a görög katolikus címzetes püspök apostoli vikáriusként csakis a római pápának van alárendelve. Az egyházi juriszdiskció kérdése csak több mint száz év múlva oldódott meg, amikor 1771-ben XIV. Kelemen pápa fölállítja az önálló munkácsi görög katolikus egyházmegyét.

A téma szakirodalmában a fönti juriszdiskciós szempontok mellett elhalványult az a tény, hogy a tizennyolcadik század folyamán Eger az Európára néző ablakot jelentette a Kelet-Felvidék és főként Kárpátalja számára. A kultúrcentrum-szerep elsősorban Eger barokk fölvirágzásához kapcsolódik. Ez a fölvirágzás Barkóczy Ferenc püspöksége alatt éri el tetőpontját, amikor az egri püspöki udvar országosan is ható irodalmi központtá válik. Gondoljunk Haller László *Télémaquefordításának* kiadására, vagy Orczy Lőrinc pártfogolására.<sup>37</sup> A barokk irodalmi életet fölvirágoztató Barkóczy 1754-ben – tehát amikor a görög katolikusok oktatása megkezdődött – a bécsi egyetem mintájára szervezi át a teológiai képzést.<sup>38</sup> Utóda, Eszterházy Károly létrehozza monumentális könyvtárát, amely

---

<sup>35</sup> Zsatkovics Kálmán: „Az egri befolyás és az ellene vívott harc a munkácsi görög szertartású egyházmegye történelmében”, *Századok* 15 (1884), 680–696, 766–786, 839–877. o.

<sup>36</sup> Fináczy Ernő: *A magyarországi közoktatás története Mária Terézia korában, I.*, 1899, 168–169. o.

<sup>37</sup> Bitskey István: „Barkóczy Ferenc, az irodalmi mecénás”, in Szauder József–Tarnai Andor (szerk.): *Irodalom és felvilágosodás*, 1974, 333–365. o. Lőkös István: „Eger és a felvilágosodás”, *Irodalomtörténet* 18 (1986), 2, 409–423. o.

<sup>38</sup> Bozsik Pál: *Az egri papnevelés története a XVIII. században 1780-ig*, 1910, 81–138. o.

nemcsak a teológiában, hanem a csillagászatban és az orvostudományban is reprezentálja korának európai tudományát.<sup>39</sup> A munkácsi görög katolikusokat így európai szintű egyetemi könyvtár, Róma és Bécs barokk műveltsége fogadja – amikről Munkácson a tizennyolcadik században egyáltalán nem beszélhetünk.<sup>40</sup> Ami a speciálisan görög katolikus tárgyakat, azaz a liturgiát és az egyházi szláv nyelvet illeti, másfél évtizedig nincs adat. Az első tanár a már említett Habina Lukács, aki Eszterházy püspöktől 1769-ben kapja kinevezését. Személyéről itt annyit, hogy Nagyszombatban végezte tanulmányait, majd a zempléni főesperességig emelkedett, miközben egyre élesedő ellentétbe került a munkácsi egyházi vezetéssel – párhuzamosan egyre közelebb kerülve az egri püspöki udvarhoz.<sup>41</sup>

Az Egerben végzett papok legtöbbje magasabb egyházi tisztségekbe emelkedett, így például: Pásztélyi János nagyprépost, Boksay János, Iváskó Demeter, Gáll Mátyás és Omcsay Mihály kanonokok, továbbá Kőszeghy György gimnáziumi tanár és mások.<sup>42</sup> Megállapítható, hogy Eger szerepe Nagyszombatéval vetekszik; a munkácsi görög katolikus klérus magasabb műveltségű, egyházát a nagyobb hozzáértést kívánó állásokban is szolgálni tudó, a római katolikus klérussal egy szinten álló rétegének képzésében bár ellentmondásos, de vitán fölül eredményes szerepet töltött be. A korábbi kép egyoldalúságához hozzájárult, hogy az Egri Főegyházmegyei Levéltár anyagai vagy nem voltak hozzáférhetők a kutatás számára (ez jellemző Hodinka Antal munkájára), vagy a belőlük készült

---

<sup>39</sup> A vonatkozó irodalom bibliográfiáját is hozza: Antalóczi Lajos (szerk.): *Kétszáz éves az Egri Főegyházmegyei Könyvtár 1793–1993. Emlékkönyv*, Eger 1993. Lásd még az 1993. dec. 28-án rendezett emlékkonferencia előadásai: *Kétszáz éves az Egri Főegyházmegyei Könyvtár 1793–1993. Emlékkönyv*, Eger 1995. (Az Eszterházy Károly Tanárk. Főisk. és az Egri Főegyházm. Könyvt. füz. 1.)

<sup>40</sup> Földvári Sándor: „Eger szerepe a kárpátaljai görög katolikus kultúrában”, *Studia Ucrainica et Rusinica Nyíregyháziensis* (sajtó alatt); uő: „Adalékok az Egri Főegyházmegyei Könyvtár cirill és glagolita nyomtatványainak provenienciakérdéséhez”, *M. Könyvszemle* 108 (1992), 1–2, 169–173. o. Uő: „Hodinka Antal és a magyarországi cirill könyvészet”, in Udvari István (szerk.): *Hodinka Antal Emlékkönyv*, Nyíregyháza 1993, 295–303. o. „Az Egri Főegyházmegyei Könyvtár ruszin possessorai bejegyzései”, uo. 300–301. o.

<sup>41</sup> Bozsik: *Az egri papnevelés...*, 142–143, 200. o. Földvári Sándor: „Habina Lukács, a görög katolikusok egri tanára”, *Hevesi Napló* 2 (1992), 3, 23–24. o. — Egyedül Kandra Kabos figyelt föl rá, hogy Habina halála után Ötvös Ferenc studiorum praefectus neveztetett ki „a görög rítus professzorának” 1775. május 9-én. Jegyzetei Eszterházy Károlyról tervezett monográfiájának előmunkálataiként kéziratban maradtak, jelenleg az Egri Főegyházmegyei Könyvtár birtokában, rendezés alatt. Dr. Antalóczi Lajos igazgatónak itt fejezem ki köszönetemet a Kandra-hagyaték kutathatóságáért.

<sup>42</sup> A neveket adja Zsatkovics: „Munkács-egyházmegyei ifjak az egri papnevelésében”, *Görög Katolikus Szemle* 1910. október 23, 319–320. o. Elismeri az egri tanulmányok pozitív kulturális hatását, ezzel önmagának is némiképp ellentmondva.

földolgozások torzóban maradtak (így Kádár László egri érsek vagy Kandra Kabos Eszterházy-monográfiája).<sup>43</sup>

\* \* \*

Az eddig említett papi szemináriumok bár közvetítették a nyugat-európai kultúrát, az egri csillagvizsgáló, vagy a Markhot Ferenc működésének köszönhető első hazai orvosi iskola révén a természettudományokat is, hatásuk elsősorban a színvonalas teológiai műveltség átadásának keretei között mozog. Bécs a legfontosabb inspiráló erő. Bécsben 1774-től működik a Szent Barbara görög katolikus templom mellett a Barbareum, a Habsburg-birodalom görög katolikus alumnusainak otthona.<sup>44</sup> Itt óriási szellemi pezsgés indul meg, a kárpátaljai ruszinok más szláv népek fiaival, Bécs kultúrájával, európai eszmékkal érintkeznek. Bécsben tanult 1812–1816 között az a LutsKay Mihály, akinek életművében megjelenik a korának szintjén álló filológia, illetve a ruszin irodalmi nyelv kimunkálása felé mutató prédikációk gyűjteménye és a nemzeti öntudat szolgálatába állított történetírás. A LutsKay-filológia tárgyalt korszakunk legkiműveltebb részének tekinthető a kárpátisztikában, így itt mellőzzük az életmű mégoly vázlatos bemutatását is.<sup>45</sup> Pusztán arra szorítkozunk, miben hozott újat LutsKay nemzedéke, miért tekinthetjük a tizenkilencedik század első harmadát fordulatlannak.

Amint a ruszin nyelvi kérdést elemző Paul R. Magocsy is rámutat, a *Biblia*, amely fokmérője az irodalmi nyelv fejlődésének (legalábbis megszületését jelzi), sohasem jelent meg kárpátaljai ruszin fordításban.<sup>46</sup> Holott a döntően egyházi értelmiség nyilván szükségét érezte a *Bibliának*: ki is adja Bacsinzsky András 1806-ban egyházi szláv nyelven. A kárpátaljai kultúra nyelve az egyházi szláv, illetőleg ennek ruszin sajátosságokat mutató formája a tizennyolcadik század hivatali

---

<sup>43</sup> Kádár érsek hagyatékából első ízben közöl Antalóczi (szerk.): *Kétszáz éves...*, (1993), 93 skk. o. A *Protocollum Consistorii* alapján dolgozik Bosák Nándor: „Eszterházy Károly egri püspök és a görög katolikusok” (Licencia dolg., kézirat, Eger 1979, az Egri Hittudományi Főiskola levéltára). Vizsgálataim szerint Kandra Kabos sem lépett túl a protocollumokban meglévő adatokon.

<sup>44</sup> Plöchl, Willibald M.: *St. Barbara zu Wien. Die Geschichte der griechisch-katholische Kirche und Zentralpfarre St. Barbara*, Bd. I–II., Wien 1975. A korábbi irodalomból kiemeljük: Poljanszkij, Petr: *Cerkov i prihod Szv. Varvarü v Vene*, Lvov 1881; Pelesz: *Geschichte der Union...* Bd. II., 634–637, 641–643. o.

<sup>45</sup> A LutsKay-irodalom eddigi legbővebb bibliográfiája: Lizanec, Petro: „Osznovna literatura pro Lucskaja”, in uő (szerk.): Mihajlo Lucskaj: *Gramatika szlov'jano–ruszka* [reprint és ukrán fordítás], Kijiv 1989, 35–39. o.

<sup>46</sup> Magocsy, Paul Robert: *The Language Question Among The Subcarpathian Rusyns*, Fairview 1987, 6. o.

írásbeliségében. A tizenkilencedik század értelmisége fölismeri e helyzet tarthatatlanságát. A figyelem a beszélt nyelv grammatikai leírása felé fordul, bár nem alakul ki ruszin irodalmi nyelv. Tehát a tizennyolcadik századot nemhogy fölvilágosodásként, de még nemzeti megújulásként is csak nagy-nagy jóakarattal értelmezhetnénk.

Lutskay Mihály – akinek nevét jogosan írhatjuk magyarosan, mert a Nagyváradon töltött gimnáziumi évek alatt a ruszin Pop családnév helyett vette föl a magyaros Lutskayt – Bécsben mélyreható nyelvészeti tanulmányokat folytat. Kéziratban maradt etióp nyelvtant ír, ám a sémi nyelveknél jobban érdekli mindenekelőtt a slavisztika. Megalkotja egyházi-szláv – ruszin párhuzamos nyelvtanát.<sup>47</sup> Megismerkedik és annak haláláig kapcsolatban marad Josef Dobrovskýval, a cseh aukláristával, a szláv nyelvészet megalkotójával. Dobrovský, mint ismeretes, maga is érdeklődött a kárpátaljai nyelv iránt, amint azt a cinkotai szlovák lelkésszel, Juraj Ribajjal folytatott levelezése tanúsítja.<sup>48</sup> Lutskay munkáját Dobrovský műveinek kiegészítéséül szánja, s szülőfaluja, a Bereg megyei Nagylucska ruszin dialektusát írja le korának színvonalán álló filológiai eszközökkel.<sup>49</sup> Kortársa, a bécsi Szent Barbara-templom parochusa, Ivan Fogarasij-Berezanyin<sup>50</sup> is szerkeszt ruszin nyelvtant, szintén Dobrovský hatására.<sup>51</sup> Túl azon, hogy megjelenik a fölvilágosodás korának gyümölcse, a filológia, mást is köszönhetünk Lutskaynak.

Említettük prédikációs gyűjteményét. Szinte a *Grammaticával* egyidőben születik meg az *Egyházi beszédek az év minden vasárnapjára* c. munka.<sup>52</sup> Alkotókedvét igen öröndetes külső körülmények fokozzák. Bécsi tanulmányait követően különböző egyházi tisztségeket tölt be Ungváron, majd 1829-ben Itáliába megy udvari papnak. Az olasz és magyar illetve az olasz és ruszin kultúrkapcsolatok eddig kellőképpen föl nem derített színfoltja az 1829-ben Luccában létesített görög katolikus kápolna története. A spanyol Bourbonoktól származó párma-luccai Borbon-ház 1817-től uralkodik Luccában, s Carlo Lodovico Borbon, a tudományo-

---

<sup>47</sup> *Grammatica Slavo-Ruthena, seu vetero-slavicae, et actu in montibus Carpaticis parvo-russicae, seu dialecti vigentis linguae*. Edita per Michaellem Lutskay, parochum et v.a. diaconum Unghvariensem, actualement Serenissimi Principis et Ducis de Lucca capellanum aulicum, Budae 1830.

<sup>48</sup> Tichý, František: „Josef Dobrovský a Podkarpatská Rus”, in *Josef Dobrovský. Sborník statí*, Praha 1929, 332–343. o. Rot, Alekszander: *Joszef Dobrovsszkij o jazüke Zakarpatszkij ukraincev*, Naukovü Zapüszkü Uzshorodszkoho Derzsavnoho Universzitetu 9 (1954), 254–260. o.

<sup>49</sup> Gerovszkij, Georgij Jurjevics: „Russzkij jazük v cerkovnoszlavjanoruszkij grammatyike Mihajla Popa-Lucskaja”, in *Karpatorusszkij Szbornyik*, Uzsgorod 1930, 253–318. o.

<sup>50</sup> Panykevics, Ivan: „Hto buv Ivan Berezanyin – Mihajlo Lucskaj csi Ivan Fogorosij”, *Naukovüj zbornük Tovarüsztova Proszvita* 7–8 (1931), 168–188. o.

<sup>51</sup> *Ruszko-ugorszka ili maloruszka grammatyika*, Vienna 1833.

<sup>52</sup> *Cerkovnüja beszedü na vsze nyegyeli roka*, Budae 1831.

kat pártoló, művelt uralkodó,<sup>53</sup> aki a görög trónt kívánja elnyerni, ennek érdekében pedig bizánci rítusú udvari papot is kíván alkalmazni. Először a Bécsben tartózkodó karlócai szerb metropolitához fordul. Ő azt tanácsolja, ne kérjen papot ortodox egyháztól, mert ez megbotránkozást szülhet a luccai udvarban, a katolikus Itáliában; elkerülhető azonban a visszás helyzet, ha görög katolikus papokat alkalmaz. Így a bécsi Szent Barbara-templomot keresi föl a luccai uralkodó, amelynek parochusa ekkor a már említett Ivan Fogarasij. Az utóbbi közvetítésével Olekszij Pocsij ungvári püspök LutsKay Mihályt küldi Luccába két diakónus kíséretében.<sup>54</sup> Az 1829–30-ban Itáliában töltött másfél év krónikáját ismerjük. A luccai termékenység nemcsak a külső körülményeknek, a zavartalan nyugalomnak, hanem a nagyhercegi magánkönyvtárnak is köszönhető, amelyet szerzőnk szabadon használhatott.<sup>55</sup> Hogy konkrétan mely művek kerültek a kezébe, illetve milyen szellemi hatások érték Itáliában, amelyeket világosan el lehetne különíteni a korábbi bécsi évek szellemi poggyászától, az sajnos fehér folt a LutsKay-filológiában.

Említettük, a Luccában született *Grammatica* és *Egyházi beszédek* főként nyelvi vonatkozásban vonta magára a figyelmet. Az utóbbi erőteljes nyelvújító igyekezetről, a latin, magyar és egyes esetekben szlovák kölcsönszavakkal gazdagított, egyházi szláv-ruszin keveréknyelvről tanúskodik.<sup>56</sup> A harmadik munka, amelynek megírását LutsKay szintén Luccában kezdte, a „kárpáti oroszok”, azaz a ruszinok történetét követi nyomon a mitológiai ősidőktől saját koráig.<sup>57</sup> Bár ez a műve kéziratban maradt,<sup>58</sup> óriási hatással volt az egyháztörténetre: Duliskovics és a már említett Hodinka is belőle merít.<sup>59</sup>

A *Historia...* megítélése ellentmondó. A bibliai időkig visszanyúló, majd a szlávokat a származékkal rokonító, népét a hajdanvolt hírneves népek utódának

<sup>53</sup> *Ragionamento di Sua Maestà Carlo Lodovico Infante di Spagna, Principe Ereditario di Lucca, Presidente della R. Accademia detto dalla Maesta Sua nella solenne adunanza tenuta nel Real Palazzo il giorno 22 Dicembre 1819.* Atti della Reale Accademia Lucchese di Scienze Lettere ed Arti 1 (1821), IX–XI. o.

<sup>54</sup> Gordünszküj, Jaroszlav: „Osznovannye gr–kat. cerkvü v knyazsevsztvi Lukkü v Italiji”, *Zapüszkü Naukovoho Tovarisztva imenü Sevcsenka* 125 (1918), 62–93. o.

<sup>55</sup> Hadzsega, Vaszilij: *Mihail Lucskaj. Zsittyepisz i tvorü*, Uzshorod 1929, 50–61. o. — LutsKay Mihály 1829. július 28-tól 1830. október 20-ig tartózkodott Luccában.

<sup>56</sup> Pogorielov, Valerij: „Lityeraturnaja gyejatyelnoszty Mihajla Lucskaja, karpatorusszkogo piszatyelja nacs. XIX veka”, in *Karpatorusszkije etjudü*, Bratislava 1939, 5–56. o.

<sup>57</sup> *Historia Carpato–Ruthenorum, sacra et civilis.* Ungvári Püspöki Könyvtár, majd Ungvári Állami Egyetem Könyvtára; jelenlegi őrzési helyéről illetve kezelőjéről nincs információ.

<sup>58</sup> Jurij, Szakfordításában Kelet-Szlovákiában ukrán–latin bilingvis kiadásban folyamatosan megjelenik: *Annales Musei Culturae Ucrainiensis Svidniciensis* 11 (1983), 41–183. o., 13 (1988), 109–243. o., 14 (1986), 93–261. o. (A 13. kötet jelent meg később!)

<sup>59</sup> Duliskovics, Joann: *Isztoricseskije csertü ugro–russzkijh. I–III.*, V Ungvare 1872–1877, Hodinka: *A munkácsi...*

föltüntető első kötet alapján vannak, akik kétségbe vonják a modernebb időről szóló fejezetek hitelességét is. Ez majdnem olyan egyoldalú, mintha ovációval fogadnánk a ruszin nép első komoly krónikáját, amely végre fölfedezte ezt az elnyomott népet, s megmutatta létezését a világnak. A pontosabb értékelésnél mindenekelőtt arra kell emlékeztetnünk, hogy éppen LutsKay kortársa az a magyar Horvát István, aki 1825-ben (tehát LutsKay luccai utazása előtt négy évvel!) jelenteti meg *Rajzolatok a magyar nemzet legrégibb történeteiből* címmel az ismert őstörténeti és nyelvészeti látomásait összegző munkáját. A nemzeti dicsőség táplálása valamennyi kelet-európai nép történetírását jellemzi ekkoriban. Gondoljunk a szlovákok Cirill – Methód kultuszára, vagy a nagymorva birodalomra.<sup>60</sup> Még a cseh Palacký is egyértelműen a nemzeti öntudat szolgálatának rendeli alá munkáját, nem is szólva elődjéről, Dobnerről. Mindez a nemzeti megújulás (nationale Wiedergeburt) belső törvényszerűségeiből, tipológiai sajátosságaiból adódik, amint ezt Niederhauser Emil szinte valamennyi szóban forgó nemzet történetírását egymás mellé állítva elemzi. – Nem kérhetjük számon tehát LutsKaytól a pozitivistá történettudomány erőnyeit, hiszen az adott korszakot tekintve ez anakronizmus lenne. Hogy LutsKay munkáját kortársaival összevethessük, s választ adjunk arra a kérdésre is, hatottak-e a luccai nagyhercegi könyvtárban forgatott munkák az éppen írni kezdett *Historiára*, egyáltalán, hogy pontos elemzését adhassuk, ahhoz a LutsKay-filológiának egy prózai körülményt kellene megteremtenie: az ungvári kézirat hozzáférhetőségét, esetleg egy magyar–latin gondozott forráskiadványban történő közzétételét is.

Megállapíthatjuk tehát: a *Historia Carpatho-Ruthenorum* mal a korabeli történettudományban a nálánál fejlettebb kelet-európai népek színvonalára került Kárpátalja – ám azt még nem fogalmaztuk meg egyértelműen: vajon a fölvilágosodás hatása kimutatható-e LutsKay Mihály krónikájában? Niederhauser hangsúlyozza azt is, hogy a fölvilágosodás racionalizmusa elsősorban a *források föltárásának igényében* jelentkezik.<sup>61</sup> Az *őstörténetet* illetően kevés a forrás, tehát ott minden népnél jellemző a spekulatív történelem-alkotás; ám a *közelebbi múltat* illetően más a helyzet. Sajnos, a kárpátaljai történetírásra nem terjed ki Niederhauser elemzése, a témával korábban foglalkozó szerzőknél viszont hiányzik ez a *tipológiai megközelítés*; így a kárpátaljai történetírással jóval bővebben foglalkozó Arató azt veszi észre, hogy LutsKay már nem csupán apologetikus egyháztörténetet ad (Bazilovitscsal szemben), hanem egész népéről ír. Ez a megfogalmazás viszont az adott esetben némileg magában hordja a szimplifikálás lehetőségét is.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Butvin, Ján: „Vel'komoravská a cyrilo–metodijská tradícia v slovenskom národnom obrozeníe”, *Historické Štúdie* 16 (1971), 131–150. o.

<sup>61</sup> Niederhauser Emil: *A nemzeti megújulási...;* a fölvilágosodás forrásigényességére: 231, a korabeli történetírás és a nemzettudat összefüggéseire: 238. o.

<sup>62</sup> Arató Endre: *Kelet-Európa története a 19. század első felében*, Bp. 1971, 186–198. o. Uő: *A feudális nemzetiségtől a polgári nemzetig*, Bp. 1975, 124–127. o. Uő: *A magyarországi*

Ruszin elődei<sup>63</sup> fölé vitathatatlanul az a *módszer* emeli LutsKay művét, amellyel a levéltári forrásokhoz nyúlt. Amíg az őstörténet fejezetei a nemzeti öntudattól kissé túlfutva és kellő forrásanyag hiányában spekulatívnek mondhatók, a kora újkori anyag értékét az a már említett tudománytörténeti adat is mutatja, hogy Hodinkával bezárólag a kéziratban fekvő *LutsKay-kronika* szolgált számos kérdés egyedüli levéltári forrásául. Ezek közül az Egri Főegyházmegyei Levéltár (1804-ig Püspöki, majd Érseki Levéltár néven) anyagát említjük, amely a XVIII. századból igen sok, mindmáig föltáratlan anyagot őriz a munkácsi görög katolikus egyházmegye történetére vonatkozólag.<sup>64</sup> Minden egri témájú egyháztörténeti kérdésben a legutóbbi időkig LutsKayra hivatkozott az irodalom, amennyiben a forrás csak Egerben volt föllelhető.

\* \* \*

Filozófiaiilag izgalmasabb kérdés: megjelenik-e a fölvilágosult természetszemlélet LutsKay nemzedékének gondolkodásában, jelesül Dohovics Bazil<sup>65</sup> csillagászati dolgozataiban? A válasz: igen is, nem is. Kétségkívül megtaláljuk a racionális, immanens világmagyarázatot, a természettudományon alapuló világfölfogást. Ám olyan problémákkal viaskodik, amelyekben a magyar művelődés fél évszázaddal előtte túllépett, és már ez a fél századdal korábbi magyar természettfölfogás is jelentős megkésettséget mutat a képviselői által is ismert és forgatott nyugati szerzőkhöz képest. Minden kulturális jelenséget azonban a saját kultúrkörének történetében kell elhelyeznünk. Ha Olekszandr Padalszkij bevezetőben említett, vallásos elmélkedéseket tartalmazó költészetével, illetve az ezzel reprezentált tizenharmadik századi kárpátaljai költészettel vetjük össze Dohovics életművét, a fejlődés szembeötlő. Ha Padalszkijnál hiányoltuk a szerelmi lírát, akkor Dohovicsnál megtaláljuk a valóban világi témákat. (Egyik versét egyébként LutsKay a már említett *Grammaticája* függelékében mint ruszin népdalt közli.<sup>66</sup>)

---

*nemzetiségek nemzeti ideológiája*, Bp. 1983, 54–55, 102–106. o. (LutsKay történetírásának címét pontatlanul adva!), 241–243. o.

<sup>63</sup> Décsy Antal: *Az magyar oroszokról való igen rövid elmélkedés*, Kassa 1797; Basilovits, Joannico: *Brevis notitia Foundationis Theodori Koriatovits olim ducis de Munkacs, pro Religiosis Ruthenis Ordinis Sancti Basilii Magni, in monte Csernek ad Munkacs: anno MCCLX. 1–6*, Kassa 1799–1805.

<sup>64</sup> L. Egerrel kapcsolatban a 35–43. jegyzetekben idézett műveket!

<sup>65</sup> Életéről a vonatkozó irodalommal: Nyedzelszkij, Jevgenyij: *Ocserk karpatorusszkoj lityeraturü*, Uzsgorod 1932, 92–94. o.

<sup>66</sup> „Zaszpivaj mi, Zozulenyko, ku...”, in LutsKay: *Grammatica...*, 173. o. Vö. Tichý, František: „Lidové písně v Lučkajové gramatice”, *Naukovij zbornik Tovaryszstva Proszvita* 7–8 (1931), 307–314. o.

Amivel itt kissé bővebben foglalkozni kívánunk, az a *bolygómozgás* Dohovics-féle magyarázata.

„A világ alkotmányáról egy lépéssel feljebb, mint Cartész és Newton” címmel jelent meg a *Felsőmagyarországi Minerva*ban az az értekezés, amelynek alcímétül a szerző szükségesnek látta megjelölni: „eredeti gondolat”.<sup>67</sup> Dohovics azt veti Descartes szemére, hogyha az égitestek mozgása valamely örvény következménye volna, akkor az örvény elindításához föl kell tételeznünk Isten teremtetését, ámde akkor az örvény fölösleges, hiszen ha Istentől származik a kezdő mozgás, úgy Isten bármelyik pillanatban mindig újra fönttarthatja azt. Nem küszöbölte ki tehát Descartes Isten létét, márpedig a Természetet önnönmagából kell megértenünk – vallja a kárpátaljai görög katolikus plébános. A logikusnak induló értekezés Newton rendszerének teljes félreértésével folytatódik. Dohovics szóhasználatában az olyan központi égitest, amely körül más égitestek keringenek – a *székes*; ami pedig valami körül kering – a *drabant*. Mármost az a probléma lép föl szerinte, hogyha a *drabant* és a *székes* kölcsönösen vonzzák egymást, akkor a *drabant* nem keringene a *székes* körül, hanem egymásba esnének. Teljességgel érthetetlen a newtoni rendszerben – mondja Dohovics –, miért nem esik bele a Merkúr a Napba! Mai szóhasználattal élve: összekeveri a sebességet a gyorsulással. Az

$$\vec{F} = m \vec{a}$$

képlet értelmében az erő a gyorsulás irányába mutat, nem pedig a sebesség irányába. Hiszen a mozgás megváltoztatásához van szükség erőre. Amint ma középiskolai fizikatanulmányainknak már a kezdetén tudjuk: minden test megtartja eredeti mozgásállapotát, amíg valamely erő hatására mozgásának nagyságát vagy irányát meg nem változtatja. A bolygómozgás esetében tehát a tömegközéppont felé mutató erő irányába a keringő égitest gyorsulása mutat – nem pedig a sebessége. (Mai megfogalmazásban: tudjuk, hogy a gyorsulás és a sebesség egyaránt vektorok.) Ezzel a newtoni törvénnyel aligha találkozhatott Dohovics, aki a jelek szerint csak távoli hírből ismerte valamennyire – de felületesen – a newtoni rendszert. Annak matematikai alapjairól (*nota bene*: Newton főművének eredeti címe: *A Természet filozófiájának matematikai alapelei!*) fogalma sem volt. Nem is szólva a tizennyolcadik században erőteljesen fejlődő infinitezimális számításról, azaz mai kifejezéssel a matematikai analízisről. Az 1820-as években már igazán illet tudnia egy természettudósnak, hogy (mai jelölésekkel fölírva):

---

<sup>67</sup> *Felső Magyar-országi Minerva* 1 (1825), 11, 451–459. o.; uo. 2 (1826), 4, 667–675. o.



$$\vec{a} = \frac{d\vec{v}}{dt} = \lim_{\Delta t \rightarrow 0} \frac{\Delta \vec{v}}{\Delta t}$$

tehát

$$\vec{F} = m \frac{d\vec{v}}{dt} = m \vec{a}$$

azaz a keringő drabant azért nem hull bele székesébe, mert az erő irányába a gyorsulása mutat, nem pedig a sebessége. Ehelyett milyen magyarázatot találunk Dohovicsnál? A gravitáció mint valami lelki vonzalom, égitestek közti szerelem jelenik meg:<sup>68</sup>

„Én egy részről azt veszem fel, hogy a drabant oda-húz a székeshez, másról nem; és pedig magától húz, nem vonatik általa, nem is vonja a székest kölcsönbe. Én hát cselekvő értelemben veszem az úgy nevezett nehézkedést (gravitas) és nálam annyit tesz ez, mint oda törekedni, oda húzni, – arányozni = magától a székeshez. [...] Oda húzván a drabant, magától indul székesé felé, s ezen indultánál fogva egybe is ragadna vele – mint vas a mágnessel, de a székes sebes forgásával egy keringő atmoszférát formál maga körül – Cartész örvényéhez hasonlít mellyben a székeshez indult drabant, arányának félretörését (refraktiót) szenvedvén, körüljárja a székes testét – hozzá nem férhetvén, és úgy osztán kereng, forog, alább kifejtteni, mely különösen.”

Igazat kell adnunk a szerzőnek: *eredeti gondolat*. Szórakoztatóan eredeti másfél évszázaddal Newton után. De legyünk igazságosak: a magyar gondolkodásban – ha a magyarul és latinul is író Dohovicsot a ruszinhoz soroljuk – szintén nem ment zökkenő nélkül a newtoni természettöfelfogás megértése és elfogadása a XVIII. században. Legalábbis a nem elsősorban természettudománnyal foglalkozók, hanem a literátorok körében – bár alapműveltségükhöz a newtoni rendszer ismeretének a század derekától már (olvasmányaik után) hozzá kellett volna tartoznia.<sup>69</sup>

Dohovics ezt követően még egy dolgozatot közölt saját világmagyarázatáról, hasonlóan spekulatív módszerrel.<sup>70</sup> Megérdemli, hogy idézzünk ebből is egy

<sup>68</sup> *Felső Magyar-országi Minerva* 1 (1825), 11, 459. o.

<sup>69</sup> Vörös Imre: *Természetszemlélet a felvilágosodás kori magyar irodalomban*, Bp. 1991, 27. skk. o.

<sup>70</sup> Dohovics Basilius: „Az egész Világ' Rende tudományosan elő-adva, a legujjabb Felfogások szerint. Tiszta eredeti munka”, *Felső Magyar-országi Minerva* 3 (1827), 5, 1186–1207. o.; 4, 1828, 5, 1681–1695. o., 8 1812–1823. o., 10, 1897–1908. o.

gondolatot, mivel a kora (illetve a megelőző évszázad!) természettudományával szemben tanúsított értetlensége ellenére, a kárpátaljai műveltség történetében most először üdvözölhetjük az immanens természetfölfogás, a racionális világmagyarázat jelentkezését.<sup>71</sup>

„Ha a Természetnek, és nem az Istennek tulajdonítjuk azt a foglalatosságot a világ alkotmányával, melly szerént a küszködések, antagoniák, törekedések, s különféle változások után önként valahogy eszközöltetik ki az elrendelés [...], úgy meg kell adni a természetnek, hogy az ő 's járatban foglalatoskodó munkássága organizálással megy véghez.”

A Természet belső rendje — ez már egyértelműen a fölvilágosodás korának gondolkodójára vall. Igaz, 1828-ban. Az is igaz, hogy a gravitációval mindvégig képtelen megbarátkozni, s egy későbbi dolgozatában, amely az árapály jelenségét hivatott magyarázni, ismét élesen bírálja a newtoni gravitáció-fogalmat. Kedvenc örvényelméletét veszi elő, s az égitegek forgása által „atmoszférájukban” keltett örvénnyel magyarázza a dagályt. A Hold örvénye belemerül a Föld légterébe, és fölkavarja a vizeket — állítja Dohovics.<sup>72</sup>

\* \* \*

Bár az előadott példák csak illusztráló jellegűek — nem tértünk ki pl. Dohovics társadalomfilozófiai nézeteire —, a kárpátaljai fölvilágosodás kérdéséről mindezek alapján már mondhatunk érdemít. Mielőtt azonban a fölületesség vádjára alapot szolgáltatnánk, említsük meg, hogy a kárpátaljai ruszin kultúra fölmutat néhány személyiséget, akik Oroszországba emigráltak, és akik a tárgyalt korszak fordulatjellegét, a kárpátaljai kultúra színvonalának ugrásszerű emelkedését és arculatának változását inkább demonstrálnák. Sajnos a föltételes mód használata indokolt, mivel ezek a személyiségek túllépnek ugyan a főntebb vázolt provincializmuson és európai szintű gondolkodókká emelkednek — csak éppen elszakadnak szülőföldjüktől; életművük a honvágy és a kapcsolattartási igyekezet ellenére sem válik a kárpátaljai régió kultúrájának szerves részévé. Meg kell jegyeznünk, hogy az európai kultúrtörténet még nem fedezte föl a Kárpátaljáról emigrált gondolkodókat, akikről mind ez ideig csupán életrajzi földolgozások jelentek meg: egyetlen alább hivatkozott munka sem tekinthető mélyebb eszmetörténeti elemzésnek.<sup>73</sup> Azt

---

<sup>71</sup> Dohovics: „Az egész Világ Rende...” 1193. o.

<sup>72</sup> Dohovics Basilius: „Tenger duzzadás-tünetje”, *Felső Magyar-országi Minerva* 6 (1830), 7, 47–64. o.

<sup>73</sup> Az itt említett és néhány további kárpátaljai születésű, Oroszországba emigrált értelmiségire: Szvencickij, Ilarion Sz.: *Obzor sznosenyij Karpatszkoy Ruszi sz Rosszije v 1-ju polovinu XIX veka*, Sz-Peterburg 1906, 24–45. o. (Igen korrekt.) A legújabb földolgozás sem törekszik jogelméleti, filozófia-, tudománytörténeti összefüggésekbe helyezett, mélyebb

is megkockáztatjuk, hogy ennek okai között határozottan megjelöljük a kárpátiszti-ka belterjességét is: a téma kultúrtörténete túlzott arányban mutat föl olyan irodalmat, amely így vagy úgy, de belülről érintettként vizsgálja Kárpátalját. Az objektivitáshoz szükséges emocionális függetlenség, a megfelelő rálátást biztosító távolságtartás igen kevés kárpátaljai kultúrtörténeti munkát jellemez.

Elsősorban a szentpétervári egyetem rektoráról, Balugyánszky Mihályról kell itt szólnunk. A Kassán folytatott jogi tanulmányainak idején Kazinczyval köt barátságot, majd Bécsben Sonnenfels tanítványa. Fölvilágosult gondolkodóként a nagyváradi jogakadémián hívja föl magára a figyelmet; a Martinovics-mozgalmat követően gyanúba keveredik, bár a pörbefogástól megmenekül. Közgazdászként és jogászként ellenpéldája mindannak, amit eddig érzékeltettünk: nem papi személy, a nagyváradi jogakadémia dékáni székéig emelkedett polgári származású értelmiségi, akinek állása is némi lehetőséget biztosít eszméinek terjesztésére. Nem is szűnik meg a vele szembeni politikai bizalmatlanság. Az elszigetelődés elől Oroszországba megy, ahol az említett rektori tisztség után minisztériumi tisztviselő, majd államtitkár – jóllehet fölvilágosult nézetei miatt itt sem mentes a támadásoktól, intrikáktól. Törvényyszerkesztői szerepe, jogtudományi munkásságának kibontakozása jelzi az alkotói pálya kibontakozását.<sup>74</sup> Hogy alakját a szabályt erősítő kivételnek tekinthetjük, annak egyik oka éppen az, hogy életművének jelentős része Oroszországban születik, illetve hogy a fiatalabb Lutskey-nemzedék határozottan ruszin tudatú tagjaival szemben a lengyel betelepülők utódaként, de már felsőoltsvai görög katolikus pap fiaként született Balugyánszky elsősorban *hungarus* értelmiségi. Mindez nem csökkenti magyarországi életrajzának eszméletörténeti fontosságát, mert, mint a már hivatkozott monográfiája, Tardy Lajos fogalmaz: „az oroszországi reformer Balugyánszkynek egy magyarországi jakobinus Balugyánszky az elődje”.<sup>75</sup> Az ötvenes évekbeli monográfia megállapítását így módosíthatnánk: az oroszországi reformer államférfinak egy magyarországi aufklárista gondolkodó az elődje. – Azt a Balugyánszkyt, aki 1789 szeptemberében Hugo Grotiusnak az ember eszes és

---

elemzésre, hanem az adatok pontos összegyűjtésére irányul: Bajcura, Tamara: *Zakarpato ukrajinszkaja intelligencija v Rossziji v pervoj polovinye XIX veka*, Bratislava 1971.

<sup>74</sup> Fatyeev, A.N.: *Akademiceszkaja i gosudarstvennaja gyejatyelnoszty M.I.* [helyesen: A.] *Balugyanszkogo v Rossziji*, Uzsgorod 1931. Tardy Lajos: *Balugyánszky Mihály*, Bp. 1954. Vö.: Csekey István: „Balugyánszky Mihály élete és munkássága”, *Századok* 91 (1957), 1–4, 326–350. o.

<sup>75</sup> Tardy: *Balugyánszky...*, 3. o. – Balugyánszky fiatalkori gondolkodásának radikális jellegét határozottan tagadja Csekey: *Balugyánszky...*, a Tardy-monográfia filológiai megbízhatóságát is kétségbe vonva. Vö. Benda Kálmán: „Hozzászólás a Balugyánszky-vitához”, *Századok* 91 (1957), 5–6, 799. o. Sáy Vilmos: „Néhány további megjegyzés a Balugyánszky-vitához”, *Századok* 92 (1958), 1–4, 346–347. o. Tardy Lajos: „A Balugyánszky-vita”, *uo.* 92 (1958), 1–4, 348–363. o.

társas természetéről vallott nézeteit választja nagyváradi székfoglalója tárgyául, mindenképpen a fölvilágosodás képviselőjeként kell értékelnünk.

Hasonló utat járt be Orlay János, aki Balugyánszkyval egyidőben volt Bécsben orvostanhallgató, nemkülönben a szabadkőműves páholyok tagja. Már 1791-ben kivándorol Oroszországba, ahol Sándor cár udvari orvosává emelkedik, majd az odesszai líceum igazgatója lesz, 1829-ben bekövetkezett haláláig.<sup>76</sup> Éppen ő egyengeti Balugyánszkyi útját Oroszországba. A színmagyar Palágy faluban született Orlay a környező falvak ruszin lakosságától már gyermekkorában elsajátítván e nyelvet, később oroszként tünteti föl magát és meghívandó honfitársait a cári udvarban. Ugyanakkor magyar voltát és magyar érzelmeit is megőrizve, rokonainkat és a magyarok nyomait keresi föl, Pétervárról a finnek, lappok, majd a Kaukázus és az Ural irányába tett utazásaival. Balugyánszkyknak és másoknak (Görög Demeter, Lódy Péter, Kukolnik László, Vladimir Mihály, Petrsevics András) a magyar hazának tett szolgálatot magasztalja, amikor az oroszországi karrier nyújtotta lehetőségeket ecseteli. A cári udvarban ugyanakkor a Habsburg Birodalomban élő szláv testvérek megsegítése okán javasolja az említett tudósok meghívását.<sup>77</sup>

Még Lódy Péternek volt jelentősebb eszmei hatása, aki a leMBERGI szeminárium-ban is működött. Ezért nem tárgyaltuk Lemberget a papi szemináriumok között; Lódyval kapcsolatosan kell megemlítenünk. Ám őt is hamarosan Krakkóban, majd pedig Oroszországban találjuk, hogy működése az orosz jog-, illetve filozófiatörténet részévé váljon. A főntebb már idézett Szvencickij közli Bacsinszkyhoz írt levelét. Lódy lehetett volna a legalkalmasabb személy, aki valóban szekularizált és modern szemléletet, korszerű társadalomfilozófiai gondolkodást adhatott volna át a Lembergben megforduló görög katolikus papnövendékeknek. Az, hogy Lembergben nem válik második Bécs, annak is betudható, hogy Lódy rövid ideig működött ott. Ha van is kimutatható hatása, az csakis a Pócsy püspök (Olekszij Pócsij) nevével fémjelzett korszakban, tehát az általunk Lutszkay-nemzedéknek nevezett időszakban jelentkezik. Lódy azután Orlay baráti közelségében élte le rangot és tiszteletet kiérdemlő életét Oroszországban.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Tardy Lajos: *Dr. Orlay János* (Az Országos Orvostörténeti Könyvtár Közl. 13.), 1959, 89–159. o. (Magyar és orosz párh. szövv.) Ugyanennek magyar szövege még Schultheisz Emil – Tardy Lajos: *Fejezetek az orosz–magyar orvosi kapcsolatok múltjából*, Bp. 1960, 133–151. o. Lásd még Schultheisz Emil–Tardy Ludwig: „Der Arzt Orlay und seine Beziehungen zu Goethe”, *Zeitschrift für Geschichte der Naturwissenschaften, Technik und Medizin* 1 (1962), 3, 80–86. o. – A Jénai Ásványtani Társaság vonatkozásában már korábban fölfigyelt Bacsinszky püspök nevére ill. Orlay, Balugyánszky, Lódy és Kukolnik kapcsolataira a Társasággal: Benedek Klára: *A Jénai Ásványtani Társaság magyar kapcsolatai*, Bp. 192, 13, 40–41. o. Újabb (nem elemző, hanem adatoló) földolgozás: Bajcura, Tamara: *Ivan Szemjonovics Orlaj*, Bratislava–Prešov 1980.

<sup>77</sup> Tardy: *Dr. Orlay...*, 97–100. o.

<sup>78</sup> Szvencickij és Bajcura között az irodalmat fölsorolja Javorszkij, Jurij Andrejevics: *P[etr]*

Életútjuk megerősíti a kulturális fordulatról mondottakat. A kárpátaljai görög katolikus pap fiának Bécs jelenti az Európára nyíló kaput. A fölvilágosodás mint *eszmetörténeti* jelenség a tizennyolcadik század legvégén éri el Kárpátalját. Ekkor még az irodalomban tapasztalt kísérőjelenségei nem mutathatók ki. Csakis a vallásos irodalom létezik, amelynek tematikája, motívumai, s nagyrészt formavilága is középkori keretek között mozog, ám a fejlettebb közép-európai népek középkorához mérten is szegényesnek mondható. A kárpátaljai ruszin, görög katolikus papi értelmiség a tizennyolcadik században nem lép túl ezen a kultúrán. A magyar papi értelmiségből származó *érzékenység poétáira* nincs példa, ruszin Ányos Pált a kárpátaljai kultúrában nem találunk. Azok a Kárpátaljáról származó magyar értelmiségiek, akik, mint Orlay, Balugyánszky, aufklärista gondolkodókká váltak, fizikailag és kulturálisan elszakadnak a régiótól, életművüket részben a magyar, de főként az orosz kultúrtörténet részeként kell tárgyalnunk. Akkor is, ha Orlay publikál Szentpétervárott 1805-ben egy értekezést Kárpátalja történetéről<sup>79</sup> – amely azonban csak a tizenkilencedik század első harmadában jelentkező Lutszkay-nemzedék tagjai közvetítése után kerül majd a kárpátaljai szellemi köztudatba.<sup>80</sup>

Ténylegesen a filológia, a Dobrovský hatására föllépő nyelvészet, a Lutszkay négykötetes krónikájában jelentkező történetírás, és a Dohovics Bazillal képviselt világiasabb színezetű gondolkodás mutatja a fölvilágosodás és (az ettől különválasztandó fogalom) közép- és kelet-európai nemzeti ébredés hatását. A dolgozatunkban terjedelmi korlátok miatt csak említésszerűen, vagy egyáltalán nem érintett szerzők (I. Fogarasij, J. Csurgovics)<sup>81</sup> életműve is ezt a megállapítást támasztja alá. Nem beszélhetünk szervesen kikristályosodó kárpátaljai fölvilágosodásról, csupán a környező népek fölvilágosodás kori kultúrájának hatására tapasztalható néhány egyedi jelenségről. Kárpátalja még a vele sok szempontból

---

D[imitrijevičs] Lodij v izobrazsenijji polszkogo romanisztu, Uzgorod 1930, 5. o.

<sup>79</sup> Orlay, Ivan Szemjonovics: „Isztorija o Karpato-Rosszah, ili o pereszelenijji Rosszijan v Karpatszkija goru i o prikljucsenijjah s nyimi szlucsivsihszja”, *Szevernij Vesztnyk* 1804, 1, 158–172. o., uo. 2, 261–276. o., uo. 3, 267–294. o. Közli még: Szvencickij, Ilarion Sz.: *Matyerialü po isztoriji vozrozszenijja Karpatszkij Ruszi. I. Sznosenijja Karpatszkij Ruszi s Rosszijej v 1-oj polovinye XIX-ogo veka*, Lvov 1905, 56–83. o.

<sup>80</sup> Orlay történeti értekezésére például a már többször említett Bereszanyin–Fogarassy reagált, vö. Szvencickij: *Matyerialü...*, 83 skk. o., Bereszanyin levele Orlayhoz. – Ez is alátámasztja Panykevics: *Hto buv...* megállapítását, hogy a *Berezanyin* pszeudoníma Fogarassyt takarja, aki a bécsi Szt. Barbara-templom papjaként előnyös helyzetben volt a periferikus Kárpátalja és Európa kultúrcentrumai közötti közvetítés szempontjából. Vö. Lutszkay és a luccai Bourbon-udvar közti közvetítéséről mondottakkal.

<sup>81</sup> Csurgovicsra lásd *Nyedzelszkij: Ocserk...*, 95–96. o.

rokon fejlődést mutató szlovák kultúrához képest is a periféria szerepét tölti be. Mint perifériának, indokolt a kultúraelméleti, komparativisztikai szempontból történő kutatása, mivel hasznosítható adatokat kapunk például Bécs hatásának,<sup>82</sup> vagy tágabban a közép- és kelet-európai népek nemzeti megújulási mozgalmainak tipológiájához. Ez a tipológiai megközelítés a legkevésbé sem értelmezhető azonban a tárgyalt kultúrkör pejoratív megítéléseként: sőt éppen az húzza alá Kárpátaljának mint saját identitástudattal rendelkező (ruszin, görög katolikus) mikrokultúrának a jelentőségét, hogy *van* helye a komparatív kultúrtörténet által vizsgált objektumok sorában.

## SUMMARY

### *The Enlightenment and the National Awakening in Carpathian Ruthenia in the Late 18<sup>th</sup> – Early 19<sup>th</sup> Centuries*

In his article, the author seeks to answer the question whether French and German Enlightenment had influenced in any sense the Carpathian (Greek Catholic) Ruthene culture in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. He attempts to prove that national awakening was a phenomenon different from Enligh-

tenment in Eastern Europe. It developed very slowly in the area and produced, at its beginning, only religious literature. It was only at the first half of the 19<sup>th</sup> century that the first products of a secularized Ruthene culture appeared, characteristically mainly in Hungarian.

---

<sup>82</sup> Vajda György Mihály: *Keletre nyílik Bécs kapuja*, Bp. 1994.

## KANT MINT A KLASSZIKUS GEOGRÁFIA ELŐFUTÁRA

VINKOVICS MÁRTA

A klasszikus német geográfia vonulatának tulajdonképpeni elindítója Kant. Műve, a *Physische Geographie* a földrajztudomány történetírói által mindig megemlített, de elméletileg részletesen nem tárgyalt mű, mely azonban hatásában igen nagy jelentőségű.<sup>1</sup> A XIX. századi német geográfiára nyilvánvalóan befolyással volt, ám az sem elhanyagolható szempont, hogy fölfedezhető benne a XX. századi tudományfilozófia, geográfiára vonatkozó nézeteinek gyökere.

A königsbergi egyetemen Kant mindig szívesen tartotta meg földrajzi előadásait, de filozófiai művei is tükrözik, hogy erősen foglalkoztatta a földrajzi jelenségek magyarázata: Az *ítélőerő kritikája* szinte tárháza azoknak a földrajzi jelenségeknek, amelyeknek értelmezése az egész természetfölfogást érinti. De Kant tulajdonképpen geográfusként is tevékenykedett. Egy késői művében, az 1802-ben megjelent *Physische Geographie*-ban gondolja teljesen végig földrajzi nézeteit. A tudománytörténeti munkák szerint – és ténylegesen is – Kant nem a földrajzi elemzésekben hozott újat, hanem a meglévő földrajzi eredményeknek, a konkrétan funkcionáló geográfiának igyekezett (saját rendszerén belül) elméleti alapot adni. Voltaképpen ő közvetítette a newtoni tudománymodellt a geográfia felé, aminek egyik döntő eleme volt, hogy a földrajzot *fizikai* tudományként szemlélte, még ha a tudományok rendszerében „propedeutikának” tekintette is.

Az 1802-ben megjelent *Physische Geographie* érett, alaposan átgondolt mű, amely mögött hosszú időn keresztül tartott sikeres földrajzi előadások és olyan művek állnak, amelyek földrajzi elemeket tárgyalnak vagy legalább a földrajz elméletét is érintik. Így Kant, kutatásai során, tanulmányt írt például a szelek természetéről vagy a földrengésekről. Ezekkel a művekkel Kant nem szerzett hírnevet, de a művek elméleti tanulságai fontosak a szerző természetszemlélete és az életmű egésze szempontjából is. Antropológiája<sup>2</sup> és kozmogóniája<sup>3</sup> tudománytörténetileg szintén számon tartott munkák.

---

<sup>1</sup> Még Hartshorne és Bowen alapvető munkái is csak érintőlegesen foglalkoznak Kant koncepciójával. Vö. R. Hartshorne: *The Nature of Geography*, New York 1939, ill. M. Bowen: *Empiricism and Geographical Thought*, Cambridge 1981.

<sup>2</sup> Kant antropológiai műve (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*) 1798-ban jelent meg.

<sup>3</sup> A közműveltség *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755).

Kant természettudományos tevékenységének erősen enciklopedikus jellege van, ami e korszaktól egyáltalán nem idegen, az enciklopedikus tudásnak pedig tudományos vagy tudományos jellegű keretet a földrajz szolgáltatott. (Természetesen a kor földrajzi gyakorlatának keretein belül.) Nem arról van tehát szó, hogy a filozófus Kant egy rövid kirándulást tett a geográfia területére: nem egy múlt hangulat eredményezte e művek létrejöttét, hanem a filozófusnak az az igénye, hogy – a világ vagy az ismeretek metafizikailag megfogalmazott szintje mellett – a tapasztalat, a konkrétság, a minőségi sokféleség szintjét is értelmezze.

Kant földrajzi leírása elsősorban a korszak leghíresebb geográfáira támaszkodik. Élete, mint tudjuk, szűk körben zajlott, így egyéni utazásokkal nem bővítette földrajzi ismereteit. A két, nála leggyakrabban szereplő geográfiai munka: Fabri műve, a *Handbuch der neuesten Geographie für Akademien und Gymnasien* (Halle 1785) és Büsching műve, a *Neue Erdbeschreibung*, amely 1754-ben jelent meg először.

Büsching, aki a XVIII. század második felének legnagyobb hatású geográfusa, a földrajz lényegét és szükségességét a földfelszín különböző helyeinek minél teljesebb leírásában látja.<sup>4</sup> A leírás pedig már magában foglalja a jelenségek osztályozását. Az osztályozás mind pontosabb lesz, a jellemzésre szolgáló mutatók száma állandóan bővül. Büsching tevékenysége éppen ebben a vonatkozásban hozott újat: a földrajzi leírás tematikus jellegét tökéletesítette. A gazdasági-társadalmi szféra területén a statisztika átalakításával hozott újat; a népsűrűség adatainak fölhasználása és a politikai földrajz létrehozása volt fő érdeme. A topografikus tájleírás még erősen enciklopédikus jellegű: Büsching sem igen tud mást tenni, mint a földrajzi jellemzőket számba venni egy-egy területen. Művében azonban kiemelten fontos szerepe van a gazdaságnak, politikának, kereskedelemnek. Egy területnek *természeti* és *polgári* leírásáról beszél, s Kant, amikor a geográfia egészéről ír és nem kifejezetten a fizikai földrajzról, ezt a fölosztást alkalmazza.

Fabri, akire különösen szívesen hivatkozik Kant, tulajdonképpen Büsching követőjének tekinthető. A tudományfejlődés szempontjából érdeklődésre tarthat számot, ahogyan a geotudományokat a kutatás tárgya szerint osztályozza.<sup>5</sup> Eszerint a *geogónia* a Föld kialakulásával foglalkozik; a *geológia* a Földön működő erőket és hatásokat kutatja; a *geognózia* minden tudást tartalmaz, ami a Földre vonatkozik; a *geográfia* pedig a földfelszín látható objektumaival foglalkozik tematikus rendben. Ez a fölosztás egyrészt tükrözi a Földdel foglalkozó tudományok olyan fokú fejlettségét, ahol már tárgy szerinti elkülönülés szükséges, másrészt megjelenik a geográfiának az az értelmezése, amely a diszciplínát a látvány földolgozására korlátozza. Fabri valószínűleg nem tudatosan korlátozza azt a tudományt, amelyet művel, hanem csupán úgy konstatálja, hogy

---

<sup>4</sup> Büsching: *Neue Erdbeschreibung* 1754.

<sup>5</sup> Fabri: *Handbuch der [...] Geographie für Akademien und Gymnasien*, Halle 1785.



a geográfia nem tesz többet ennél. Büsching, amikor a földrajz mibenlétéről ír, ismeretelméleti problémákat nem érint, viszont Fabri ebből a szempontból is foglalkozik a földrajzi kutatással.

Kant geográfiára vonatkozó állításai egyaránt érintenek tudományelméleti és ontológiai tételeket. Az *ítélőerő kritikájának* a tudományokra és a természetfilozófiára vonatkozó megállapításai nélkülözhetetlenek a földrajzra mint tudományra vonatkozó nézeteinek megértéséhez. Meghatározó jellegű geográfia-konceptiójára az a megállapítás, hogy „[...] a természet egysége térben és időben, és a számunkra lehetséges tapasztalat egysége ugyanaz”: a geográfiát mint tudományt, a földrajzi szintézis térbeli lehetőségét, ez a megállapítás alapozza meg.<sup>6</sup> A mű egyes fejezetei, különösen „A teleológiai ítélőerő analitikája” jó néhány olyan eszmefuttatást tartalmaz, amely lényegileg földrajzi természetű, például ahol az éghajlat, a növényzet, a talaj összefüggései foglalkoztatják a szerzőt.<sup>7</sup> A természeti táj összefüggései több filozófiai kérdés megfogalmazását inspirálták. Mindeneke-lőtt fölmerül nála az az alapvető természetfilozófiai probléma, amit a világ mechanikai fölfogása és a különböző minőségek létezése jelent. Kant a természetfilozófia e problémáját antinómiaként értékeli.<sup>8</sup> Mindenesetre: bármilyen típusú legyen a földrajzi szintézis értelmezése, a minőségi sokféleség mint alapvető elméleti probléma jelentkezik nála. Kant törekvése arra irányul, hogy az antinómiát föloldja. A föloldás alapját a világ teleologikus rendje jelenti, a kanti teleológia azonban más természetű, mint a filozófiatörténet eddigi megoldásai. Kant elhatárolja magát mind a hylozoizmus, mind a teizmus megoldásaitól. Mint írja: „Mit bizonyít azonban végül is akár a legeslegtökéletesebb teleológia? Bizonyítja talán, hogy ilyen értelmes lény létezik? Nem; semmi egyebet, minthogy megismerő képességeink minősége alapján — tehát a tapasztalatnak az ész legmagasabb elveivel való összefüggésében — éppenséggel nem alkothatunk magunknak másképpen fogalmat ilyen világ lehetőségéről, mint úgy, hogy annak egy céltudatosan cselekvő felsőbb okát gondoljuk el.”<sup>9</sup>

Figyelembe véve az előbb idézett, földrajzi természetű példákat, amelyek a kanti gondolatmenet elindítói voltak, arra lehet következtetni, hogy ez a teleológia sokkal inkább szellemi eszköz, amelynek tartalma, hogy a konkrét minőségek együttlétezését mint létfölttétel-rendszert fogalmazza meg. A XIX. század „földrajzi táj” értelmezése pontosan ezen az úton halad: a geográfusok a földrajzi tájat mint egységet, mint térbeli létfölttétel-rendszert értelmezik. Ugyanakkor Kant már érzékeli a XIX. század geográfiájának egyik alapvető problémáját: a szerves funkcionálás egész létének elfogadása és a tudományosnak tekintett, fizikai-mechanikai leírás közötti kapcsolat megteremtésének nehézségét.

<sup>6</sup> Kant: *Az ítélőerő kritikája* (ford. Hermann István), Akadémiai, Bp. 1966, 92. o.

<sup>7</sup> Uo., 335–337. o.

<sup>8</sup> Uo., 355. o.

<sup>9</sup> Uo., 367. o.

Az *ítélőerő kritikájában* Kant, aki mintegy saját „hátsó gondolatainak” is szabad teret ad – ahol ugyanis a fizikalista ontológia által megoldatlan kérdéseket vet föl –, rendkívül sokat nyújt a geográfiának. S a kérdések olyan hétköznapiak, hogy csak ahhoz kell merészség, hogy szinte a tudomány ellenében föltegyük őket. Azok a kérdések, amelyeket Kant itt fölvet, s amelyek bizonyos oldalról földrajziak is, a német geográfiában nem kaptak helyet. A francia földrajztudomány a XVIII. században előbbre tartott, de nem találtam utalást rá, hogy Kant ismerte volna. Pedig Bouche geográfiájában létezik a természeti tájnak mint funkcionáló életegységnek a gondolata, így valószínű, hogy a francia geográfia ismerete tovább motiválta volna mind a filozófus, mind a geográfus Kant gondolatait.

A *Physische Geographie* bevezetőjében Kant a geográfiát elhelyezi az ismeretek rendszerében, majd meghatározza tárgyát és megadja jellegét: „Nos, ami ismereteink eredetét és forrását illeti, ez utóbbiakat vagy a tiszta értelemből, vagy a tapasztalatból [...] szerezzük meg [...] Az ember és a természet tapasztalása együttesen teszi ki a világismeretet. Az ember ismeretét az antropológia tanítja, a természet ismeretét viszont a természeti földrajznak illetve a leíró földrajznak köszönhetjük.”<sup>10</sup> A továbbiakban a földrajzt elsősorban a történelemtől illetve a történetírástól különíti el. Mindkét diszciplínát csak bizonyos szempontok szerint tárgyalja: elsősorban a világ tér- és időbeli rendszerét képezik. Amely tudomány vagy ismeretrendszer lényegét a térbeliség vagy időbeliség jelenti, az Kantnál egyértelműen fizikai jellegű: „A történelem és a geográfia tehát ismereteinket az idő és tér tekintetében gyarapítja. A történelem azokat az eseményeket jelenti, melyek időben egymást követik. A geográfia olyan jelenségekre vonatkozik, amelyek a tér tekintetében térnek el egymástól.”<sup>11</sup>

Kant határozza meg először a geográfiát mint *tértudományt*. Ez olyan gondolat, amely egyrészt talán a legismertebb, másrészt viszont hosszú időn keresztül szinte eredetének elfelejtése mellett élt tovább és sokfajta tartalommal telítődött. Ebből a megfogalmazásból adódik egyébként a kanti koncepció minden problémája és problematikussága is.

A geográfiai tér kitöltését a legalábbis tapasztalati szinten létező minőségi sokféleség jelenti. A továbbiakban az a kérdés, hogy a földrajzi tér milyen vonatkozásban tartalmazza ill. fogja össze a különböző minőségeket.

A *Physische Geographie*-ben Kant ezt írja: „A földrajzi természetleírás viszont arra a helyre utal, melyen azok a dolgok a valóságban megtalálhatók.”<sup>12</sup> Eszerint a földrajzi tér fogalom szegényes: csupán topográfiai. Tartalma mindössze annyi, hogy rögzíti a földfelszín tárgyainak előfordulását. A „fizikai földrajz” kifejezés még nem a földrajzilag releváns természeti folyamatok fizikai jellegére utal: a geográfia fizikai jellegén Kant egyszerűen a térbeli szemléletet érti.

---

<sup>10</sup> Kant: *Physische Geographie*, Werke (Akademie-Ausgabe), IX. köt., 2. o.

<sup>11</sup> Uo., 3. o.

<sup>12</sup> Uo.

A geográfiának tér-, a történelemnek idő-tudományként való jellemzése azt is jelenti, hogy az időbeliség megragadása a földrajzból ki van rekesztve. Ilyen koncepcióban a fizikai földrajz nyilvánvalóan nem tartalmazza a táj fejlődésének, változásainak az elemzését. Ez nagymértékben erősíti a geográfia topográfiai jellegét, hiszen a táj jellemzésére csak a topográfia és a táj néhány mérhető mutatója alkalmas.

Hogyan hozott létre a természettudományokkal és geográfiával intenzíven foglalkozó Kant ilyen elméletet? Úgy tetszik, metafizikai nézeteit közvetlenül akarta alkalmazni a tudományok rendszerezésére. Így a térnek mint szemléleti formának és a geográfia értelmezésének ilyen egyszerű összekapcsolása formális tudományelméletet eredményezett. Formálisat abban az értelemben, hogy gyakorlatilag nem betartható. Maga Kant sem tartotta magát ehhez a szűk koncepcióhoz: ahol tud, beszél a földrajzi táj elemeinek kialakulásáról, fizikai folyamatairól, geológiai fölépítéséről.

Kant azért mert egy ennyire szűk, formális koncepciót vállalni, mert a korabeli geográfiák, így a forrásmunkaként használt két (már említett) mű is, a helyek adatszerű jellemzésén túl nemigen tudtak többet nyújtani. Kant műve tehát, saját elméletének formális alkalmazásán túl, az éppen funkcionáló geográfia állapotát is tükrözte. A geográfiának tértudományként való jellemzése azonban a földrajztörténetben pozitív hatású volt. Erre a gondolatra építve volt tágítható a koncepció. Tudományos ismereteken és így minden természetre vonatkozó ismereten is Kant matematikailag kifejezett, formulázott tapasztalati ismeretet ért. A földrajzi tájleírás ekkor még nagyon kevés olyan adatot tartalmazott, amelyet tudományos megfigyelésnek, vagy a természeti jelenségek méréssel történő jellemzésének lehetett volna tekinteni. Ezt a szintet még el kellett érni, és Kant tudományelmélete föl is ébresztette, vagy segített fölébreszteni ezt az igényt. A geográfia megfogalmazásában rejlő tudományos lehetőséget nem elsősorban ez a mű, hanem az egész kanti életmű sugallja. S itt a geográfiai műre és tartalmára is úgy kell tekintenünk, mint ami tudományelméletileg is szerves része az életműnek.

Közvetlenül hatnak ma is Kantnak azok a gondolatai, amelyek a természetleírást érintik. Az ideális természetleírás nem pusztán a térbeliséget rögzíti, hanem egyrészt a természet történetét tartalmazza, másrészt nem nélkülözheti a természeti folyamatok fizikai leírását. A kanti „tudományos ismeret” fogalom mint norma, mint elérendő cél jelent meg a geográfus előtt, s így egy későbbi földrajz-koncepció már azt tűzheti ki célul, hogy a földrajzi tér a fizikai jellemzők vagy fizikai folyamatok együttesét tartalmazza. Elsősorban Humboldt volt az, aki a kanti életmű és a fizikai földrajz ismeretében ebbe az irányba fejlesztette tovább a geográfiát; nála válik a természeti földrajz egyértelműen fizikaivá.

Kant természettudományos munkásságának köztudottan jelentős eredménye volt kozmográfiai műve, az *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, amelynek az időbeliség a központi problémája – a természettörténet illetően földolgozását azonban a fizikai földrajzból kirekeszti. Tehát az időbeliség

problémája a kanti geográfia fölfogásán kívül esik, bár a természettörténet általánosságban ugyanakkor foglalkoztatja.

Az előzőekben tehát kiderült, hogy Kant a földrajzi leírást az egyidőben létezők számbavételére, jellemzőik felsorolására korlátozza, s hogy ez olyan tétel azonban, amit a konkrét földrajzi leírásokban nem tart be, hanem, amennyire lehetősége van, a felszíni formák kialakulását is tárgyalja. Nyilvánvalóan túllép tehát helyenként saját földrajz-konceptióján az általános természetírás felé, mely utóbbinak a természettörténetet is szerves részének tekinti. Ez a kettősség, a földrajz elméletileg megszabott föladata és a ténylegesen művelt geográfia között, a Kant utáni német földrajzban azután furcsa módon jelentkezett. A klasszikus német geográfia a felszín alakulását, a táj fejlődését alapvető fontosságúnak tartotta. A pusztán térbeli leírás tudományelméleti elképzelésével ez nyilvánvalóan nem egyezett. A térbeliség azon bizonyos specifikumok egyikét jelentette, amelynek alapján a földrajzot el tudták helyezni a tudományok rendszerében. Amikor – jogos tudományos igényeik és tudományos lehetőségeik következtében – ezen túlléptek, előszeretettel cserélték föl a geográfia kifejezést valamit másra, mint földtudomány („Erdkunde”) vagy világleírás („Kosmos”). Pontosan látták, hogy a hagyományos geográfia kereteit túllépi. Nem egyszerűen azt érezték, hogy továbbfejlesztik a geográfiát, hanem hogy szó szerint új tudományt hoznak létre.

A minőségi sokféleség problémája ugyancsak erőteljesen jelentkezik Kant filozófiájában. A részben topográfiai, részben fizikai-mechanikai szemléletűnek jellemezhető földrajzkonceptióban jó néhány gondolat mutat arra, hogy Kant fizikalista szemlélete nem volt abszolút. Erre mutat például a földrajzi jelenségek és a nekik megfelelő földrajzi részterületek osztályozása. A fizikai földrajz mellett többek között gazdasági, politikai földrajzot is megkülönböztet, s precízen értelmezi kutatási területüket. Ez mindenképpen a világ jelenségeinek minőségi osztályozását jelenti, s hogy a fizikai jelenségek mellett más minőségeket is valósan elfogad. A fizikai tudományideál és a valóság sokfélesége nyilvánvalóan ellentétbe kerül egymással. Ezt az ellentmondást Kant egészen tisztán érzékeli.

Az erre a problémára vonatkozó gondolatait több művében is megtalálhatjuk. Az „Általános természettörténet” bevezetőjében azon medítál, hogy a fizikai törvények segítségével a Föld és az égitestek keletkezését lehet hogy meg tudja magyarázni, de egészen biztos, hogy egy rovar életét, létrejöttét nem.<sup>13</sup> Az élet, akármilyen alacsony szintű, a fizikai szemlélet számára rejtély marad.

Egyik legalapvetőbb tudományelméleti problémája Kantnak, hogy a természeti sokféleség, a tájelemek tudományos megragadása csak mechanikailag lehetséges-e vagy sem? A geográfia a mai álláspont szerint többek között a különböző minőségek, köztük a mechanikai folyamatok specifikus és általános törvény szintű kapcsolatát is vizsgálja. Kant vetette föl talán először a geográfia számára nem

---

<sup>13</sup> Kant: *Allgemeine Naturgeschichte...* (Akademia-Ausgabe), 12. o.

mellőzhető módon ezt a kérdést. A problémát élezi, hogy a *Physische Geographie* elméleti állításai és a konkrét földrajzi elemzések tartalma nemigen fedi egymást. Visszatérve arra a gondolatra, hogy geográfia csak a térbeli szemlélet vonatkozásában fizikai, azt lehet mondani, hogy ez a laza formális keret viszont lehetővé teszi a minőségi sokféleség összefogását. Így a földrajzilag releváns jelenségeket Kant nem korlátozza a pusztán fizikaiakra.

A Kantot közvetlenül követő német geográfiában teljes tudatossággal vetődik föl ez a probléma is. Humboldt, aki a leginkább törekszik fizikai leírásra, nem állt meg a fizikailag leírhatónál, Ritter pedig egyaránt hivatkozik a fizikai leírás fontosságára és a különböző minőségek organikus egységére. Kant gondolataiból tehát nem egyértelműen következik a fizikalista irány kifejlődése. Úgy is mondhatnánk, hogy Kant tudományos öröksége a geográfusok számára kétféle volt. Az egyik a saját fizikalista rendszerén belül értelmezett geográfia koncepciója, a fizikai földleírás értelmezése. Viszont a másik örökség a természeti összefüggésnek az a gazdagsága, amely tudományelméletileg nem értelmezett modell, de már ekkor is a geográfia földadata volt. Nehéz megállapítani, hogy melyiknek volt nagyobb hatása a későbbiekben.

A földrajzi tér tartalma már meghatározza a földrajzi rendszer lehetséges értelmezéseit. A *Physische Geographie*-ban Kant a természeti dolgok kétfajta rendszerezését különbözteti meg. Egyrészt a logikai rendszert, amelynek legjobb példája Linné rendszere, s a fizikai rendszert, amely tér és idő szerinti besorolás alapján jön létre. „Ismereteinknek a fogalmak szerinti besorolása logikus, az idő és tér szerinti viszont fizikai. Az első szerint egy természeti rendszert kapunk (*Systema naturae*), mint pl. a Linnéé, az utóbbi szerint viszont egy geográfiai természeti leírást. „[...] A *systema naturae* egyben az egésznek az irattára, ahol minden dolgot a rá jellemző osztályba sorolnak, még akkor is, ha a Földön különböző, egymástól messze eső területeken találhatók. Ezzel szemben a fizikai értelemben vett besorolásnál a dolog éppen ama hely szerint, amit a Földön elfoglal, vizsgálható.”<sup>14</sup> Szigorúan véve tehát a földrajzi leírás nem ad rendszert. A földrajzi jelenségek közötti összefüggés, mint a kutatás tárgya, nem létezik. A földrajz földadata csupán a jelenségeknek, a természet tárgyainak a számbavétele. Kant szerint a világról alkotott ismereteinket megelőzően van szükség a geográfiai hely szerinti adatokra, így a földrajz szerepe a tudományok rendszerében bevezető jellegű. Propedeutikának nevezi, s egyetlen tudománytípus alá sem sorolja be. Ez a gondolata teljesen elfelejtődött: sem előtte, sem után nem fogalmaztak meg ilyen gondolatot. Kant tehát nem azt mondja, hogy a geográfia leíró tudomány, hanem azt, hogy bár nem tudomány, de a tudományos kutatás föltétele, a tudomány által megvizsgálandó dolgok s jelenségek együttese, amelynek kerete a tér.

Ha Kant az életművében – úgy tűnik – az emberi ismeretszerzés hierarchiáját is megrajzolta, akkor ebben az ismeretszerzési- és tudomány-hierarchiában a

---

<sup>14</sup> Kant: *Physische Geographie*, 7. o.

geográfia az *első* lépést jelenti. Kant korában a geográfiai leírás, ha törekedett is bizonyos összefüggések föltárására, a természettudomány fizikai ideáljától messze állt, s ebből a szempontból érthető is Kant álláspontja.

Kant kezeli továbbá először művelődési anyagként a földrajzot. Álláspontja az öt előző geográfusok elképzeléseitől abban a vonatkozásban is eltér, hogy a nagy kozmográfusok a földrajzot mindig közvetlen összefüggésbe hozták a társadalmi gyakorlattal is, míg Kant elsődlegesen az ismeretszerzés szempontjából értékeli. Talán éppen az volt vonzó számára a geográfiában, hogy az ismeretelméletben ily módon nem vizsgálható sokszínű világgal itt kockázatmentesen foglalkozhatott. Miután a voltaképpeni tudományos összefüggéseket a geográfián kívül rekesztette, elméleti megkötöttségek nélkül foglalkozhatott a kor földrajzi ismereteivel. A geográfia szempontjából Kant e szemlélete nagyon is rugalmasnak mondható. Látszólagos következtelenségei éppen probléma- és valóság-érzékenységre mutatnak. Ha elméleti szinten nem tudott mindent megmagyarázni, vizsgálatai során és konkrét tudományos működésében elsősorban a valósághoz igazodott.

Kant gondolatai inspirálóan hatottak a XX. századi geográfiára is. A földrajz mint tér-tudomány gondolata tovább él, habár tartalma egészen más lesz. Kant fölfogásában gyakorlatilag topográfiai jelentése volt, a XX. században a térbeli összefüggések vagy a földrajzi jelenségek térbeli elterjedése tölti ki a fogalmat. A kanti koncepció óriási előnye azonban, hogy elvontsága következtében tágabb lehetőséget nyújt a tényleges földrajzi kutatások értelmezésére. E kereten belül ugyanis úgy merül föl a kérdés, hogy melyek azok a jelenségek, amelyeknek térbeli viszonyát, térbeli összefüggéseit vizsgálni a geográfia földadata.

E koncepciónak az is lényeges tudományelméleti sajátossága, hogy elsősorban nem a kutatás tárgyában, hanem szemléletében fogalmazza meg a földrajz lényegét. Ez a sajátosság elsősorban a földrajzi kutatások metodológiájának kialakításánál lényeges. Ha a geográfia lényegét kizárólag a táj kutatásában vagy a földfelszín bármilyen konkrét egységének a kutatásában jelöljük meg, akkor a geográfia nehezen boldogul azzal a problémával, hogy mindig más tudományok eszköztárát kell fölhasználnia. Természetesen a földrajzi szintézis sajátos összefüggéseinek föltárása, metodológiájának fölmutatása felelet erre a kérdésre, de az is bizonyos, hogy a földrajz önálló tudományként való létezésének kétségbevonása elsősorban ehhez a koncepcióhoz kapcsolódik.

A kanti térfölfogás alapján azonban lehetségessé vált a földrajzi regionalitás, a területi egységek különböző szempontú elemzése, ami a geográfia belső differenciálódását jelentette. A természeti földrajz a fizikaiként értelmezett természeti folyamatok összefüggésrendszerét vizsgálja, kapcsolatot keresve a táj külső látványa és a természeti folyamatok között; az emberföldrajz pedig a társadalom kulturális, szociális és gazdasági elemeinek és folyamatainak kapcsolatait elemzi, s e kapcsolatokban mutat ki térbeli rendet. A kanti térfölfogás alapján megnyílik a geográfia előtt az a lehetőség, hogy a természeti és társadalmi jelenségek térbeli rendjével és szabályszerűségeivel foglalkozzon.

Kant térfölfogásával függ össze a geográfia történetében a tudományfilozófiai szempontból kiemelt jelentőségű „földrajzi egész” fogalmának értelmezése is. (Különböző szintű egységekről van szó: például a világ vagy a táj egészéről.) Kant fölfogása ebben a tekintetben is fordulatot jelentett a geográfia történetében: a Kant előtti geográfiában mindig konkrétan, empirikus értelemben körülhatárolt (és a pontos lehatárolás alapvető volt) területi egységekről, elsősorban országokról, földrészekről volt szó. Ezzel szemben Kant értelmezi először a földrajzi egység fogalmát szellemi konstrukcióként vagy inkább alkotásként. Teljesen eltűnik a táj szenzualista vagy naiv-objektivistá értelmezése; megnyílik annak lehetősége, hogy a különböző típusú regionális egységek összefüggéseit, rendszerét elemezzék. A... egység legfontosabb ismérve pedig többé már nem a konkrét lehatárolhatóság, hanem az, hogy összefüggés, rendszer, és pedig a tudományos modell értelmében.

A későbbi időszak problémáinak genezise jól szemlélhető a Kantot követő fejlődésben, ha Alexander von Humboldt munkásságát vesszük szemügyre. Ugyanis e szerencsésen hosszú életű tudós nevéhez fűződik a modern geográfia elméleti alapjainak a létrehozása. Humboldt kezdte meg a földrajz modern kutatási módszereinek a kifejlesztését, amikor olyan tudományos igényeket támasztott a földrajzi leírással szemben, amely igények jórészt ma is érvényesek. Elsősorban Humboldt volt az, aki a kanti geográfia-fölfogás újszerű voltát fölismerte és hasznosította, amikor – kifejezetten kanti hatásra – a földrajzi jelenségeket mint fizikai folyamatokat vizsgálta. A pontos hely- és helyzetmeghatározás fontosságának kiemelése mellett először ír a térbeli kutatási egységről, a földrajzi tájról, ahol is ennek az egységnek a jellegét fizikai folyamatok együttlétézése és egymáshatása határozza meg.

Humboldt viharos történelmi korszakban élt, de tulajdonképpen hidegen hagyták a társadalmi események: leveleiből úgy tűnik, hogy szinte nem is reagál rájuk. Érdeklődése egyértelműen és szinte kizárólag a kor természettudományos kutatásai felé irányult, s ezen érdeklődése, beállítottsága, nem utolsósorban a kor tudomány szemlélete következtében alkotott új koncepciót a geográfia jellegéről és helyéről a tudományok rendszerében. A geográfia az antikvitástól kezdve alapvetően a politikai-társadalmi gondolkodás része volt (pl. Vareniusnál is ez dominál), Humboldt pedig, ezzel ellentétben, egyértelműen természettudományként kezeli. Egész életében (s ezt szó szerint kell érteni, mert itt Humboldt életvitele is fontos) ezt a természettudományos jelleget igyekezett erősíteni. Még utazásai, illetve mozgalmas életének egyes állomásai is mind ezt szolgálták.

A tudománytörténetek sokszor zavarban vannak, mivel is foglalkozzanak tulajdonképpen: Humboldt egész élete része a földrajz történetének. Így a német egyetemi városok, ahol tanulmányait végezte, egyben a szakmai fejlődés egy-egy állomását jelentik. A tudománytörténetek jó része ezért végső soron Humboldt életrajzát ismerteti; filozófiai és tudományelméleti gondolatai csak utalásszerűen szerepelnek. Erre a tudománytörténeti koncepcióra jó példa J. E. Preston sokak által idézett műve, amely elsősorban Humboldt szerteágazó szakmai munkásságát ismerteti, és számba veszi, hogy életének változatos színterein milyen tudományos

kapcsolatokat létesített és milyen tevékenységet folytatott.<sup>15</sup> Pedig Humboldt rendkívül tudatos kutató volt. A geográfiában végzett táj kutatása, növényföldrajzi, klimatológiai megfigyelései távolról sem voltak ötletszerűek, hanem egy mélyen átgondolt tudomány- és földrajzkoncepció konkretizálását jelentették. H. Beck már a földrajztudomány elméleti oldala felől közelít Humboldthoz: a tájföldrajz megalkotójaként tekinti. Nevezetesen, kimutatja Humboldt tudományos-gyakorlati tevékenységében, hogy ez, szerteágazó jellege mellett is, egy átfogó tájföldrajzi koncepció kidolgozási folyamata. Hivatkozik Humboldt elméleti kijelentéseire, amelyek igazolják álláspontját.<sup>16</sup> Beck úgy értékeli Humboldt utazásait, mint pl. Dél-Amerika tájföldrajzi földolgozását; kutató, elemző utazásként, nem fölfedező útként. Az utazások során elvégzett kutatómunka elméleti alapja és konzekvenciája tükröződik az *Ansichten der Natur* c. műben, Humboldt földrajz-filozófiai világképe pedig a *Kosmos* ban.

D. Gregory, aki művében elsősorban nem ezzel a korszakkal, hanem a XX. századi geográfia és filozófia kapcsolatával foglalkozik, úgy látja, hogy Humboldt föltétlenül egyike azoknak a tudósoknak, akik az új geográfia koncepcióját megalkották. Mivel e mű földrajz és filozófia kapcsolatával foglalkozik, így az ismert tudománytörténeti munkák közül Gregory művében találjuk a legfontosabb megállapításokat Humboldt filozófiai előfeltevéseire vonatkozóan. Majdnem minden tudománytörténetben szerepel mármost a megállapítás, miszerint Humboldtra erőteljesen hatott a kanti filozófia, némelyek továbbá Goethe természetfilozófiáját fedezik föl a *Kosmos* földrajzi világképében, ám Gregory az egyedüli, aki kapcsolatot mutat ki a korai pozitívizmus (nevezetesen Comte) filozófiája és Humboldt tudományelmélete között. Humboldt szellemi fejlődése szempontjából igenis fontos, hogy Párizsban hallgatta Comte előadásait.<sup>17</sup>

Humboldt életművének elemzésekor kiindulhatunk a mindenki által elismert eredményekből. Abból, hogy a komplex tájföldrajzi vizsgálatok megalkotója és a természeti földrajz természettudományi jellegű megalapozója. A kérdés az, hogy e nagy horderejű tudományos tevékenység milyen elméleti fölkészültséget igényelt, s milyen ismeretelméleti és tudományelméleti előfeltevéseken alapult.

Humboldt szaktudományos és filozófiai fölkészültsége egyaránt magas szintű és széles körű volt. Sokoldalúsága is híres volt. Eckermann írja le Humboldtnak egy Goethével folytatott beszélgetését 1828 júniusában: „Igen derűs, felajzott hangulatban találtam ma Goethét. »Alexander von Humboldt volt ma reggel nálam néhány órára« – fogadott lelkesen. »Micsoda férfiú! Mióta ismerem már, és mégis újra ámulatba ejt. Elmondhatni róla, hogy ismeretek és élő tudás dolgában nincs párja. És olyan sokoldalú, hogy ehhez foghatóval még nem találkoztam! Bárhová nyúl az ember, mindenütt otthonos, és eláraszt bennünket

<sup>15</sup> E. J. Preston: *All Possible Worlds*, New York 1972, 148. o.

<sup>16</sup> H. Beck: *Geographie*, München 1979, 219. o.

<sup>17</sup> D. Gregory: *Ideology, Science and Human Geography*, London 1978, 25. o.



szellemi kincseivel. Sokcsöví kúthoz hasonlít, amelynek nyílásai alá csak oda kell tartani az edényeket, és kifogyhatatlanul árad belőlük az üdítő víz. Néhány napig itt marad, és már érzem, hogy olyanok lesznek ezek a napjaim, mintha éveket éltem volna». <sup>18</sup> Ez a sokoldalúság korán kialakult: Humboldt mindig törekedett az univerzális tudásra. Tanulóéveitől kezdve, életének különböző állomáshelyei, egyben ismereteinek valamilyen módon való szélesítését is jelentették. Göttingában megismerkedett az anatómia híres professzorával, Johann Friedrich Blumenbachhal (1752–1840), aki szerzője volt egy jelentős műnek, „A természettörténet kézikönyve” címűnek. Ugyancsak Göttingában ismerkedett meg a szerencsétlen sorsú G. Forster (1754–94) neves geográfussal is (műve: „Voyage Round the World”), aki édesapjával részt vett Cook kapitány expedícióján – vele teszi meg első utazását a Rajna-vidéken, amiről első könyvét is megjelenteti. A berlini tartózkodás viszont elsősorban a filozófia szempontjából fontos: Berlin volt az a hely, ahol Humboldt leginkább megismerkedett a kanti filozófiával.

Humboldt geográfiai tevékenysége mögött tehát kiforrott tudománykonceptió van. Leveleiből kitűnik, s Bowman is azt állítja, hogy Humboldt elsősorban a baconi tudománykonceptióhoz kapcsolódik: „A tudományok teljes restaurálására van szükség, évszázadok minden emberi fáradozásának segítségével, és még ennél is többre, s e föladat megoldásának szükségessége napról napra nő. Az ügy fontosságát és szükségességét már Bacon is átérezte, de nagyobb szellemi képességekkel kellett volna rendelkeznie és sokoldalúbb embernek lennie ahhoz, hogy az új tudománynak csupán a körvonalait is megrajzolja, s ebben az esetben, amikor az egészet akarta megragadni és az egyeseket egységbe foglalni, ha több lett volna benne a zsenialitás, nem zavarta volna terve megvalósításában oly sok lényegtelen apróság.” <sup>19</sup>

Ez a tudományideál, amellettt hogy empirista, egyben állítja, hogy a tapasztalati megismerés tökéletesítésével lehet a tudományt új alapokra helyezni. Ugyanis a tudományos tapasztalat központi problémája Humboldttnak. Bacon és Lavoisier nyomán törekszik a geográfián belül a tapasztalat matematizálására és exakttá tételére. Dél-amerikai útja éppen ennek demonstrálása volt. H. Beck vette számba azokat a szempontokat és módszereket, amelyekkel Humboldt a földrajzi tapasztalatot exakttá tette, s amelyeket egy táj jellemzésénél alkalmazott. Ezek: a pontos magassági és kiterjedési viszonyok megadása, egy hely távolsága pl. a tengertől, a földrajzi helyek egymástól való távolsága, elektromos jelenségek a magasság és a légrétegek szerint, időjárási és légköri viszonyok, csapadékmérés, nedvességtartalom, hőmérséklet, a légkör kémiai természete, az élővilág, a kultúra helyek és magasság szerinti változása. <sup>20</sup> Mindennek alapján elfogadhatjuk H. Beck

---

<sup>18</sup> Eckermann: *Beszélgetések Goethével* (ford. Györfly Miklós), Magyar Helikon, Bp. 1973, 195. o.

<sup>19</sup> Lásd *Briefe von Alexander v. Humboldt [...]* 1827–1858, Brockhaus, Leipzig 1860, 21. o.

<sup>20</sup> H. Beck: *Geographie*, i. k. 227. o.

ítéletét, miszerint Humboldt kísérli meg először a földrajzi jelenségek kvantitatív analizisét és a táj ökológiai leírását.

A humboldti geográfia másik lényeges eleme, hogy a geográfiát mint fizikai tudományt tételezi, a földrajzi összefüggéseket fizikai összefüggésekként. A természet mint fizikai erők összessége – ez Humboldt természetfilozófiája és egyben a tudomány-módszertant is leginkább befolyásoló nézete: a fizikai exaktság mint tudományideál Humboldt tevékenysége által jut érvényre a geográfiában. A fizikalista tudományfölfogás pedig nyilvánvalóan fizikalista természetszemléletet is jelent, s a fizikalizmus egyben a tudományok egységének is az alapja. Carnap híressé vált gondolata szerint: „Die Einheitswissenschaft ist nichts anders als Physik im weiteren Sinn des Wortes, Theorie der räumlichen – zeitlichen Vorgänge, Physikalism.”

Humboldt egységes tudományának tárgya a Föld, amelyet különböző szempontok szerint kell földolgozni, de végül is az a cél, hogy egy tájat egységben lássunk. Dickinson a humboldti tudományrendszert a következőképpen kísérli meg kibontani. A természet és a fizikai világ megismerésének szintjei: (1) A jelenség-szintre épül a botanika, zoológia, geológia és általában a szisztematikus tudományok. (2) Léteznek még a történeti tudományok, mindazok, amelyek a növények, állatok, kőzetek kialakulásával foglalkoznak. (3) Végül a geográfia vagy fizikai földrajz a földfelszín egy darabjának leírásakor egyesíti mindezeket az ismereteket.<sup>21</sup>

Hogy mármost a kanti filozófia hatott Humboldt gondolkodására, több ponton is ki lehet mutatni. (Ez a hatás időben is előbbi volt, mint a pozitivizmus hatása.) Humboldt empirizmusa a kanti filozófia hatására vezethető vissza elsősorban, s az is, hogy a tájról mint esztétikai látszatról beszél. A tapasztalati világ látszatvilágként való értékelése – ez az egyik kantianus vonás. A másik a világ fizikai értelmezése. A harmadik a világnak mint egésznek a fölfogása – fizikai alapon, de ugyanazokkal a minőséget megőrző igényekkel, amelyek Kantnál is fölfedezhetők.

A földrajz mint tértudomány ugyancsak kanti gondolat, a geográfia fizikai tudományként való kezelése ugyancsak. A világ, a természet mint funkcionális egység illetve organikus egész – bonyolultabb kérdés. Furcsa módon ez a gondolat egyaránt lényeges eleme a romantikus világképnek és a kialakuló pozitivizmusnak.

Mind a két irányzat a funkcionális egység jellegét vélte megtalálni az organizmusban. Mind a kanti, mind a pozitivisták ismeret- és tudományelmélet, valamint a mindkét oldalon elfogadott organikus koncepció tükröződik Humboldt összefoglaló mondatában: „Das Grundprinzip meines Werkes über den Kosmos, wie ich dasselbe vor mehr als zwanzig Jahren in den französischen und deutschen

<sup>21</sup> Dickinson: *The Makers of Modern Geography*, New York–Washington 1969, 24–25. o.

<sup>22</sup> Humboldt: *Ansichten der Natur*, Berlin 1959, 452. o.

zu Paris und Berlin gehaltenen Vorlesungen entwickelt habe, ist dem Streben enthalten, die Welterscheinungen als ein Naturganzes aufzufassen, zu zeigen, wie in einzelnen Gruppen dieser Erscheinungen die ihnen gemeinsamen Bedingnisse, u.i. das Welten grosser Gesetze, erkannt werden sind, wie man von den Gesetzen zu der Erforschung ihres, ursächlichen Zusammenhanges aufsteigt."<sup>22</sup>

Humboldt, életműve megoldásaiban, közel áll a modern geográfiához: elsősorban azért, mert előrevetíti a modern tudomány-koncepciót. Mindenféleképpen föltűnő, hogy a földrajzi jelenségek magyarázatánál nem azok okaira hivatkozik, hanem arra törekszik, hogy a földrajzi táj karakterét a jelenségek összefüggésének rendszerével írja le. Fizikalizmusa inkább a XVIII. század gondolkodását idézi, de a tudomány fejlődése szempontjából nagyon lényeges az a megkülönböztetés, amit Humboldt a látvány, a jelenségszint, és a valóság lényege, ez esetben a fizika erőinek szintje között tesz. Ugyanis a tudományos leírás lényegét abban látja, hogy ez a geográfiai látvány (esztétikai látvány) mögötti, a látványt létrehozó összefüggéseket vizsgálja. Ez pedig döntően a kanti transzcendentális idealizmus hatása.

## RESÜMEE

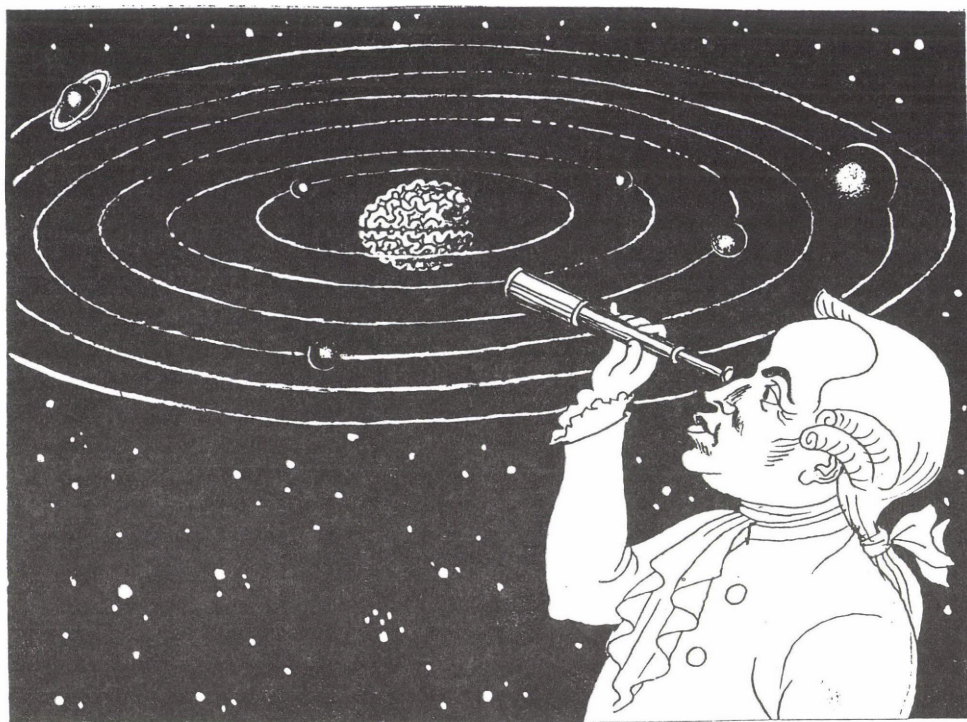
### *Kant als Vorläufer der klassischen Geographie*

In Kant ehren wir den geistigen Vater der klassischen deutschen Geographie. Der aufklärische Geist wurde von ihm an die deutschen Geographen vermittelt. Der Philosoph Kant war auch als Geograph Tätig, und sein Werk, die „Physische Geographie“ — dieses in seiner Wirkung so bedeutendes Buch — wird von den Geographiegeschichtsschreibern nur kurz erwähnt, obwohl das Buch auf die Geographie des 19. Jahrhunderts einen bedeutenden Einfluss hatte.

Bei Kant wird die Geographie zuerst als physikalische Raumwissenschaft definiert (Die Geschichte ist eine Zeitwissenschaft.) Aber die Geographie ist nur der erste Schritt, eine Propädeutik bei dieser Kenntniserwerbung in der Hierarchie der Wis-

senschaften. Die Konzeption, die auf diesen Gedanken aufgebaut wurde, lässt sich erweitern. Unter wissenschaftlicher Kenntnisse werden mathematisch formulierte Kenntnisse auch in der Geographie verstanden. Der kantische Begriff der wissenschaftlichen Kenntnis dient hier als Norm, als wünschenswertes Ziel für den Geographen. Eine spätere geographische Konzeption kann also sogar zum Ziel haben, dass der geographische Raum die Gesamtheit von physischen Charakterzügen oder die von physikalischen Vorgängen enthält.

In erster Linie war es Humboldt, dem es gelungen ist, die kantische These, weiterzuentwickeln. Bei ihm wird die Geographie eindeutig zur physischen Geographie.



Kaján Tibor rajza: Immanuel Kant

## A FÖLDRAJZ FILOZÓFIÁJA MINT TÖRTÉNELEMFILOZÓFIAI PROBLÉMA\*

LENDVAI L. FERENC

Az alábbiakban egy sajátos történelemfilozófiai kérdést kívánok tárgyalni, nevezetesen a földrajz filozófiájának problematikáját a történelem filozófiájára való vonatkozásában, tehát mint a történelemfilozófia problémáját. Mielőtt azonban voltaképpen tárgyamra térnék, világosan szeretném leszögezni, hogy „történelemfilozófián” itt az Arthur C. Danto által „szubsztantív”-nak nevezett történelemfilozófiát kell érteni, és pedig annak ellenére, hogy Danto a történelemfilozófia e változatáról meglehetősen elítélőleg vélekedett, s hogy megfontolásaival számos vonatkozásban magam is egyetértek. Méltán népszerű művében, az *Analytical Philosophy of History*-ban Danto a vizsgálódás két különböző módjáról beszél. Ez mintegy kibontása annak a már Collingwood által fölvetett szempontnak, miszerint a történelem filozófusa: „Gondolkodik a múltról is, de nem oly módon, hogy ezzel a történész munkáját kettőzné meg: számára a múlt nem események sora, hanem megismert dolgok rendszere. Úgy is mondhatnánk, hogy a filozófus, ha a történetírás szubjektív oldaláról gondolkodik, episztemológus, ha pedig az objektív oldalról, metafizikus.”<sup>1</sup> A baj azonban, természetszerűleg, éppen a filozófusnak Collingwood szavával „metafizikus” mivoltából adódik. Danto azután – érintőlegesen Karl Löwith elemzéseire is kapcsolódva és Karl Popper historicizmus-kritikájával párhuzamosan – arra mutat rá, hogy míg a (mondjuk így: episztemológiai indíttatású) „analitikus” vizsgálódások tudományos mivoltához nem férhet kétség, a szubsztantív történelemfilozófiák vagy tudományos jellegűek, de ez esetben a történettudomány körében mozognak, vagy túlmenniük ezen, viszont akkor elveszítik tudományos jellegüket. (Ezért nehéz sokszor megmondani, hogy egy ilyen jellegű munka műfajilag hová is tartozik voltaképpen.) A szubsztantív történelemfilozófiák (mert hiszen metafizikai

---

\* A jelen tanulmány eredetileg „Közép-Európa koncepciók” c. akadémiai-doktori disszertációm módszertani bevezetője volt. E helyütt is megköszönöm azokat a tanácsokat, amelyeket a szöveg végső kidolgozásához Enyedi György, Niederhauser Emil és Sársalvi Béla professzoroktól kaptam.

<sup>1</sup> Robin G. Collingwood: *A történelem eszméje* (ford. Orthmayr Imre), Gondolat, Bp. 1987, 51. o.

indíttatásúak) így — a történelemnek „egészként” való látásával — metafizikai-teológiai szükségletet elégítenek ki.<sup>2</sup>

Mármost, hogy egy a filozófia történetéből ismert fordulattal éljek, „hátrafelé” egyetértek Dantóval, de „előre” nem. Egyetértek tehát az analízisével, de nem — vagy nem teljesen — értek egyet a következtetéseivel. Először is azzal, hogy ha a szubsztantív történelemfilozófiák (ill. általában filozófiák) metafizikai-teológiai szükségleteket elégítenek ki, akkor kvázi fölöslegesek. Ami ugyanis valóságos emberi szükségletet elégít ki, az nem fölösleges: az pedig talán mégiscsak igen súlyos aufklérista túlzás lenne, ha az ember legcsekélyebb metafizikai-teológiai érdeklődését is a nem-valóságos, mesterséges szükségletek körébe utalnánk. A művészetet, gondolom, mindenki hajlandó lesz elismerni egy ilyen szükséglet kielégítőjeként, s ha a metafizikusok úgymond művészi tehetség nélküli művészek, akkor a metafizika iránti szükséglet érző embernek nem a normalitásával, hanem legfőljebb az esztétikai ízlésével van baj. Hadd idézzem ezzel kapcsolatban egy magyar szerzőpáros következő (témánkkal kapcsolatban tett) megállapítását: „Ennek ellenére nem szívesen adnánk egyértelműen negatív választ a kérdésre, mert a »szubsztantív« történetfilozófiák többnyire megvilágító erejűek, valaminek a fényében rendezik, értelmezik a történelmet, erre pedig van — és valószínűleg mindig is lesz — intellektuális igény.”<sup>3</sup> Másodszor: habár igaz Danto kritikája a tekintetben, hogy a szubsztantív történelemfilozófus végső soron mindig „az egész történelemmel” akar dolgozni — mert ha már csak egy átfogó elv szerint rendezi is el a történelem eddigi menetét, már predikciót illetve prófeciát mond ki, legalább burkoltan — mégis vannak itt különbségek. Ha — Danto egy példáját röviden idézve — azt a kijelentést tesszem: „Jones rózsákat ültet”, ez valóban csak a jelenre vonatkozik, de azt a predikciót ill. prófeciát is különbözőképpen lehet megtenni, hogy „Jones díjnyertes rózsákat ültet”.<sup>4</sup> Világos, hogy egy ilyen kijelentés a jövőben vagy igazolódik, vagy nem. De talán mondhatjuk: ha Jones kezdő virágkertet, ez afféle — talán ironikus — prófécia, ha azonban Jones 20 évre visszamenőleg minden alkalommal indult a rózsakiállításra, s minden alkalommal ő nyerte a díjat, nagy valószínűséggel beigazolódnó predikció.

Ha tehát kellő körülményekkel járunk el, s nem ragadtatjuk magunkat valóban minden megalapozást nélkülöző konstrukciókra, ha tisztában vagyunk reflektálási lehetőségeink határaival, ha figyelembe vesszük az analitikus történelemfilozófia jogos kritikai szempontjait, s ha egyszersmind tudatában vagyunk vállalkozásunk bizonyos fokú kockázatának, akkor talán mégiscsak foglalkozhatunk — megfelelően behatárolva mozgásterünket — szubsztantív történelemfilozófiával. Ezt az

---

<sup>2</sup> Arthur C. Danto: *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press 1965, 1, 5, 9. o.

<sup>3</sup> Erdélyi Ágnes–Kelemen János: „Történelemfilozófia: kérdések és perspektívák”, in *Summa. A Filozófiai Intézet műhelyéből*, Bp. 1987, 320. o.

<sup>4</sup> Vö. Danto, i. m., 162 skk. o.

álláspontot szívesen nevezném mondjuk a *mérsékelt szubsztantivitás* álláspontjának. Hogy a filozófia *tudomány* legyen, ezt eddig még senkinek sem sikerült elérnie (mert mihelyt tudomány lett, nem volt többé filozófia). Azt azonban alkalmasint elérhetjük, hogy a filozófia *tudományos* legyen. Egy mérsékelt szubsztantív történelemfilozófia abból nyerheti lehető tudományosságát, hogy semmiképp sem szakad el a történettudomány eredményeitől, s még kevésbé kerül szembe velük.

## L

A történelemfilozófia fogalma, bármennyit vitatták és vitatják is, mégis eléggé ismert, sőt bevett, ám „a földrajz filozófiája” fogalmáról ugyanez már nem mondható el. Annál is inkább, mivel e fogalom – bár, mint az alábbiakban látni fogjuk, nem is egy tényleges előzménye volt – e formájában valószínűleg itt kerül tulajdonképpen bevezetésre, holott a fogalom tartalma valójában már régen körvonalazódott. Éspedig határozott formában annál a filozófusnál, akinek munkásságához nagyon gyakran szoktunk visszanyúlni egy-egy problémakör első határozottabb tárgyalását vagy éppen megalapozását kutatva: Immanuel Kantnál.

Nem mintha korábban nem vontak volna le földrajzi fejtegetésekből – mert a földrajz mint tudomány, aligha függetlenül egyébként a jelzett tényállástól, szintén Kanttal vagy Kant nyomán veszi kezdetét – filozófiai tekintetű következtetéseket. Ha el is tekintünk az ókortól a reneszánszig terjedő korok azon műveitől, ahol a tudomány vagy annak előzményei (s ez persze a földrajzra is vonatkozik) gyakran közvetlenül és naivan fonódtak össze filozófiai eszmékkel<sup>5</sup>, széles körben ismert az újkorból (már Machiavellinél, de főleg Bodinnál található előzmények után) a fölvilágosodás nagy hatású képviselőjének, Montesquieu-nek elmélete az éghajlatnak az életmódot és államberendezkedést az egyik fő tényezőként befolyásoló szerepéről („földrajzi determinizmus”). Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk, rájövünk, hogy ez az elmélet valójában – legalábbis közvetlenül – nem filozófiai jellegű. Montesquieu leírja, hogy úgymond a meleg országokban élő népek félénkek, a hideg országok népei bátrak; a hideg országokban kisebb az érzékenység élvezet és fájdalom irányában, a meleg országokban nagyobb; hogy a nyugati gótok más szokásokat vettek föl, amikor a hűvös Germániából a forró Hispániába költöztek, vagy hogy a meleg éghajlat alatt a nők függésbe kerülnek a férfiakkal szemben, a mérsékelt égöv alatt egyenlő a két nem, míg végül a hideg

---

<sup>5</sup> A földrajztudomány fejlődéséről kiváló áttekintést nyújt Hanno Beck: *Geographie. Europäische Entwicklung in Texten und Erläuterungen* (az Orbis Academicus sorozatban), Karl Alber, Freiburg–München (1973). A földrajztudomány klasszikus korszakának Beck az 1799–1859 közti időt (Alexander v. Humboldt és Carl Ritter korát) tekinti, ehhez való fölkészületnek, „preklasszikus” korszaknak az 1750 és 1798 közti időszakot.

égövben a női nem kerül fölénybe.<sup>6</sup> Mindezen állítások igazságán vagy nem-igazságán hosszasan lehet vitázni, s az is világos, hogy a szerző számos tétele eleve spekulatív jellegű, egy azonban bizonyos: az állítások igaz vagy nem-igaz voltából közvetlenül semmiféle filozófiai következtetés nem adódik. (Ami persze nem von le Montesquieu érdemeiből e vonatkozásban sem, hogy ti. a történelmi-társadalmi folyamatokat objektív tényezőkből kísérelte meg levezetni.) Méltatója, az angol Buckle írta Montesquieu-ról: „Művében, *A törvények szelleméről* azt a módot tanulmányozza, ahogyan egy nép polgári és politikai törvényhozása természetes kapcsolatban van az éghajlattal, a talajjal és a táplálékkal. Igaz, e roppant munka során csaknem mindenben tévedett, ámde azért, mert a meteorológia, kémia és fiziológia még túl fejletlenek voltak ahhoz, hogy megengedjenek egy ilyen vállalkozást. Ez azonban csak következtetéseinek, nem pedig módszerének értékét érinti[...] [...]az ő korában még nem jöttek létre az egy összetettebb vizsgálódáshoz szükséges források. E források, mint megmutattam, a politikai gazdaságtan és a statisztika [...]”<sup>7</sup> Amiről itt tehát valójában szó van, csupán közvetve filozófia.

A filozófiai szempont közvetlenül csak Herdernél lép elénk. Az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* természetszerűleg kapcsolódik Montesquieu klímaelméletéhez, ám még inkább Kantnak *Az ég általános természettörténete és elmélete* c. nevezetes munkájához. Az *Eszmék* a Hetedik Könyv III. (továbbá részben IV. és V.) fejezetében Montesquieu nyomán méltatja a klimatikus tényezők hatását, a kanti mű azonban az egész indítást és az írás egész szellemiségét befolyásolta.<sup>8</sup> De ami a valóban lényeges: Herder a filozófiailag szemlélt történelem menetének leírásában a konkrét földrajzi tényezőket mindig ama valóságos alapként kezeli, amelyre a történelmi folyamat ráépül. Jellegzetes és szép példák erre az emberiség keletkezési helyének kutatása, a Mediterráneum vagy a nyugati Európa történelmi szerepének földrajzi megalapozása. Az ázsiai kultúrnépektől a mediterrán Európához való átmenetet például már általánosságban is így írja le Herder: „A Földközi-tenger partjain végre oly helyet talált az ember delisége, ahol magát, a szellemmel egyesülve s a földi és égi szépség minden bájaiban, nemcsak a szemnek, de a léleknek is láthatóvá tudta tenni: a hármasan-tagolt Göröghon ez, Ázsiában és a szigeteken, Görögországban magában

<sup>6</sup> Montesquieu: *A törvények szelleméről* (ford. Csécsy Imre és Sebestyén Pál), Akadémiai, Bp. 1962, I. köt., 410–411, 422, 429–450. o.

<sup>7</sup> Henry Thomas Buckle: *History of Civilization in England* (a The World's Classics sorozatban), Henry Frowde, London – Edinburgh – Glasgow – New York – Toronto (1903), II. köt., 259–260. o.

<sup>8</sup> Lásd Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* I–II., Aufbau, Berlin–Weimar 1965 (magyarul válogatás: „Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások”, ford. Imre Katalin és Rozsnyai Ervin, Gondolat, Bp. 1978), I. köt., 260 skk. o., ill. 17 skk. o.



s a távolabbi Nyugat partjain. Lány nyugati szelek ringatták az ázsiai tetőkről fokozatosan átplántált termést, s lehelték be élettél.”<sup>9</sup> Ám ezután a részletes elemzésnél még külön pontot is szentel – a Tizenharmadik könyv I. fejezetében – „Görögország helyzete és lakossága” leírásának, s csak ezután tér rá a görög világ történelemfilozófiai elemzésére. Herdernél tehát a földrajz filozófiai szemlélete – bár naív módon – a történelemfilozófiai kifejtés első és szerves lépése.

E tekintetben Herder teljesen tudatosan járt el. Az *Eszmék* első részének írásával ill. megjelenésével párhuzamosan írta meg, ugyancsak 1784-ben, *Von der Annehmlichkeit, Nützlichkeit und Nothwendigkeit des Studiums der Geographie* c. tanulmányát. Ebben világosan leszögezi: „Különösen tudja mindenki, hogy a földrajz közvetlenül a történelemnek, és pedig minden történelemnek, a politikainak és a tudományosnak, az egyház- és államtörténetnek van hasznára, s valóban azt mondhatom, hogy a történelem földrajz nélkül, csakúgy mint időszámítás nélkül, nagyrészt *valóságos légvár* lenne. [...] Röviden, a földrajz a történelem alapja, s a történelem nem egyéb, mint az idők és népek mozgásba hozott földrajza.”<sup>10</sup> Ami még Herdernél is hiányzik, az már csak a földrajz tudományának pontosabb körülhatárolása, ezen belül a földrajz filozófiája mibenlétének rögzítése, s mindkettő határainak és kapcsolatának megállapítása a filozófiával ill. történelemfilozófiával szemben. E téren a fordulatot, mint említettem, Kant hozta.

A földrajznak komoly hely jutott Kant professzori tevékenységében. Mint tudjuk, az előírások szerint hagyományos tankönyvek alapján kellett tartania előadásait: ami azonban e tárgyat illeti, ezt miniszteri engedély alapján saját elképzelése szerint adhatta elő. S elő is adta, 1757 és 1797 között évente legalább egy szemeszterben. Úgy látszik, eleinte „az ég általános természettörténetével és elméletével” összefüggő, csillagászati-földrajzi problémák foglalkoztatták; legalábbis ezt mutatja, hogy több ilyen tárgyú művet is írt az ötvenes években.<sup>11</sup> Ám érdeklődése rövidesen a valódi természeti földrajz felé fordult, amint viszont ezt már az 1757-es *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie* mutatja. Itt Kant a Földről szóló tudományoknak három fajtáját különbözteti meg: a matematikait (csillagászatit); a politikait, mely a népek közösségeit, vallásukat, szokásaikat stb. tárgyalja; s végül a fizikai földrajzot. Ez utóbbi tárgyat hátramaradottnak tartja az előző kettőhöz képest, s ezért kollégiuma keretében ezzel, a tárgyon belül pedig a következő problémakörökkel

---

<sup>9</sup> Vö. *Ideen*, I. k., I. köt., 382 skk., II. köt., 96 skk., 484 skk. o.; I. köt., 219. o.

<sup>10</sup> Lásd Beck, i. m., 180. o.

<sup>11</sup> *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse [...] 1754; Die Frage: ob die Erde veralte? physikalisch erwogen 1754; Von der Ursachen der Erderschütterungen [...] 1756; Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens [...] 1756; Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen 1756.*

kíván foglalkozni: egy általános rész tárgyalja a tenger, a szárazföld és a szigetek, a források és kutak, a folyók és patakok, a légkör, a szél, az éghajlati övek, a földtörténeti változások, végül a hajózás témáit; egy különös rész pedig az állat-, növény- és ásványországok leírásával foglalkozik.<sup>12</sup> Az évek során tartott előadásokhoz készített följegyzések alapján 1802-ben, Friedrich Theodor Rink szerkesztésében megjelent *Physische Geographie* lényegében ugyanezt a sorrendet követi. A fő részek, egy matematikai bevezetés után a következők. Általános rész: a víz, a szárazföld (továbbá: források, kutak, folyók), az atmoszféra, a Föld változásai (függelék: a hajózás). Különös rész: az ember, az állatok, a növények, az ásványok. Ezután azonban most még egy „Summarische Betrachtung” következik, mely sorra veszi Ázsia, Afrika, Európa és Amerika országait ill. területeit, nagyjából és általában keletről nyugat ill. délről észak felé haladva.<sup>13</sup> Már magának e beosztásnak is messzemenő volt a hatása: Carl Ritteren át Friedrich Ratzelig követhetők a nyomai. Az igazán lényeges azonban az elméleti bevezetés.

A világról való érzéki megismerésünket Kant két részre osztja: a külső tapasztalás a világra, a belső az emberre vonatkozik. Az előbbivel foglalkozik a fizikai földrajz, az utóbbival pedig az antropológia. A világra vonatkozó ismereteink azonban nem csak közvetlenek: mások tapasztalatait is tartalmazzák. Ezek pedig vagy elbeszélés, vagy leírás révén jutnak el hozzánk: ebből fakad a történelem és a földrajz fogalma. Nevezhetjük azonban mindkettőt leírásnak; az előbbit az idő, az utóbbit a tér vonatkozásában. „Történelem s éppígy földrajz az idő és a tér tekintetében bővítik ismereteinket. A történelem azokra az eseményekre vonatkozik, amelyek az idő tekintetében, egymás után adódtak. A földrajz azokra a jelenségekre vonatkozik, amelyek a tér tekintetében, egyazon időben történnek. [...] Történelem és földrajz tehát csak a tér illetve az idő vonatkozása szerint különböznek egymástól.” Valószínű, hogy Kantra itt már Herder eszméi is hatottak, miként a világrészek és országok említett, leíró-földrajzi tárgyalásában, s annak elvi kiemelésében, hogy a földrajz a történelem alapja. Ám nemcsak annak: „A fizikai földrajz tehát a természet általános áttekintése, és [...] nemcsak a történelem alapja, hanem minden más lehetséges földrajz alapját is képezi.” Ez utóbbiak, fő vonalakban, a matematikai, a morál-, a politikai, a kereskedelmi és a teológiai földrajz. A matematikai és a kereskedelmi földrajz mibenléte eléggé világos. A morálföldrajz az egyes népek és országok szokásait és jellegét írja le; a politikai földrajz a természetföldrajznak az államokra gyakorolt hatását (mint pl. a folyóhálózat szerepe Oroszországban); a teológiai földrajz azt vizsgálja, miféle behatást tesznek a földrajzi viszonyok a vallási képzetekre: „Vessük csak össze például a Kelet és a Nyugat kereszténységét, vagy – emitt éppígy, mint amott

---

<sup>12</sup> Lásd Immanuel Kants sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge, hg. v. G. Hartenstein, Leopold Voss, Leipzig 1867, II. köt., 3 skk. o.

<sup>13</sup> Uo., 1868, VIII. köt., 162 skk., 180 skk., 377 skk. o.

– ugyanannak még további nüanszait.<sup>14</sup> A földrajz tudományának megalapozása és beosztása tehát készen állt, s ha a Kant által itt fölvezetett rendszer e formában nem is ment tovább, a hatás nem maradt el: Hegel történelemfilozófiájában éppoly kevésbé, mint Ritter filozófiai földrajzában.

Így Hegel történelemfilozófiája, a Bevezetés egy fontos részeként, külön fejezetet szentel „a világtörténet földrajzi alapja” leírásának. „Az embert – írja itt Hegel –, amennyiben nem szabad és természetes, érzékinek mondják – az érzéki két oldalra oszlik, a szubjektív és a külső természetiségre; ez utóbbi a földrajzi oldal, amely a legközelebbi képzetekhez tartozik a külső természet után általában.”<sup>15</sup> Ez Kant idézett gondolatának átvétele; a konkrét történelemfilozófiai leírásban pedig Hegel részint Herder *Ideen*-jének, részint a kanti *Physische Geographie* „Summarische Betrachtung”-jának módszerét követi.

A földrajztudomány további fejlődése szempontjából azonban még sokkalta fontosabb az a hatás, amelyet Herder és Kant eszméi Carl Ritterre gyakoroltak – aki egyébként párhuzamosan adott elő a berlini egyetemen (1820-tól) Hegellel ill. Hegel tanítványaival. Munkássága ugyancsak párhuzamos a klasszikus földrajztudomány másik nagy megalapítójának, Alexander von Humboldtnak működésével is. Egyidőben szokás volt kettejük tevékenységét szembeállítani, s ellentétet látni a Humboldt- és a Ritter-iskola között. Valójában a természeti földrajz ama kidolgozása, mely Humboldt nevéhez fűződik, és a történelmi földrajz (emberföldrajz, kultúrföldrajz, társadalmi földrajz) Ritter általi megalapozása csak akkor ellentétesek egymással, ha mesterséges ellentétet konstruálunk egyáltalán a természeti és a társadalmi földrajz között. A társadalmi földrajznak *alapja* a természeti földrajz, s így képeznek egységet; Ritter a maga elméletének kifejtésekor épp ebben az értelemben vette gondosan figyelembe Humboldt eredményeit.<sup>16</sup>

Ritter fő műve, a *Die Erdkunde* 1817-ben és 1818-ban jelent meg, elvi fontosságú részeit a szerző később összegyűjtött tanulmányai között is kiadta.<sup>17</sup> A könyvet

---

<sup>14</sup> Uo., 151 skk., 154–156, 159–160. o.

<sup>15</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról* (ford. Szemere Samu), Akadémiai, Bp. 1966, 149. o.

<sup>16</sup> Vö. *Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen, oder allgemeine, vergleichende Geographie als sichere Grundlage des Studiums und Unterrichts in physikalischen und historischen Wissenschaften*, Georg Reimer, Berlin 1817–1818, I. köt., 55 o.; ill. *Allgemeine Erdkunde. Vorlesungen an der Universität zu Berlin gehalten*, hg. v. H. A. Daniel, Georg Reimer, Berlin 1862, 2, 11. o.

<sup>17</sup> *Einleitung zur allgemeinen vergleichenden Geographie und Abhandlungen zur Begründung einer mehr wissenschaftlichen Behandlung der Erdkunde*, Georg Reimer, Berlin 1852. A két újraközölt 1817/18-as írás: „Einleitung zu dem Versuche einer allgemeinen vergleichenden Geographie” és „Allgemeine Bemerkungen über die festen Formen der Erdrinde”. A kötet ezenkívül még a következő tanulmányokat ill. a berlini egyetemen tartott előadásokat tartalmazza. „Über geographische Stellung und horizontale Ausbreitung der Erdtheile” 1826; „Bemerkungen über Veranschaulichungsmittel räumlicher

Ritter két nagy pedagógusnak: Heinrich Pestalozzinak és Johann Christian Friedrich Gutsmuths-nak, mint tanítóinak és barátainak ajánlotta. A klasszikus német filozófia hazafias és pedagógiai lelkesedése valóban érződik a mű szellemiségén: nemcsak „nép nincs, mely állam és haza nélkül elgondolható lenne”, de a Föld egyáltalán a népek s az emberi nem „lakó- és nevelődési helye” (Wohn- und Erziehungshaus). A mű kiinduló alapgondolatai: a Föld az embertől függetlenül, nélküle és előtte is létezik; a természetnek három nagy tartománya van: az ásvány-, növény- és állat-ország; az ember a természet része, de a legmagasabb a természetben, s a természettel kölcsönhatásba lépve, a természeti alapokon formálja történelmét.<sup>18</sup>

Ily módon nem csak a földrajzi és történeti tudományok függenek össze egymással és egészítik ki egymást: „eredményeikben, az összefüggések és törvények, éppígy a fejlődésfolyamatok ábrázolásában, a gondolat kombinációjára és mértékére utalódnak, s ez filozofálni kényszeríti a pozitív tudományokat is” – írja Ritter egyik legfontosabb tanulmányában „Über das historische Element in der geographischen Wissenschaft”.<sup>19</sup> A földrajz (Erdkunde) csak egy alkotórésze a földtudománynak (Erdwissenschaft), mint ilyen azonban szerinte a filozófiának is alkotórészét képezi: „Vindikáltatik maga a filozófia által, mint annak egyik fontos területe, s ezáltal a magasabb elmélkedés ama körébe vonatik, amelyből ez ideig kiűzve-lenni látszott; filozófiai diszciplínává lesz, sőt a filozófia egyik ágazatává.” Földrajz, történelem és filozófia egysége egyetlen nagy egészet képez illetőleg szolgál. A filozófia Ritter szerint nem lehet meg a földrajzi és történelmi tények, világunk minél pontosabb ismerete nélkül: Kant matematikus és csillagász volt, mielőtt megírta volna *A tiszta ész kritikáját*, Schelling a természetfilozófiát alkotta meg, mielőtt rátért volna a szellem filozófiájára. A földrajz a Földnek minél teljesebb szemléletét és ismeretét kell adja nekünk, de az országok és államok fejlődését és állapotát a történelmi megismerés útján tudjuk csak nyerni. Földrajzi és történelmi megismerés pedig – miként Hegel történelemfilozófiájában – arra

---

Verhältnisse bei graphischen Darstellungen durch Form und Zahl” 1828; „Über das historische Element in der geographischen Wissenschaft” 1833; „Der tellurische Zusammenhang der Natur und Geschichte in den Produktionen der drei Naturreiche, oder: Über eine geographische Produktenkunde” 1836; „Über räumliche Anordnungen auf der Aussenseite des Erdballs und ihre Functionen im Entwicklungsgange der Geschichten” 1850.

<sup>18</sup> *Die Erdkunde*, i. k., I. köt., 1–2, 4, 13 sk., 17, 19 sk. o. – Az idézett gondolatok rokonsága a herderi, kanti és hegeli filozófia idevágó eszméivel már az eddigiekből nyilvánvaló. Ugyancsak nem tekinthető véletlennek e gondolatok fölbukkanása Marx műveiben, aki Berlinben látogatta Ritter előadásait. Vö. *A német ideológia* sorait a külső természet elsődlegességéről valamint arról, hogy minden történetírásnak a természeti (földtani, hegy- és vízrajzi, éghajlati stb.) alapotokból kell kiindulnia; illetőleg ember és természet többször elemzett kölcsönhatását Marx műveiben (pl. *A tőkében*) – lásd Marx–Engels Művei 3. köt., 28, 23. o., ill. 23. köt. 169 sk. o.

<sup>19</sup> Lásd *Einleitung*, 152. o.

a következtetésre juttatnak bennünket, hogy „az emberi nem egyre szabadabbá válik a természet hatalmával szemben”. A természet hatalmas organizmus, mely teleologikusan van berendezve: „Itt előttünk áll a teleológia megnyilatkozása a maga rejtőzködő csodájában és egész nagyszerűségében. [...] Csak az egésznek természetéből és lényegéből lép elő a részek mibenléte is; nem pedig megfordítva. Platón e tétele teljességgel igaznak bizonyult.”<sup>20</sup> E szellemnek megfelelően Ritter csak azután helyezi el rendszerében a tényleges földleírást, miután már a morfológia általános törvényeit és szempontjait megállapította. A „horizontális fölosztásban” a Kantnál található sorrendet: Ázsia – Afrika – Európa, a Hegelnél található Afrika – Ázsia – Európa sorrendre módosítja, vagyis a leginkább kötött természeti állapottól a legkevésbé kötött felé halad (természetesen a sort Amerika zárja). Földrajzi leírásaiban Ritter éppoly sok kultúrföldrajzi anyagot mozgat, mint Kant; némely bírálója szerint már nem is földrajz, hanem egyfajta történelem, amit csinál. E szélsőséges nézet persze éppoly kevésbé tekinthető igaznak, mint ha egy másik szélsőség nevében szó szerint vennénk Ritter idézett kijelentését, miszerint a földrajz általánosságban és egészében filozófiai tudomány. Valóban elfogadhatjuk azonban tételét abban az értelemben, hogy a földrajznak van egy sajátos vonatkozása, mely a történelemfilozófia megalapozására szolgál, s e közelebből még megvizsgálandó vonatkozást nevezhetjük Ritter tétele értelmében filozófiai földrajznak.

A XIX. század további folyamán a földrajztudomány a Humboldt és Ritter által kijelölt alapokon, bár nem azonos utakon haladt tovább, s építette ki magát pozitív tudománnyá. Humboldt hagyományát kevésbé híres, de sok jelentős eredményt fölmutató német kutatók folytatták; Ritterét inkább nagy szintézisalkotók, mint a francia (de német hagyományon is iskolázott) Elysée Reclus és Paul Vidal de la Blache. Így Reclus hatalmas műve, *L'Homme et la Terre* utolsó részében, „l'Histoire contemporaine” címmel valóban mondhatni recens historiográfiát ad, amelyben éppúgy szó esik az úgymond természetes határokról, mint a patriotizmusról és a nemzeti gyűlölködésről; a kultúra és a tulajdon formáinak kultúrföldrajzi leírásáról, mint evolúció és revolúció összefüggéseiről; a vallásföldrajzról, mint a tudomány haladásáról és a haladásról általában. Mert a civilizáció előrehaladása a Földön nem pusztán technikai folyamat, hanem – és itt a szerző vitába száll Guyau és Ranke antiprogresszista nézeteivel – a társadalom problémáinak megoldásához is vezet.<sup>21</sup> A fölhalmozott eredmények birtokában, a század végén alkotta meg azután a földrajz nagy szintézisét Friedrich Ratzel, aki

---

<sup>20</sup> *Allgemeine Erdkunde*, i.k., 10, 14, 16, 29, 69, 199. o.

<sup>21</sup> Lásd Élisée Reclus: *L'Homme et la Terre. Histoire Contemporaine*, Ouvrage publié avec le concours du Centre National des Lettres et du Ministère de la Recherche, texte revu par Béatrice Giblin (2 kötet a Corpus des Oeuvres de philosophie en langue française sorozatban [!]), Fayard (Paris 1990) (1. – posztumusz – kiadás, szerk. Paul Reclus, Librairie universelle, Paris 1908), 804 skk. o. és passim.

a humboldti utat követő Moritz Wagnertől tanult, de munkásságát mindvégig a Ritter-féle filozófiai kultúrföldrajz alapeszméivel való gondolati küzdelem határozta meg.

## II.

Miként a századforduló nagy filozófiai szintéziskísérleteit, Ratzel geográfiai szintéziskísérletét is az jellemzi, hogy ellentétes eszmeirányokat próbál meg egyesíteni; heroikus művet hoz létre, de e mű végül bizonyos értelemben mégis kudarcnak vagy legalábbis befejezetlennek tűnik föl. Ratzel mint az emberföldrajz (*Anthropogeographie*) megalkotója vált híressé: szándéka szerint azonban inkább életföldrajzot (*Biogeographie*) szeretett volna írni, hatásában viszont inkább a politikai földrajz (*politische Geographie*) érvényesült. Tervezett általános életföldrajzában Ratzel az *oikumené* problémájával kívánt foglalkozni, az élőlények (növények, állatok és az ember) földrajzi életlehetőségeinek általános problémájával. Groteszk, hogy e témakörben egyetlen munkája vált csak híressé, pontosabban az annak címéül szolgáló fogalom: a *Lebensraum*, az élettér fogalma.<sup>22</sup> S még hozzá oly módon, hogy noha a tanulmányban a szerző növényekről és állatokról beszél, a későbbiekben e fogalom népek és államok harcával összefüggésben került használatra. Bár ez annyiban mégsem volt teljesen jogtalan, hogy Ratzel *Anthropogeographie*-jában mégiscsak szó esett a térért vívott harcról (*Kampf um Raum*), s ezzel kapcsolatban kis- és nagyterű népekről (*kleinräumige und grossräumige Völker*).<sup>23</sup>

Az *Anthropogeographie* I. része 1882-ben, II. része<sup>24</sup> 1891-ben jelent meg először; a *Politische Geographie* pedig 1897-ben. Ratzel a ritteri problematikából indít: „A földrajztudomány, mióta C. Ritter megújította, nagy előszeretettel foglalkozott a természet és az ember, a szintér és a történet közti kölcsönhatás régi filozófiai problémájával, s megkísérelte a megoldást közelebb hozni.”<sup>25</sup> Ő maga voltaképpen föl vállalta ezt a feladatot, de nem hisz már a ritteri – reclus-i (vagy ha úgy tetszik: herderi – kanti – hegeli) optimista megoldásban: a (történelmi)

---

<sup>22</sup> *Der Lebensraum. Eine biogeographische Studie* (első változat: *Die Umschau* 1897. 1. sz., 363 skk o.: „Über den Lebensraum. Eine biogeographische Skizze”), Festgaben für Albrecht Schäffle 1901, 103–189. o.; lásd újranyomva (Libelli sorozat): Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966.

<sup>23</sup> *Anthropogeographie. Erster Teil: Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte* (Bibliothek Geographischer Handbücher sorozat), 3., változatlan kiad., J. Engelhorn, Stuttgart 1909 (1. kiad.: 1882), 158 sk., 160 sk. o.

<sup>24</sup> *Anthropogeographie. Zweiter Teil: Die geographische Verbreitung des Menschen*, uo. 1891.

<sup>25</sup> I. m., I. rész, i. k., 9. o.

teleológiában. Földrajz és történelem (vagy földrajz és filozófia) viszonyában itt sokkal erősebb hangsúly esik az előbbire. Ratzel tényként szögezi le, „hogy országok már természeti berendezkedésük folytán arra vannak rendelve, hogy a történelmi mozgásnak bizonyos formákat adjanak és irányokat szabjanak. [...] Am épp e meghatározottságot kell a földrajznak kutatnia és ábrázolnia; mindegy, hogy e meghatározottságnak mennyire látszik a történelmi helyzet valamely időszakban ellentmondani.”<sup>26</sup> Bármennyire kíváncsi volt, hogy Ritternek a földrajztudomány sajátos szempontjából nézve alkalmasint túlzottan történelmi és filozófiai érdeklődésével szemben valaki visszabillentse a mérleg nyelvét a sajátosan földrajzi oldal felé, itt viszont egy természettudományosan „exakt” földrajz illetőleg egy *an sich* természeti-földrajzi meghatározottság körvonalai sejlenek föl. S amikor Ratzel e veszély szkilláját elkerüli, s a földrajzi formák és meghatározottságok: tengerek és szárazföldek, határ- és partvonalak, az élővilág és a klíma stb. világát nem csak grandiózusan ábrázolja, de *Politische Geographie*-jában mindezt az államra vonatkoztatja, föld és állam, államnövekedés és történelem, államnövekedés és tér viszonyát stb. elemezve — akkor viszont a politika és a háborúk világának karibdísze felé sodródik.<sup>27</sup> E veszély azonban csak jóval Ratzel halála után realizálódott. Akkor ugyanis, amikor a nagy ratzeli szintézis fölbomlott: egyfelől egyes tanítványai az államélet földrajzi kereteit voltaképpen még mindig klasszikus szellemben tárgyaló ratzeli politikai földrajzot becsatlakoztatták a geopolitika újonnan föltámadó áramlatába, e keretben adva veszélyes ember- és politikai-földrajzi aktualitást az „élettér” biogeográfiai fogalmának; s ezzel szemben másfelől a földrajz tudományosságát inkább csak a katedra-földrajztudomány őrizte.

Ratzel *Politische Geographie*-jának 3. kiadását<sup>28</sup> a szerkesztő Eugen Oberhummer egy Függelékkel látta el, „Die politische Geographie vor Ratzel und ihre jüngste Entwicklung” címmel. Itt egyfelől védelmezi Ratzel módszerét, hogy ti. „politikai földrajz” címen nemcsak a nagyközönség várakozásaival szemben adott valami mást, de „szakemberek is nehéznek találták, hogy a filozófiai szellemtől áthatott könyv áradó eszmei gazdagságából szilárd fogalmakat és konkrét eredményeket hámozzanak ki”. Másfelől maga vállalkozik a föladatra, hogy Ratzel művét az ellenkező irányba indítsa el: „Az államtudomány mint olyan természet-szerűleg a geográfus munkaterületén kívül fekszik. [...] Az egyetlen kivétel Kjellén [...] művei kitűnnek a földrajzi mozzanat erőteljes figyelembevételével, s így hidat képeznek az államtudománytól a politikai földrajz felé. [...] Terminológiája

---

<sup>26</sup> Uo., 67. o.

<sup>27</sup> A *Politische Geographie* 2. kiadása (1903) ezt az alcímet kapta: „Oder die Geographie der Staaten, des Verkehrs und des Krieges”.

<sup>28</sup> *Politische Geographie* von Friedrich Ratzel, dritte Auflage, durchgesehen und ergänzt von Eugen Oberhummer, R. Oldenburg, München–Berlin 1923. A szerkesztő Oberhummer (Bécs) mint „Schüler und Freund” mutatkozik be.

(geopolitika stb.) átmert a földrajzi irodalomba is.”<sup>29</sup> Való igaz: az uppsalai professzor és svéd parlamenti képviselő Rudolf Kjellén műveinek német nyelvű megjelenése után a világháború alatt (vagy azt közvetlenül megelőzően és követően) jóformán nem volt geográfus és politológus Németországban, aki ne foglalkozott volna legalább felületesen geopolitikával. A „geopolitika” terminust Kjellén először egy 1899-es tanulmányában alkalmazta, s a szó alkalmilag fölbukkan a sajtóban már 1917 előtt is,<sup>30</sup> igazi és rohamos elterjedése azonban csak ekkor kezdődik, a *Der Staat als Lebensform*<sup>31</sup> megjelenése nyomán. Eszerint: „A geopolitika az államról mint földrajzi organizmusról vagy térbeni jelenségről szóló tan: tehát az államról, mely ország, territórium, terület, vagy a leghatározottabban: *birodalom*.”<sup>32</sup> A geopolitika az állammal mint birodalommal, a „demopolitika” az állammal mint néppel foglalkozik. „Az államban a nemzet megkapja magasabb szellemi tartalmát [...] A cél [...] nem az individuum jóléte, hanem a nemzet boldogulása.”<sup>33</sup> E gondolatok természetesen nagyon is beleillettek az első világháborús és azt követő németországi közhangulatba: a romantikus antikapitalizmus jegyében megfogalmazott, az elidegenült civilizációval ill. a barbársággal a valódi kultúrát szembeállító, brit- és oroszellenes élű „Mitteleuropa”-tervbe illetőleg ennek földrajzi érvekkel történő alátámasztásába.

A geopolitika német pápája Karl Haushofer volt. Nagy műveltségű és sokirányú érdeklődésű magasrangú katoná, tudományos képzettség nélkül — ezzel maga is tisztában volt, s eszméinek valóban tudományos kidolgozását fiától, Albrechtől remélte. Tartózkodása Japánban mély benyomást tett rá: ennek nyomán és Kjellén hatására kezdte az élettér ratzeli fogalmát államokra alkalmazni. Vezetésével került kiadásra 1924-től a *Zeitschrift für Geopolitik*, mely jelentős geográfusokat tudott magának megnyerni, s néhány év múlva egy komoly vállalkozással: *Bausteine zur Geopolitik*<sup>34</sup> a nyilvánosság elé lépni. A bevezető részben („Vom Werden und Wesen der Geopolitik”) a szerzők meghatározzák a geopolitika programját. Jóllehet a földrajz már Kjellénél is (eltérően Ratzeltól) a politika szolgálojának szerepét játszotta, Haushofer még tovább megy. „Ezért Haushofer-

<sup>29</sup> I. m., 612 sk., 618. o.

<sup>30</sup> Kjelléntől már 1905-ben megjelent németül a „Geopolitische Betrachtungen über Skandinavien”, a *Geographische Zeitschrift* hasábjain.

<sup>31</sup> *Der Staat als Lebensform* von Rudolf Kjellén, Mitglied des Schwedischen Reichstags, Professor an der Universität Uppsala (übersetzt v. Margarethe Langfeldt), S. Hirzel, Leipzig 1917.

<sup>32</sup> I. m., 46. o.: „Die Geopolitik ist die Lehre über den Staat als geographischer Organismus oder Erscheinung im Raum: also der Staat als Land, Territorium, Gebiet oder, am ausgeprägtesten, als *Reich*.”

<sup>33</sup> I. m., 94 skk., 125, 227 sk. o. — Az epés utalás a smithi „wealth of nations”-ra ill. ennek visszájára-fordulására már Fichte *Der geschlossene Handelsstaat*-jában megtalálható.

<sup>34</sup> Karl Haushofer—Erich Obst—Hermann Lautensach—Otto Maull: *Bausteine zur Geopolitik*, Kurt Vowinkel, Berlin—Grunewald 1928.



nak – írják a szerzők –, ellentétben Ratzellal és Kjellénnel, kevésbé fontos az, hogy a földfelszínnek térhez kötött politikai jelenségeit egyetemes, tipizáló pillantással tekintse, mint az, hogy a gyakorlati következtetéseket az elmélyülésből az egyes térbe vonja. Haushofer számára ezáltal a geopolitika nem csupán tudomány, hanem egyszersmind [...] alkalmazott diszciplína is [...]” Röviden összefoglalva: „A geopolitika a politikai folyamatok Földhöz-kötöttségéről szóló tanítás.”<sup>35</sup>

Míg tehát Ratzelnál földrajztudományról volt szó, Kjellénnél pedig a földrajzról mint a politikatudomány segédtudományáról, Haushofernál a földrajz a politika segédtudományává lesz. S minél inkább az lesz, annál inkább veszíti el tudomány-mivoltát. E folyamat megállíthatatlanul bontakozott ki a továbbiakban, így az „Arbeitsgemeinschaft für Geopolitik” 1931-es megalakítása, majd a geopolitikának a nemzetiszocialista állam szolgálatába történt állítása nyomán. A harmincas években kiadott „Schriften zur Geopolitik” darabjai egyre inkább színvonalatlan propagandafüzetek lettek; a valódi tudósok szinte kivétel nélkül távoztak, s helyüket dilettánsok foglalták el, mint pl. a kiadó Kurt Vowinckel. A háború idején Haushofer főleg az ún. véd-geopolitika (Wehrgeopolitik) révén szolgálta ki a náci propagandát.

Az apa által remélt tudományos szintézist a fiú, Albrecht Haushofer azután valóban megalkotta,<sup>36</sup> ám az 1941–43-ban keletkezett könyv csak 1951-ben jelenhetett meg, s így nem gyakorolt igazi hatást. Albrecht Haushofer az „általános politikai földrajz és geopolitika” tudományos szintézisében a ratzeli hagyományhoz tért vissza; idézzük föl ennek illusztrálására az élettérrel vallott nézeteit. Már 1932-ben ezt írta: „Az a tér, amelyben az egyes élete a maga összes funkcióival együtt lejátsszódik, mindig csak a mérhetetlen abszolútnak egy része. [...] E részter mint élettér minden földi élőlény számára meghatározható; s igen különböző nagyságú lehet.” Összefoglaló művében pedig ezt: „Az »élettér« és a »környezet« fogalmai nem egészen fedik egymást. Egy olyan tértartomány, melyben az élet egyáltalán illetőleg az élet meghatározott formái nem lehetségesek többé, általános vagy különös értelemben sem élettér többé.”<sup>37</sup> Világos, hogy itt az élettér fogalma a ratzeli „általános biogeográfia” értelmében, mint *oikumené* szerepel.

Angolszász területre a tizes években ültették át Ratzel politikai földrajzát, s ott a folyamat szintén a geopolitika kibontakozása felé haladt. Ellen Churchill Semple műve, az *Influences of Geographic Environment* kifejezetten Ratzel nyomán

---

<sup>35</sup> I. m., 19, 27. o. „Die Geopolitik ist die Lehre von der Erdgebundenheit der politischen Vorgänge.”

<sup>36</sup> Albrecht Haushofer: *Allgemeine politische Geographie und Geopolitik*, Kurt Vowinckel, Heidelberg 1951; vö. Heinz Haushofer bevezetőjét: 9. o.

<sup>37</sup> *Zur Problematik des Raumbegriffes* (Schriften zur Geopolitik sorozat), Kurt Vowinckel, Berlin–Grunewald 1932, 6. o.; ill. *Allgemeine politische Geographie und Geopolitik*, i. k., 43. o.

készült, bár a szerző végül arra a meggyőződésre jutott, hogy e rendszert némileg kiegészíteni és arányosítani szükséges a fontos és kevésbé fontos témák vonatkozásában, valamint módosítani, megfelelően „ama kifejtés konkrét formájának, amelyet az angolszász gondolkodás megkíván”.<sup>38</sup> A szerző méltatja és fontosnak tartja a korábbi (történelem)filozófiai előzményeket, de célja mégis a (kultúr)földrajznak *exakt* tudományként való megalapozása. „Természetes – írja –, hogy a régi történelemfilozófia a történelmi események földrajzi alapjára irányította figyelmét. [...] A történelemfilozófia magasabb rendű volt a korai szociológiához viszonyítva, amennyiben módszere egyfajta történelmi komparativisztika volt, amely kikerülhetetlenül a földhöz, mint az első általánosítás anyagához vezetett.”<sup>39</sup> (Ez lényegileg ugyanaz, mint Buckle véleménye volt.) A részletes kifejtés során Semple úgy veszi át a ratzeli rendszert, hogy kiemelt helyet ad olyan témáknak, mint a centrum versus periféria, belföld versus partvidék kapcsolatrendszerek,<sup>40</sup> amelyek mindig is kiemelt témái voltak és maradtak az angolszász politikai földrajznak ill. geopolitikának.

A szociológiai, gazdasági és geopolitikai szempontok nagymértékben érvényesülnek azután Ellsworth Huntington műveiben, miközben a (történelem)filozófiai szempont gyakorlatilag eltűnik belőlük. A *Principles of Human Geography* (1920, Sumner W. Cushinggal közösen) méltán több kiadást megért, elsőrangú kézikönyv. Sorra veszi a különböző földrajzi tényezőket az emberi élet szempontjából: a kontinensek és a földfelszín formáit, az éghajlatot, a talajt és a növényzetet stb., majd a politikai földrajz alapjait és ezzel kapcsolatban a geopolitika kérdéseit, végül pedig nagyvonalú – és persze amerikai szempontú – áttekintést ad a Föld országairól.

A könyv leginkább filozófiai relevanciájú részei egyrészt azok, amelyek az embernek a földrajzi föltételekre adott „válaszait” vizsgálják, másrészt pedig az éghajlati övek hatásait részletesen elemző részek.<sup>41</sup> A szerzők igen mértéktartóan és rugalmasan kezelik a kérdést: „Mindenkinek szüksége van táplálékra, de a táplálék fajtái a különböző helyeken nagyon különbözők. [...] A Föld különféle részein élő emberek, anyagi szükségleteik kielégítésekor, azokat a cselekvési módokat követik, amelyek között a földrajzi környezet és elért fejlettségi fokuk a siker legnagyobb esélyét kínálja. [...] Elmaradott országok csak néhány ilyen cselekvési móddal bírnak, s csupán néhány természeti erőforrást és földrajzi

---

<sup>38</sup> Ellen Churchill Semple: *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthro-Geo-Geography*, Constable & Co., London – Henry Holt & Co., New York 1913, vi. o.

<sup>39</sup> I. m., 68. o.

<sup>40</sup> Uo., 129 skk. o.

<sup>41</sup> *Principles of Human Geography*; by the late Ellsworth Huntington, based on Original Work in Collaboration with the late Sumner W. Cushing, 6. Edition, a Revision by Earl B. Shaw; John Wiley & Sons, New York – Chapman & Hall, London (1951), 11 skk., 410 skk. o.

lehetőséget használnak ki. Fejlettebb országok mindig sok cselekvési móddal bírnak, s a források és lehetőségek széles körét használják ki.”<sup>42</sup> A könyv a részletező tárgyalás során valóságos földrajzi példatárrá hullik szét, amelyet olvasva azonban végül mégis az a benyomásunk támad, hogy a földrajzi környezet egyértelműen behatárolja az emberek életének legkülönbébb szféráit.

Huntington nagy elméleti műve, a *Mainsprings of Civilization* bizonyos fókig ugyanezt a példagyűjtemény-jelleget mutatja. Bár rögtön az elején így jelöli meg a könyv célját a szerző: „E könyv kísérlet, hogy elemezzük a biológiai örökség és a fizikai környezet szerepét a történelem menetére való befolyásában”<sup>43</sup> – a valóságban azonban a történelmi folyamat mint olyan nem jelenik meg a könyv lapjain. Ehelyett egy sor, sokszor rendkívül érdekes kis esszét kapunk igen különféle témákban: a szelekcióról, a puritánokról, a fajrokonyságról, a junkerekről és náciokról, a vallásfejlődést befolyásoló tényezőkről stb. stb. Bár a szerző néhányszor hivatkozik Arnold Toynbee történelemfilozófiai elméletére, e hivatkozások is többnyire esetlegesek maradnak<sup>44</sup>, s a történelem még ott sincs szervesen kötve a jelzett tényezők „variációihoz”<sup>45</sup>, ahol végre szó esik róla – mint a fölvilágosodás egyfajta kibontakozásáról...<sup>46</sup> Vagyis ahol Huntington az említett biológiai és földrajzi tényezőket számba veszi, ott nem vizsgálja a történelmet, ahol pedig vizsgálja, ott nem veszi számba a „tényezőket”...

Akárcsak a *Principles of Human Geography*, éppúgy a *Mainsprings of Civilization* lapjain is nagy szerep jut „a politikai viszonyok földrajzi vetülete”, a geopolitika problémái elemzésének. A második világháború után a két világháborúban vereséget szenvedett Németország geopolitikája, különösen a náciizmussal való kapcsolatai miatt kompromittálódott, az angolszász geopolitika azonban csak újabb virágzásnak indult. Hiszen már az első világháború előtt is nagy hatást tett Halford John Mackinder „Heartland”-elmélete, mely szerint a világ urának az eurázsiai „világszigetet” kell birtokolnia, s ezen az uralkodik, aki birtokolja Eurázsia „szívét”, ehhez viszont Kelet-Európa birtoklása szükséges,<sup>47</sup> a háború

---

<sup>42</sup> I. m., 11 skk. o.

<sup>43</sup> Ellsworth Huntington: *Mainsprings of Civilization*, John Wiley & Sons, New York – Chapman & Hall, London (1945), v. o.

<sup>44</sup> Lásd pl. leginkább: i. m., 4 skk., 247. o.

<sup>45</sup> Vö. 7 skk. o.

<sup>46</sup> Uo., 591 skk. o.

<sup>47</sup> „Who rules East Europe commands the Heartland: Who rules the Heartland commands the World-Island: Who rules the World-Island commands the World.” E formájában a tétel Mackinder 1919-es könyvében: *Democratic Ideals and Reality* nyert megfogalmazást, elméletét azonban már 1904-ben kifejtette a szerző, az orosz–japáni háború oroszellenes angliai hangulatához csatlakozva – 1919-ben ehhez az orosz forradalommal szembeni ellenszenv járult. Mackinder műve mindig háttérbe szorult az angolszász–orosz/szovjet szövetség időszakában, s előtérbe nyomult az ellenségeskedések időszakában. Az elmélet szerint a volgai–szibériai–belső-ázsiai térség egy „pivot area”, egy „heart-land”, mely körül

után pedig néhány politikai geográfusnak nagy szerep jutott a Párizs környéki békerendszer kidolgozásában. Isaiah Bowman rendszeresen részt vett a kelet-európai határok megvonásának vitáiban – magának a nagy de Martonne-nak közreműködésével –, 1921-es *The New World*-jének anyagát ily módon nemcsak gyűjtve, de részben alkotva is...<sup>48</sup> A hatvanas-hetvenes évektől kezdődően, az angolszász geopolitika hatására, a geopolitikai terminológia újra polgárjogot nyert Németországban is – de mind angolszász, mind német vonatkozásban a geopolitika ma már egyértelműen csak a politika része: világfolyamatok és stratégiák okainak és céljainak megindokolásához szükségesek az úgymond „földrajzi determinánsok”.<sup>49</sup>

A geopolitika elméleti bírálata szempontjából tanulságos lesz először a kiemelkedő német politológus, Adolf Grabowsky önbírálatát szemügyre vennünk. A húszas években ugyanis Grabowsky a nacionalista közhangulat és a geopolitika divatjának kettős hatása alá kerülve szerkesztette a *Weltpolitische Bücherei* sorozatát, s ennek első füzetét (a *Grundlegende Reihe* alsorozatban) ő maga adta

---

egy „inner or marginal crescent” helyezkedik el: a buddhista, brahmanikus, mohamedán és keresztény civilizációk kialakulásának területei; majd ettől tengerekkel és sivatagokkal elválasztva egy a civilizációt továbbfejlesztő „outer or insular crescent”: Britannia, Amerika, Dél-Afrika, Ausztrália-Óceánia, Japán. A belső tér állandó nyomást gyakorol a külső övekre, amint ezt az onnan korábban folytonosan kizúduló nomád inváziók is mutatták. Oroszország (a Szovjetunió) a sztyeppei nomádok, a Mongol Birodalom utódai: Mackinder még azáltal is kiemelte a „pivot area” veszélyességét a belső és külső övek tengeri civilizációira nézve, hogy szemléltető térképéhez a Mercator-vetületet választotta. Lásd *The Scope and Methods of Geography and The Geographical Pivot of History* by Sir Halford Mackinder, being papers read to the Royal Geographical Society on 31 January 1887 (Proceedings of the R.G.S. 9 [1887] 142–60) and on 25 January 1904, (Geographical Journal 23 (1904) 421–37); reprinted with an introduction by E. W. Gilbert, The Royal Geographical Society, London 1951, 8, 10, ill. 38 skk. o.

<sup>48</sup> Lásd Beck, i. m., 342–343. o. – Érdekes kutatási téma lehetne megvizsgálni, mennyiben befolyásolták földrajztudományi szempontok a politikusok vitáit és döntéseit. – A többszörösen át- és kidolgozott mű egyébként rendkívül gazdag anyagot dolgoz föl és tartalmaz; egyúttal tisztában van a Párizs környéki békerendszer határdöntéseinek problematikusságával, így magyar vonatkozásban is. Mackinderre hivatkozik, de orszóbiáját nem osztja: szerinte Oroszország eredetileg ázsiai hatalom volt Európában, ma azonban európai hatalom Ázsiában. Lásd *The New World. Problems in Political Geography*, 4th. ed., World Book Company, Yonkers-on-Hudson – Chicago, é.n., 29, 33, 322 sk., 477, 474. o. – A második világháború után Bowman ismételtelen relativizálta a területi döntések megalapozottságát, „The Strategy of Territorial Decisions” c. írásában: *Foreign Affairs*, January 1946, 177 skk. o.

<sup>49</sup> Vö. Klaus Kost: „Begriffe und Macht. Die Funktion der Geopolitik als Ideologie”, *Geographische Zeitschrift* 74. Jahrgang (1986), Heft 1, Franz Steiner, Wiesbaden–Stuttgart, 14 skk., különösen 24 sk. o.

ki, *Staat und Raum* címmel.<sup>50</sup> A nem minden színvonalat és elmeélt nélkülöző könyvecske Ratzel politikai földrajzi teóriáját aknázza ki praktikusán, de persze Kjellén nyomdokain haladva. Helyes érzéssel szögezi le, hogy míg a politikai földrajz a földrajztudománynak, a geopolitika viszont – legalábbis klasszikus formájában – az államtudományoknak, így nevezetesen a politikatudománynak része. A geopolitika szükségességét pedig azzal indokolja, hogy: „A népnek saját terével való együttélése alkotja csak meg a nemzet modern fogalmát. A tér-érzet nemzeti érzéssé lesz. [...] az államban nem csupán a népiség (Volkstum) él, hanem a tér is. Az etnopolitika geopolitika nélkül, s a geopolitika etnopolitika nélkül: üres.”<sup>51</sup>

Későbbi művének: *Raum, Staat und Geschichte* előszavában Grabowsky részleges önbírálatot gyakorol, s azt állítja, hogy 1933-tól kezdve a maga részéről megpróbált elhatárolódni a Haushofer-iskolától – ami persze annak hallgatólagos elismerését jelenti, hogy legfőljebb csak akkortól kezdve.<sup>52</sup> A fontos azonban az, hogy művében Grabowsky egyszerre megtartani is akarja a geopolitika fogalmát, s ugyanakkor túllépni is rajta. Ezt pedig úgy kívánja elérni, hogy a vizsgálódás szempontjai közé visszahozza a történelmi folyamatot, s az egésznek filozófiai dimenziót kísérel meg adni. Habár *nem* történelemfilozófiai dimenziót: „A tér-behatással (Raumwirkung) azonban a geopolitika a történelmi erők ama kutatásához kapcsolódik, amelyet Hegel és Marx óta oly buzgón folytattak, s amelyből – Hegellel és Marxszal szemben – fokozatosan megtanultuk, hogy a történelmet nem egyetlen történeti erő, hanem erők csoportja határozza meg.” Amit elfogad, s viszont állítólag Marx nyomán fogad el, az egyfajta úgymond „földrajzi materializmus”, ami a geopolitika valóban helyes fölfogása lenne: „Amivel a marxista iskola itt kecsegtet és vonz, az csupán az anyagi mozzanat: a történelmi mellett egy földrajzi materializmus.” Grabowski az ún. dialektikus-materialista mozgásfölfogásban a nyers materializmustól való elszakadást vél megpillantani, s ezen az alapon jelenti ki, hogy a filozófiai-természettudományos, a földrajzi és a történelmi materializmus ugyanazon dolog három oldala: fő tárgyaik a természeti táj, a kultúrtáj és az állam, s ez utóbbi szintézist jelent a hegeli „Aufhebung” értelmében.<sup>53</sup>

A „földrajzi materializmus” emez eszméje azonban visszavezet bennünket a húszas évekbe. Ekkor ugyanis – a geopolitika elterjedése nyomán – Georg Engelbert Graf illetve James Francis Horrabin azzal az eszmével léptek föl, hogy

---

<sup>50</sup> Adolf Grabowsky: *Staat und Raum. Grundlagen räumlichen Denkens in der Weltpolitik*, Zentral-Verlag, Berlin 1928.

<sup>51</sup> I. m., 18, 37, 105. o.

<sup>52</sup> *Raum, Staat und Geschichte. Grundlegung der Geopolitik*, Carl Heymanns, Köln–Berlin 1960. Az előzmények ismeretében nem egészen ízléses, ahogyan a szerző pálcát tör Karl Haushofer fölé, elutasítva annak minden mentség-keresését: vö. 142 sk. o.

<sup>53</sup> I. m., 41, 44, 47. o.

a marxi történelmi materializmust egy földrajzi materializmussal kell úgymond kiegészíteni. Ennek kapcsán írta meg azután a napjainkig méltatlanul háttérbe szorult Karl August Wittfogel: „Geopolitik, geographischer Materialismus und Marxismus” c. nagy tanulmányát, mely azonban, ahogyan a modern földrajztudomány egyik nagy tekintélye, Carl Troll megállapította, három részletben jelenvén meg egy politikai folyóiratban, nem tudott komoly hatást kifejteni.<sup>54</sup> Wittfogel szerint földrajzi materializmus valóban létezett; éspedig mint a polgári forradalmiság tudományos fegyvere: Montesquieu-t, valamint a „német földrajzi materialistákat”, Herdert, Kantot, Hegelt és Rittert sorolja ide. Richthofent és Ratzelt, bár politikai nézeteik miatt erősen bírálja, mégis dicséri a klasszikus hagyomány őrzése miatt: olyan „földrajzi materializmust” konstatál ugyanis náluk, mely egyszersmind „naiv marxista elemekkel telített”.<sup>55</sup> Kjellén és Haushofer esetében még élesebben bírálja az imperializmus politikai életéhez való kapcsolódásukat, írásaikban azonban szintén vél értékes mozzanatokat fölfedezni. A geopolitikát illető elvi bírálatát három pontban foglalja össze. Ezek: (1) az *en-bloc*-módszer, vagyis az éghajlatra, a talajra stb. történő általános utalások; (2) a rövidre-zárás módszere, vagyis hogy pl. klíma és morál között direkt összefüggéseket vélnek megállapítani; (3) az emancipáció-perspektíva, vagyis hogy az ember a természet erői fölött mint azok „ura” fog egyre inkább rendelkezni.<sup>56</sup> Wittfogel fő mondanója azonban Marx idevágó nézeteinek rekonstrukciója. E rekonstrukció lényegét abban foglalhatjuk össze, hogy Wittfogel szerint a dolog lényege az ember és természet közötti kölcsönhatásban rejlik, amelynek közvetítője a munkafolyamat, s a munkafolyamat valamennyi egyszerű mozzanatának megvan a maga természeti meghatározottsága. Megvan a maga természeti oldala nevezetesen a munkaerőnek, vannak természettől adott munkatárgyak, és vannak természettől adott munkaeszközök. Mindezek (és itt a víz szerepe is említésre kerül) különböző szerepet játszanak a társadalmi fejlettség különböző fokain.<sup>57</sup>

Bár Wittfogelnak mindebben igaza lehet, álláspontja valójában nem különbözik módszertanilag a Montesquieu-étől vagy mondjuk a Huntingtonétól. Ugyanis annak, amit eddig filozófiai földrajznak neveztünk, nem az általában-vett, de még csak nem is az egyes korokra és térségekre konkretizált természet–ember kölcsönhatás vagy meghatározottság a lényege. Ez itt szociológiai vagy gazdasági, nem pedig történelmi, filozófiai földrajz. E területre Wittfogel csupán tanulmánya utolsó részében tesz néhány kitérőt, amikor egyes, különösen ázsiai országok illetőleg ezek típusai történelmének esetében a földrajzi bázis szerepét elemzi. S

<sup>54</sup> Vö. Beck, i. m., 369. o. – Wittfogel tanulmánya az *Unter dem Banner des Marxismus* III. (1929) évfolyamában jelent meg: 17–51, 486–522, 698–735. o.

<sup>55</sup> Lásd i. m., 488 skk., 23 skk. o.

<sup>56</sup> Uo., 32 skk., 497–498. o.

<sup>57</sup> Vö. 506 skk., 698 skk. o. – Mindamellettt itt még nincs szó úgymond „hidraulikus” társadalmakról.

itt szögezi le végül elvileg, hogy *A német ideológia* sokat hivatkozott, tézisszerű sorai, melyek „Marx egész életművének ezer helyén mindig újabb utalásokkal lépnek elő, olyan mércét adnak, mellyel lemérhető, mennyiben sikerült az eddigi marxista történetírásnak valóságossá tennie Marx követelményét minden valóban tudományos vagyis materialista történetírással szemben”, jöllehet ő maga – természetesen – „e folyamat részleteit nem elemezte végig”.<sup>58</sup> Wittfogel elméleti kezdeményezései tehát valóban csak kezdemények maradtak, s persze nagyon is kérdéses, hogy egyáltalán mennyire koherens módon lennének rekonstruálhatók Marx idevágó nézetei.

### III.

A húszas években, a geopolitika körül zajló nagy viták korszakában bontakozott ki Alfred Hettner tudományos munkássága is a maga teljességében. Nagy műve, a *Die Geographie: ihre Geschichte, ihr Wesen und ihre Methoden* minden bizonnyal napjainkig kihatóan befolyásolta a földrajztudomány fejlődését. A mű nemcsak szubjektív szempontból csúcsteljesítmény („e mű bizonyos szempontból az életművem”, írja az előszóban Hettner, egyébként az első, aki eleve geográfiát tanult, hogy geográfus lehessen), hanem objektíve is. Hettner a földrajzt „*chórológikus*” tudománynak nevezi: „A földrajznak mint tudománynak történelmi szemlélete azt tanítja nekünk, hogy ez minden időben a különböző föld-térségek (Erdräume) megismerése volt, antik kifejezéssel szólva chórográfia vagy chórológia.”<sup>59</sup> Ezért a földrajz nem egyszerűen földismeret (Erdkunde), hanem országismeret (Länderkunde), amelyben szintetizálódik a Földről és országairól szerzett tudásunk. „A chórológiai fölfogás célja az országok és terek jellegének olyan megismerése, amely a különböző természetrezek és különféle megjelenésformáik együttlétének és együttthatásának megértéséből adódik, valamint az egész földfelszín fölfogása a maga természetes tagolódásában, földrészekre, országokra, tájakra és terepekre.”<sup>60</sup>

Hettner e fölfogással nemcsak a Földről és tájairól szerzett ismereteinket kísérte meg szintézisbe hozni a földrajztudományban, hanem egyúttal szintézisbe hozta – egyoldalúságaiktól vagy túlzásaiktól megtisztítva – a filozófiailag inspirált földrajztudomány addigi két legkiválóbb alakjának, Ritternek és Ratzelnek nézeteit is. S emögött persze ott voltak a herderi – kanti alapok is: nem különös kitérő volt a szerző részéről, hogy külön művet írt az emberiség

---

<sup>58</sup> Uo., 710, 726 skk., ill. 718, 729. o.

<sup>59</sup> Alfred Hettner: *Die Geographie: ihre Geschichte, ihr Wesen und ihre Methoden*, Ferdinand Hirt, Breslau 1927, 121. o. – Görög chóra: tér.

<sup>60</sup> Uo., 130. o.

történetének földrajzi alapjairól ill. a Földről mint az emberi kultúra kibontakozásának színhelyéről.

E mű, *Der Gang der Kultur über die Erde* a filozófiai földrajz vizsgálatát történelemfilozófiai vizsgálódásba fejleszti át. A természeti alapok, az emberiség keletkezési problémái és a fajok kérdésének áttekintése után (ahol is a leghatározottabban állást foglal az ún. fajelmélettel szemben), az egyes civilizációk ill. kultúrkörök vizsgálatára tér, ahol is kultúrformákat és kultúrfokokat különböztet meg: vannak kultúrák, melyek egymás mellé rendelték, s vannak, melyek egymásra épülnek. A régi kultúrák közül egymás mellett létezett a keleti, az indiai és a kelet-ázsiai kultúrkör; de már az antik mediterrán kultúra a keletiekre épült, s éppígy rá a középső és újkor (nyugat-)európai, Spengler szavával „fausti” kultúrája. Ez a nyugat-európai kultúra terjed azután el Kelet-Európában, beleértve Oroszországot, habár sokszor még csak a felszínen hatva, s végül az egész világon is, mely így egységes *egésszé* válik.

A kultúrák kialakulásának és fejlődésének mindig materiális megalapozottsága van: e tekintetben Hettner egyetért Marx és Engels történelmi materializmusával, bár ő ezt helyesebbnek tartaná gazdasági történetfölfogásnak nevezni. Ám hozzáteszi: „Hamisan ítélik meg azonban e fölfogást, ha úgy vélik, hogy a gazdasági viszonyokat teszi meg mozgatórugónak. Ezeket alapnak jellemzi, melyen az államviszonyok és a szellemi élet felépítményként nyugszanak; egy épület alsóbb szintjei azonban nem okai, hanem alapjai, föltételei a felsőbb szinteknek. A mozgatórugók az emberben vannak [...]” Az ember így, meghatározott anyagi föltételek között, maga fejleszti ki világát: „Minden haladás nagyobb függetlenséget jelent a közvetlen természeti kényszerrel szemben, s ennyiben, ahogyan Hegel az emberiség történelmének tartalmát egyáltalán jellemzi, haladást a szabadság felé.”<sup>61</sup>

A modern földrajztudományban — az exaktság egyre fokozódó követelménye nyomán — egyre erősebben jutottak érvényre olyan tendenciák, amelyek Hettner „chórológiai” fölfogását a tér egy absztrakt fogalmára építve fejtették ki. E tendencia már a harmincas években megkezdődött, s a második világháború után erőteljesen kibontakozott. Mindamellett közel sem szorította ki a tér emberhez-kötött fölfogását.

Richard Hartshorne *Perspective on the Nature of Geography*<sup>62</sup> c. nagy hatású könyvének első változata még 1939-ben (tehát 20 évvel a könyv 1. kiadása előtt) keletkezett<sup>63</sup>. A szerző hangsúlyozottan Hettner, rajta keresztül azonban Ritter, Humboldt és Kant fölfogásához is kapcsolódik. A térbeli elkülönülés (areal

<sup>61</sup> *Der Gang der Kultur über die Erde*, Teubner, Leipzig–Berlin 1929 (1. kiad. 1923), 5, 135. o.

<sup>62</sup> *Perspective on the Nature of Geography*, John Murray, London (1960) (1. kiad. 1959).

<sup>63</sup> „The nature of geography”, *Annals of the Association of American Geographers* XXIX (1939).



differentiation) tanulmányozása, melynek során a földrajzi vizsgálódás szükségképpen különmemű jelenségeket integrál, végül is arra a megállapításra vezet bennünket, hogy a mi számunkra úgy jelenik meg a Föld, mint az ember világa (the earth as the world of man).<sup>64</sup> Hartshorne jól láthatóan arra törekszik, hogy a különmemű jelenségeket ill. különböző szempontokat mint ilyeneket előbb rögzítse, majd lehetőleg egységre hozza. Így fizikai és humán geográfia, rendszeres (vagy általános) és regionális földrajz, törvényeket formulázó és egyedi eseteket leíró földrajztudomány bár különböznek egymástól, mégis szintézisben egyesíthetők: „A földrajzi tanulmányok nem esnek szét két külön csoportra, hanem egy fokozatos folyamatosság mentén oszlanak el, melynek egyik végén a legelemibb összegzés topikus tanulmányozása, a másikon pedig a legteljesebb összegzés regionális tanulmányozása áll.”<sup>65</sup> Mindez végső soron egy filozófiai koncepcióban egyesül, mely ember és természeti környezet szoros kölcsönhatásának elvére épül. Ha ezt az „environmentalizmust” Ratzel és Semple elméleteinek esetében talán túlzott „determinizmussal” lehetett is vádolni, ez – Vidal de la Blache nyomán – olyan „posszibilizmussá” enyhíthető, amelyben a földrajzi környezet az emberi cselekvések lehetőségeit határolja be.<sup>66</sup>

Kevésbé filozofikus és inkább szcientikus az a megközelítés, amely Peter Haggett könyvét valamint a mű német kiadásához bevezetést író Robert Geipel fölfogását jellemzi.<sup>67</sup> A Bevezetésben Geipel leszögezi, hogy Haggett határozott fordulatot hajtott végre munkásságában a regionális elemzés tevékenységétől ahhoz, hogy globális szintézist alkosson, s ennek során új módon fogta föl geográfia és geometria viszonyát. Geipel – Dietrich Bastel nyomán – a következő korszakokat különbözteti meg a földrajztudomány (Erdkunde) fejlődésében: 1. 1850–1900: a földleírás az oknyomozás (Kausalforschung) korszaka, a leírásban a környezeti determinizmus és a földrajzi tényezők dominálnak, az adatok kezelése nomologikus-determinisztikus. 2. 1900–1950: a földleírás a regionális egészek kutatására irányul (regionale Ganzheitsforschung), a leírás a kultúr- és a természeti térségekre (Kulturräume–Naturräume), az adatok kezelése individuális–regionális. 3. 1950 óta: a földleírás a chorisztikus–chorologikus rendszerkutatás jegyében áll (choristisch–chorologische Systemforschung), a leírásban elkülönül a gazdasági és társadalmi földrajz illetőleg az ökoszisztémákkal foglalkozó fizikai földrajz, az adatok kezelése nomologikus, de a térbelileg

<sup>64</sup> I. m., 12 sk., 27 sk., 47. o.

<sup>65</sup> Uo., 65 skk., 108 skk., 146 skk. o.

<sup>66</sup> Uo., 55 skk., 64. o.

<sup>67</sup> *Geographie. Eine moderne Synthese, nach der dritten, revidierten Originalausgabe aus dem Englischen übertragen und mit Adoptionen versehen von Rudi Hartmann, Ulrike Meyer-Neumann, Monika Preyssinger, Heinrich Stöckl und mit einer Einleitung von Robert Geipel (autorizált fordítás), Harper & Row, New York – Ullstein Taschenbücher Grosse Reihe (1983) (eredeti angol kiadás: *Geography. A Modern Synthesis* 1972).*

differentiált struktúrák analiziseként. Habár a nyers nagyvonalúsággal fölvezolt korszakokba némiképp Prokrustes módszerével kell a kutatásokat belegyömöszölni, e leírás mégis jól jellemzi a földrajztudományban kibontakozó tendenciákat. Kétségtelen, hogy egyre inkább érvényre jutott az exakt-szcientikus szemléletmód, az absztrakt-geometriai térfölfogás, a diszciplináris elkülönülés és a strukturális elemzés módszere. És mégis, Geipel éppen abban látja Haggett jelentőségét, hogy igyekszik fölszámolni az elkülönültségeket, és szintézist, földrajzi ösztudományt (Gesamtdisziplin) létrehozni.<sup>68</sup>

Haggett maga az Előszóban ugyancsak érinti a módszertani kérdéseket. Eszerint az általános földrajzi rendszerkutatás részben az ökológiai rendszerekkel foglalkozik, részben a térbeli rendszerekkel. Az előbbieken az embernek és környezetének viszonya jelenik meg, közelebből a környezet kihívásaira adott emberi reakciók, az utóbbiakban regionális és interregionális térbeli rendszerek viszonya, közelebből a regionális hierarchiák és az interregionális feszültségek. A rendszerkutatás e két szempontja és területe azután össze is kapcsolódik egymással. Az általános földrajz oly módon kezeli e rendszerek elemzését, hogy az egyes problémák az általános illusztrációjaként jelennek meg. Mivel azonban megjelennek, végül mégiscsak geográfiát kapunk eredményül, nem pedig geometriát. A közismert általános földrajzi témákon túl, mint geográfiai egységek, államok és régiók, centrifugális és centripetális erők szerepe, folyók és hegységek mint határvonalak, a határok állandósága stb., Haggett olyan konkrét problémákat tárgyal művében, mint teszem Közép-Európa kérdése, a Mackinder-féle „Heartland-modell”, vagy a Német Szövetségi Köztársaság regionális beosztása. Az ökológiai rendszerek, az ember – környezet viszony elemzése pedig szükségképpen filozófiai vonatkozásokat is érint.<sup>69</sup>

Meglehetősen messze megy viszont az absztrahálásban Olaf Boustädt munkája<sup>70</sup>, mely kifejezetten a tér-struktúrák problémakörét tárgyalja, bárha földrajzi szempontból. Elméleti kiindulópontjait nem Ritternél, Ratzelnál vagy Hettnernél keresi, hanem Thüinen, Ricardo és List munkásságában. Bár fontos témaként jelöli meg az ember, a társadalom és a tér viszonyrendszerét, központi problémája mégis a tér mint olyan illetőleg a különféle tér-struktúrák tipológiája. Így beszélhetünk természeti térről, gazdasági térről, tervezési térről, adminisztratív térről stb. Ezeket úgyszintén további altípusokra oszthatjuk: a gazdasági teret például agrár- és ipari térre, továbbá beszélhetünk szociális terekről, szociálökológiai terekről, politikai-adminisztrációs terekről, kormányzati terekről, s ezen belül

---

<sup>68</sup> Lásd i. m., 9 skk. o.

<sup>69</sup> Uo., 15 skk., 64 sk., 591 skk., 615 sk., 626 sk. o. és passim.

<sup>70</sup> Olaf Boustädt (unter Mitarbeit von Elfried Söker und Ursel Wolfram): *Grundriss der empirischen Regionalforschung*. Teil I.: *Raumstrukturen* (Veröffentlichungen der Akademie für Raumforschung und Landesplanung, Taschenbücher zur Raumplanung, Bd. 4), Hermann Schroedel, Hannover 1975.

azután tárgyalhatjuk a tér szempontjából a közlekedést, az iskolarendszert, az egészségügyet, a községeket, a rendőrséget, a postát, az egyházakat stb. Ezek természetesen mind igen hasznos dolgok, azonban sokkal inkább a különböző társadalomtudományok földrajzi vagy még inkább térbeli vetületének vizsgálataként, mint a szó szoros értelmében vett földrajzként.<sup>71</sup>

Ami azonban mégsem hiányzik Boustádt művéből. Amikor ugyanis a különféle térbeliségek sajátos elkülönüléséről beszél, itt természetesen bejön a földrajzi szempont – legyen bár szó a tereknek pusztán kutatási, vagy pedig tervezés-orientált fölosztásáról. A különféle (táj)egységek, területek, régiók és zónák a klasszikus földrajz szempontjai szerint jelennek meg nála is, mint fizikai-földrajzi, természeti-terű, természeti-táji, össz-táji, kultúr-táji terek. E szempontok behozatala nélkül természetesen nem is beszélhetnénk valóban földrajzi vizsgálódásról.<sup>72</sup>

A modern földrajztudomány sem feledte tehát a történettudománnyal és a filozófiával való régi és – szolid hettneri-chórológiai alapon értve – lényegi összefüggését. Két fontos, elterjedt kézikönyv tételei is bizonyíthatják ezt. Eugen Wirth műve a német nyelvterület számára alapvető fontosságú.<sup>73</sup> A szerző a korábban William Bunge által bevezetett „elméleti földrajz” fogalmából (theoretical geography 1962) indul ki. Az elméleti földrajzot (theoretische Geographie) annyiban különbözteti meg az általános földrajz (allgemeine Geographie) korábban is széles körben ismert fogalmától, amennyiben az előbbi az utóbbinál „elvonatkoztatásában még egy lépéssel továbbmegy: megkísérli a tárgyi tények (Sachverhalte) eloldását a dologi szubsztrátumtól, s az alapfogalmakra, struktúrákra, mintákra, rendszerösszefüggésekre, folyamatokra és modellekre kérdez rá a térösszefüggés szempontjából”.<sup>74</sup> Az elméleti földrajzon belül megkülönbözteti az elméleti kultúrföldrajzot, amely a kultúrföldrajzban játssza ugyanazt a szerepet, mint az elméleti földrajz általában a földrajzban; kultúrföldrajzon a korábbi emberföldrajzhoz hasonló, de épp a terminológia folytán is a lényegét jobban és modernebb nézőpontból kifejező tudományt értve. A kultúrföldrajz ugyanis, mely magába foglalja a gazdasági, társadalmi, politikai, vallási, nyelvi és történeti földrajzot, nem egyszerűen a társadalomtudományok valamiféle földrajzi vetülete, s nem is egyfajta földrajzi propedeutika a szociológia vagy a szociálökonomia számára. Az elméleti kultúrföldrajzban a történelmi dimenzió bekapcsolása a döntő, azonban az elméleti kultúrföldrajz persze szintén nem a történelmi eseményeket magukat vizsgálja, hanem a történelmi folyamatban található *perzisztenciát*: „az emberi akció- és reakció-lehetőségek behatárolódását a lakóhelyi, munkaközösségi stb. stb. berendezkedések investíciója révén”, illetőleg

---

<sup>71</sup> Lásd 9, 20, 222 sk., 289 skk. o.

<sup>72</sup> Uo., 161, 173 sk., 178 sk. o.

<sup>73</sup> Eugen Wirth: *Theoretische Geographie. Grundzüge einer theoretischen Kulturgeographie*, B. G. Teubner, Stuttgart 1979.

<sup>74</sup> I. m., 18, 20. o.

az ennek nyomán kialakuló kultúrtáját, mint az ember maga-alkotta környezetét, az emberi cselekvés perzisztens tér-föltételét.<sup>75</sup> „A történetileg fejlődött emberi kultúra emez alapproblémája nem csekély relevanciával bír a földrajz számára is: mindenekelőtt az elmúlt generációk művei és vívmányai, *qua* objektív szellem, lényegileg szükséges alapjai minden magasabb civilizációnak, ez utóbbi ugyanis lehetetlen volna, ha minden ember, Robinsonként, mindent előről kellene hogy kezdjen. Minél gazdagabb a kulturális, civilizációs, technológiai örökség, mely ránkhágyományozódott, annál kedvezőbb a kiinduló helyzet a saját működésünkhöz és teljesítményünkhöz.”<sup>76</sup> Az elméleti kultúrföldrajz főladatát a szerző összefoglalólag úgy határozza meg, hogy ez azokkal a folyamatokkal foglalkozik, amelyekből „a tér formálódásával és differenciálódásával kapcsolatban általánosabb törvényszerűségek ismerhetők meg”, s amelyekből úgyszintén „térbeli struktúrák szabályszerű változásai adódnak”.<sup>77</sup>

Más oldalról és más hagyományokból jut meglepően hasonló eredményekre a skandináv Arild Holt-Jensen kézikönyve, mely angolszász nyelvterületen meglehetősen elterjedtségnek örvend.<sup>78</sup> A filozófia történetében és módszereiben, valamint a tudománytörténetben és tudománymetodológiában úgyszintén járatos szerző a földrajztudományt alapvetően és eredendően mint egyfajta szintézist látja, és pedig a klasszikus hagyományok alapján. „Hagyományosan [...] a szintézis koncepciója e diszciplínában alapvető filozófiai meggyőződésekhöz kötődött. [...] A természet hatalmas és nagyszabású egységének ama víziója, amelyet mind Ritter, mind Humboldt őrzött, koruk idealista filozófiai eszméinek jellemzője volt. Minden jelenség emez egységre vonatkozik és így játszik benne szerepet. Ily módon az »egész«, összekapcsolódó funkcióinak összegében, valami több, mint a részek összessége – úgy jelenik meg, mint organizmus. Más tárgyak egyes jelenségeket tanulmányoznak, de a geográfusnak meg kell kísérelnie, hogy megértse azt a szintézist, amely az »egészt« revelálja. [...] Meglehetősen igaz, hogy Ratzel, más deterministákhoz hasonlóan, nem utasította vissza az »egész« koncepcióját, s az államot éppenséggel mint organizmust tárgyalta, a földre való vonatkozásában.”<sup>79</sup> De milyen jogosultsága lehet a szintézis e koncepciójának a modern korban? Amikor a szerző, francia és angolszász hagyományok (Paul Vidal de la Blache, Harlan Barrows) nyomán a földrajzot mint humánökológiát is

---

<sup>75</sup> Uo., 27 skk., 75 skk., 91 skk. o. – Latin *persistere*: megmaradni, fennmaradni.

<sup>76</sup> Uo., 93. o. – A szerző gyakran hivatkozik filozófusokra, mindenekelőtt a hegelianus–eklektikus Nicolai Hartmannra.

<sup>77</sup> Uo., 186. o.

<sup>78</sup> Arild Holt-Jensen: *Geography. Its History and Concepts. A Student's Guide* (english adaptation and translation by Brian Fullerton), Harper & Row, London – Cambridge – Hagerstown – Philadelphia – New York – San Francisco – Mexico – Sao Paulo – Sydney (1981).

<sup>79</sup> I. m., 111–112. o.

jellemzi,<sup>80</sup> olyan új szempontot hoz a tárgyalásba, mely, más módszerekkel is összekapcsolva, úgy látszik, valóban egy „új szintézis” lehetőségét nyitja meg. Eszerint a földrajz új szintézisében összekapcsolódnak: a térelemzés (spatial analysis), az ökológiai elemzés (ecological analysis) és a komplex regionális analízis (complex regional analysis). „Nem azért hangsúlyoztam a humánökológiát és a rendszeranalízist mint a földrajztudomány integránsait, mivel ezeket a szó szűkebb értelmében földrajznak gondolom, hanem mert úgy tekintem őket, mint fontos területeket, korunkban, amikor a világ természeti erőforrásait az ember úgy használja, hogy ez meghatározhatja egész jövőjét. Személyes véleményem az, hogy a földrajz tudománya lényegi hozzájárulás lehet az emberiség jövőjének tervezéséhez, s hogy ebben az összefüggésben a földrajznak az emberi aktivitásról szóló elemzéseit inkább ökológiai, mint ökonómiai analógiákra kell alapoznia.”<sup>81</sup> E gondolatokkal a szerző a történelemfilozófia földrajzi megalapozásának területére lép, konkrétan azokhoz az áramlatokhoz csatlakozva, melyek az embertől elidegenült és rajta uralkodó gazdasággal szemben mindig is az emberi természet ill. a természeti környezet megőrzésének fontosságát hangsúlyozták és hangsúlyozzák.

#### IV.

Milyen következtetéseket vonhatunk le végül is a földrajztudomány fejlődésének eme filozófiai szempontú, vázlatos áttekintéséből? Mindenekelőtt azt, hogy a földrajz, a történettudomány és a filozófia között e történet során szoros és erős összekötő szálak alakultak ki, s hogy a földrajztudomány rendkívül erős befolyásoló tényezőként jelentkezik a (történelem)filozófiai kérdések vizsgálatánál.

A geográfia modern történetének eddig – úgy tűnik föl – három nagy paradigmája volt: Ritter „filozófiai”, Ratzel „politikai” és Hettner „chórológiai” földrajztudománya (és ezek különféle variációi), amelyek után most egy ökológiai földrajztudomány látszik kialakulni. Bármelyik időszakot tekintjük is, a jelzett összefüggésrendszer vitathatatlanul fönnáll – ennek megmutatása volt eddigi elemzéseink fő szempontja.

A másik oldalról, ti. a historiográfia oldaláról úgyszintén mindig fönnállt valamiféle kapcsolat. Nemcsak hely-, de régiótörténeti kutatások is mindig léteztek, s történelmi-földrajzi térképeket is mindig készítettek. A kérdés legfőbb az volt, hogy e kutatások, elemzések és ábrázolások közben mennyire figyeltek tudatosan a földrajzi szempontokra, mennyire volt például érdekes a történelmi tájak, országok és főleg régiók behatárolásánál a *perzisztencia* föntebb idézett

---

<sup>80</sup> Uo., 117 sk. o.

<sup>81</sup> Uo., 140 skk., 146. o. – A szerző többször egyetértőleg hivatkozik a marxista tradíció idevágó elképzeléseire is.

fogalma — ami ugyanis a mindenkori faktuális-történelmi változások mögött a természeti összefüggés alap-voltára is fölhívja a figyelmet. E szempontból különös figyelmet érdemel a történeti kutatásoknak egy az utolsó negyedszázadban elindult iránya, mely elsősorban Edward Whiting Fox nevéhez kapcsolódik, s amelynek két jelentős dokumentuma két (már címével is programot adó) könyv: *History in Geographic Perspective* ill. *Geographic Perspectives in History*.

Edward Whiting Fox a francia társadalomtörténeti fejlődés különféle problémáinak — Párizs és a „vidéki-városi” Franciaország viszonya az *ancien régime*, a jakobinusok, Napóleon, Lajos Fülöp, III. Napóleon és az ezt követő periódus idején — vizsgálata során találta magát szemben a földrajzi szempontok jelentőségével.<sup>82</sup> Műve első fejezetében egy külön fejtegetést szentel ennek, „A történelem földrajzi dimenziója” címmel. A történelem és a földrajz egykor — szögezi le — úgy jelentek meg, mint testvér-tudományok, melyeknek középponti problémái és módszerei azonosak voltak, s amelyek ugyanazon tárgy két különböző aspektusát képviselték. Ez az eredeti összefüggés a továbbiakban egy szimpla determinizmus-koncepcióban oldódott föl, amelynek dilemmáit Arnold Toynbee „challenge and response” formulája kísérelte megoldani. Az az ellenvetés, amelyet e formulával szemben némelyek (pl. O. H. K. Spate) fölhoztak, hogy ti. úgymond tautológiát fejez ki, mivel a környezet nem létezik másként, mint magának az embernek a környezete, nem tekinthető helytállónak. „Ha a környezet nem létezik másként, mint az ember szükségletei, vágyai és képességei által adott kategóriákban, melyekben a kéznél lévő anyagok szükségletkielégítésre szolgálnak, akkor, ennek megfelelően, e szituáció tudatos fölfogásától függ.” Már a primitív ember megtanul különbséget tenni saját maga és a környezet között. „A környezetünk tehát függ a tudatunktól, és a tudatunk függ tőle, de nem az azonosságban, hanem a környezet és az én (self) közötti világos különbségtevésben.” Toynbee formulája tehát nem tautologikus jellegű.<sup>83</sup>

Fox elméleti megfontolásaihoz sokan — köztük igen neves szerzők is, mint Leroi Ladurie vagy Wallerstein — csatlakoztak: ennek dokumentációja a tiszteletére megjelentetett esszé-kötet.<sup>84</sup> Bevezetőben a szerkesztők megjegyzik: Fox műve „egy

---

<sup>82</sup> Edward Whiting Fox: *History in Geographic Perspective – The Other France*, W. W. Norton & Co., Inc., New York (1971), lásd Előszó és 97 skk. o.

<sup>83</sup> I. m., 19 sk., 21–22. o.

<sup>84</sup> *Essays in Honor of Edward Whiting Fox: Geographic Perspectives in History*, ed. by Eugene D. Genovese and Leonard Hochberg; Basil Blackwell (Oxford/GB–New York/USA 1989). Alkalmasint nem lesz érdektelen, ha megadjuk itt a kötet tartalmát: I. France and Europe: Martin Bernal: „First by land, than by sea: Thoughts about the social formation of the Mediterranean and Greece”, Robert Wuthnow: „Towns, regimes and religious movements in the Reformations”, David Ringrose: „Towns, transport and crowns: Geography and the decline of Spain”, P. S. Seaver: „A geographic perspective in Microcosm”, Emmanuel Leroi Ladurie–Orest Ranum: „The Scribe-Ethnographer, Pierre Prion of Anbais”, James E. Vance jr.: „Transportation and the geographical expression of

mély benyomást tevően magas szinten indította újra a vitát, kreatív gondolkodásra ösztönözte a szóban forgó diszciplínák művelőit, s izgalmas tézisekhez és hipotézisekhez vezetett, amelyekre építeni lehet. Elkerülve a földrajzi determinizmust és redukcionizmust, Edward Fox egy heurisztikailag hatásos és történelmileg specifikus érvelést vázolt föl, kijelölve a határokat – és lehetőséget kínálva – az emberi cselekvés földrajzához. A magunk részéről éppúgy értelmesen állíthatjuk őt szembe Arnold Toynbee-val, aki nyilvánvalóan befolyásolta, ahogy annak idején Marx tette ezt a maga részéről Hegellel: a feje tetejéről a talpára állította – tiszteletteljesen és szeretettel, miközben egy dialektikus eszmét a társadalmi fejlődés materialista magyarázatába transzformált. Mindamellett Fox materializmusa radikálisan különbözik a Marxétól, és pedig mind történelemmagyarázatként, mind pedig világnézetként (a velejáró politikával együtt).<sup>85</sup> A szóhasználat nagymértékben emlékeztet itt a Hauser Arnoldéra, aki egy helyütt világosan megkülönböztette a Marxtól kritikailag átvett materialista történelemfölfogást a marxi világnézet és politika egyéb elemeitől.<sup>86</sup>

Módszertani szempontból különösen figyelmet érdemelhet a kötet két tanulmánya. Az egyik a Martin Bernalé, a Mediterráneum és az antik Görögország viszonyáról. Először is, mert itt az eszmeáramlat újabb elméleti forrásaira derül fény, nevezetesen Fernand Braudel és Georges Duby szociológiai történetírására. Másodszor, mert a szerző egy jellegzetesen marxi témához nyúl: a társadalmi formák elméletének, ezen belül is az „ázsiai termelési mód”-nak oly sokat vitatott kérdéséhez. A szerző egyébként bírálja Marxt és Engelst, mert a görög történelem két koncepciója közül nem az „antik” (ancient) koncepciót választották, amely szerint a görög civilizáció az őslakos pelaszkok alkotása, egyiptomi és föníciai betelepülők hatására, hanem az „árja” (aryan) koncepciót, amely szerint a görög civilizációt az északról jövő indoeurópai hódítók hozták létre – mivel e választásban, úgymond a német „hellenománia” befolyásolta őket. A kérdés meritumát tekintve azonban Bernal határozottan a keleti – így mezopotámiai – társadalom ill. termelési mód „ázsiai” jellege mellett foglal állást, rámutatva, hogy

---

capitalism”, Immanuel Wallerstein: „France: A special case? A world-system perspective”, Charles Tilly: „The geography of Europe. Statemaking and capitalism since 1500”, II. Europe and the Atlantic World: D. W. Meinig: „A geographic transect of the Atlantic World, ca. 1750”, John W. Murra: „High altitude Andean societies and their economies”, Forrest McDonald: „Cultural continuity and the shaping of the American South”, Elizabeth Fox-Genovese – Eugene D. Genovese: „Social classes and class struggles in geographic perspective”, Traian Stoianovich: „The segmentary state and *La Grande Nation*”, Elias Mandale: „Commodity production, subsistence, and the state in Colonial Africa”, Richard Rosecrance: „The commercial society and international relations”, Edward Whiting Fox: „The Argument: Some reinforcements and projections”.

<sup>85</sup> I. m., VI. o.

<sup>86</sup> Vö. Hauser Arnold: *Találkozásaim Lukács Györggyel* (Korunk tudománya sorozat), Akadémiai, Bp. 1978, 40. o.

az itt található részleges rabszolgaság inkább anomália volt (e tekintetben Finley, Tőkei, Zaccagnini és Anderson érveit fogadja el), mivel a döntő pont szerint az, hogy a földművelésben nem alkalmaztak rabszolgákat. Viszont a görög rabszolgáltatást nem tartja autochtónnak: szerint az a föníciai városállamokból átvett és továbbfejlesztett jelenség Görögországban, a korábbi „ázsiai” típusú illetőleg törzsi szerveződés fölbomlása után, a görögök tengeri kalandozásainak következtében.<sup>87</sup>

A másik tanulmány, szerzői Elizabeth Fox-Genovese és Eugene D. Genovese, témája: a társadalmi osztályok és az osztályharc kérdése úgymond földrajzi perspektívában. A szerzők itt újólag megkísérlik megvilágítani Fox viszonyát a marxi elmélethez: „Valójában, eltekintve itt Fox szembenállásától a marxizmushoz, teljes joggal jellemezhetjük őt úgy, mint egy magas fokúan eredeti és gondolatébresztő történelmi materialistát. S megint nem tekintve Fox antimarxizmusát, amikor ő a földrajzi szempontot bevezeti, ez – jóllehet határozottan alternatív módon – fölfogható úgy, mint a marxista történelemmagyarázat egy lehetséges folytatása. [...] Marxnál az emberek csinálják a történelmüket, de meghatározott anyagi föltételek között. Az emberek és környezetük a kölcsönös függőség komplex állapotában léteznek, amelyben egyik oldal sem determinálja a másikat. [...] E nézőpontból a marxisták ugyanazt mondhatják a gazdaságról, mint amit Fox mond a környezetről: ez határozza meg – miközben maga is viszont-meghatározott – az emberi lényeket (human beings), az összefüggéseknek egy komplex hálójában.”<sup>88</sup>

De hogyan függ össze mindez a filozófiával? Danto, már idézett művében, azt mondja, hogy a (szubsztantív) történelemfilozófusok – így mindjárt Kant – azt képzeltek: ahogyan az elméleti csillagászat (theoretical astronomy) viszonyul a megfigyelési csillagászathoz (observational astronomy), ugyanúgy viszonyulhat az ő történelemfilozófiájuk mint „a történelem tudománya” (science of history) a történetíráshoz.<sup>89</sup> És valóban, erre enged következtetni éppen Kant teljesítménye, amellyel a földrajztudományt megalapozta a pusztán megfigyelési földleírással szemben: analóg módon ennek megfelelője lehetett volna az általa elképzelt történelemfilozófia mint a történelem valódi tudománya. Csakhogy tudomány-e egyáltalán a földrajz? És tudomány-e a történelem?

E kérdésekkel már sokan viaskodtak, s itt csak a földrajz vonatkozásában fogom idézni Hartshorne véleményét, már csak azért is, mivel ő – Kant nyomán – azonnal a történelemmel állítja párhuzamba a földrajzot. Vajon tudomány-e a földrajz? s ha igen, miféle tudomány? exakt-e? vagy esetleg csak részben tekinthető tudománynak? – teszi föl kérdéseit Hartshorne.<sup>90</sup> Ha minden tudománynak jellemzője az általánosságnak és az exaktságnak mindenkor elérhető

---

<sup>87</sup> *Essays...*, i. k., 3–4, 17, 19 skk., 32. o.

<sup>88</sup> Uo., 239 skk. o.

<sup>89</sup> Danto, i. m., 3–4. o.

<sup>90</sup> Hartshorne, i. m., 163 sk., 170. o.



lehető legnagyobb foka, akkor a geológia vagy a gazdaságföldrajz stb. természet-szerűleg megkísérelnek és alkalmasint nyilván meg fognak felelni e kritériumoknak, mint általános földrajzi diszciplínák, s részben a természet-, részben a társadalomtudományok kategóriájába fogják sorolni őket. A vulkánoknak mindig ugyanazok a törvényszerűségeik, és pedig függetlenül még attól is, hogy van-e a Földön valahol vulkán, s éppoly elképzelhetetlen, hogy valamit vulkánnak nevezünk, ami nem felel meg e törvényeknek, mint az, hogy e törvényszerűségek ne minden létező vulkán sajátosságain alapuljanak. A tudományok mindig valamilyen rendszer általános törvényszerűségeit kísérlik meg leírni, s e szempontból mindegy, hogy az adott rendszer mennyi ideig áll fenn: kétszáz, kétezer, vagy kétmillió éven át. A világegyetem úgymond „örök” törvényszerűségei azóta léteznek, amióta a mi világegyetemünk, s másfelől Marx joggal gúnyolta ugyan a kapitalizmus „természettörvényeit”, de ha valahol kapitalista termelési mód létezik, annak mindig ezek lesznek a természetes törvényei. A rendszernek törvényszerűségei vannak, s a törvényszerűségek teszik a rendszert rendszerré. A szó szoros értelmében vett földrajzon azonban mindig a regionális földrajzot értjük – azt ugyanis, hogy elmondjuk: az Etna nevű vulkán Szicília szigetén van, a Vezúv pedig az itáliai félszigeten, s hogy mindkettőt a Földközi-tenger veszi körül stb. stb. Nem képzelhető el olyan földrajz, amelyből ne tudnánk meg, hogy van Etna és Vezúv nevű vulkán, hogy van egy Szicília nevű sziget és egy Itália nevű félsziget, s hogy a Földközi-tenger az Atlanti-óceán beltengereként fogható föl. És éppily kevésbé képzelhető el olyan történelem, amely ne írná le, hogy a szicíliai rabszolgafölkelők az Etna felé húzódtak, s hogy a Vezúv elpusztított egy Pompeji nevű várost – még ha a fölkelések törvényszerűségeit a politikai szociológia, a városokét meg az urbanisztika tudománya írja is le.

Földrajz és történelem tehát elválaszthatatlanul összefonódnak az egyes jelenségekkel a térben és az időben. Így a szó szoros értelmében nem nevezhetők tudománynak, legföljebb tudományos jellegűnek. Hartshorne erről a következőket mondja: „Ha tehát a »tudományos leírás« terminust úgy értjük, hogy ez magába foglalja mind azt, amit tudunk, mind pedig azt, amit következtetünk, mind a jelenségekről, mind a jelenségek folyamatjellegéről és kapcsolatairól, akkor ismét módosíthatjuk a földrajz célkitűzéséről fölállított tételünket, és azt mondhatjuk: *ez az a tudomány, amely arra törekszik, hogy tudományos leírást nyújtson a Földről mint az ember világáról* (the study that seeks to provide scientific description of the earth as the world of man). [...] A történelemnek, röviden szólva, többé-kevésbé földrajzi jellegűnek kell lennie. És megfordítva, amint láttuk, a »jelen« – vagy bármely más időpont – egy elvonatkoztatás: minden földrajzi műnek többé-kevésbé történelminek kell lennie. A vizsgálódás e két faja közti különbségtétel nem elválasztást jelent, hanem csak különbséget a célokban és hangsúlyokban.”<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> Uo., 172, 179. o.

Ha tehát a földrajz tudományos leírást ad az ember világáról a *térben*, akkor a történelem tudományos leírást ad az ember világáról az *időben*.

Mit jelent azonban: „tudományos leírás”? Miben különbözik a modern történetírás a Hérodotosétól, s a modern földrajz a Strabónétól? Hérodotos és Strabón korában nem léteztek tudományok: sem geológia, sem szociológia stb. Ma viszont igen – bármennyi vita folyjon is egyébként róluk. A történelmi és földrajzi leírás attól lesz (lehet) tudományos jellegű, hogy mindenkor az általános törvényszerűségeket megállapító tudományokra reflektál, hogy minden egyes eset, amit leír, úgy is megjelenhet és adott esetben meg is kell jelenjen, mint (exakt) természet- és társadalomtudományok törvényszerűségeinek egy alosaja vagy példája. Leírjuk, mi az Etna, és azt mondjuk: működő vulkán, s mint ilyen időnként kitör. Leírjuk, mit tettek a szicíliai lázadók, s azt mondjuk: ez egy osztálykonfliktus volt az antik társadalomban.

És ha hasonló módszert alkalmazunk és nem szakadunk el a tudományok tényeitől, akkor a (szubsztantív) filozófia is lehet tudományos leírás az ember világáról *sub specie aeternitatis*. A mégoly gondosan megalapozott metodikák is üresek maradnak, ha mellőznek mindenfajta szubsztantivitást: az analitikus módszerből nyelvészkedés lesz (anélkül, hogy valóban nyelvészet lenne), a hermeneutikából filologizálás (nem valódi filológia). Értelmüket mint metodikák a szubsztantivitástól nyerhetik, amellyel dolgoznak. A történetírás és a földleírás olyan tartalmakat kínál a filozófiának, amelyekből megfontolások és következtetések adódnak az ember világban-való helyzetére és így az ember mivoltára nézve: mert ha leírjuk, hogy mi az ember világa térben és időben, akkor arra a kérdésre nézve is kapunk információkat, hogy mi az ember. Láttuk, hogy csakugyan van filozófiai földrajz, s tudjuk, hogy van filozófiai történetírás: a legutóbbi időben olyan történészek, mint Oskar Halecki, Ernst Nolte<sup>92</sup> vagy Szűcs Jenő bizonyították ezt. A filozófiai földrajz és a filozófiai történetírás a geográfiának illetve historiográfiának egy olyan irányultsága, ahol a vizsgálódásokba már filozófiai szempontokat vezetünk be. A történelem filozófiájáról és ezzel összefüggésben a földrajz filozófiájáról pedig akkor beszélhetünk, ha a filozófiai kérdésfeltevések felől közelítjük meg ugyanezeket a problémákat – nem azzal a céllal, hogy a tudományoknak és a tudományos leírásoknak magukat a tényeit, hanem hogy a belőlük az emberre mint szubjektumra valamint tér- és időbeli világára mint objektumra nézve levonható következtetéseket értelmezzük. Most már világos, miért volt mindig oly szoros az összefüggés geográfia, historiográfia és filozófia között: mert egyikük sem tudomány, de mindegyikük tudományos kíván lenni, s így az emberi tudás ugyanazon kategóriájába tartoznak.

---

<sup>92</sup> Lásd Ernst Nolte: „Philosophische Geschichtsschreibung heute”, *Historische Zeitschrift* 242 (1986), 265–289. o.

## RESÜMEE

### *Die Philosophie der Geographie als geschichtsphilosophisches Problem*

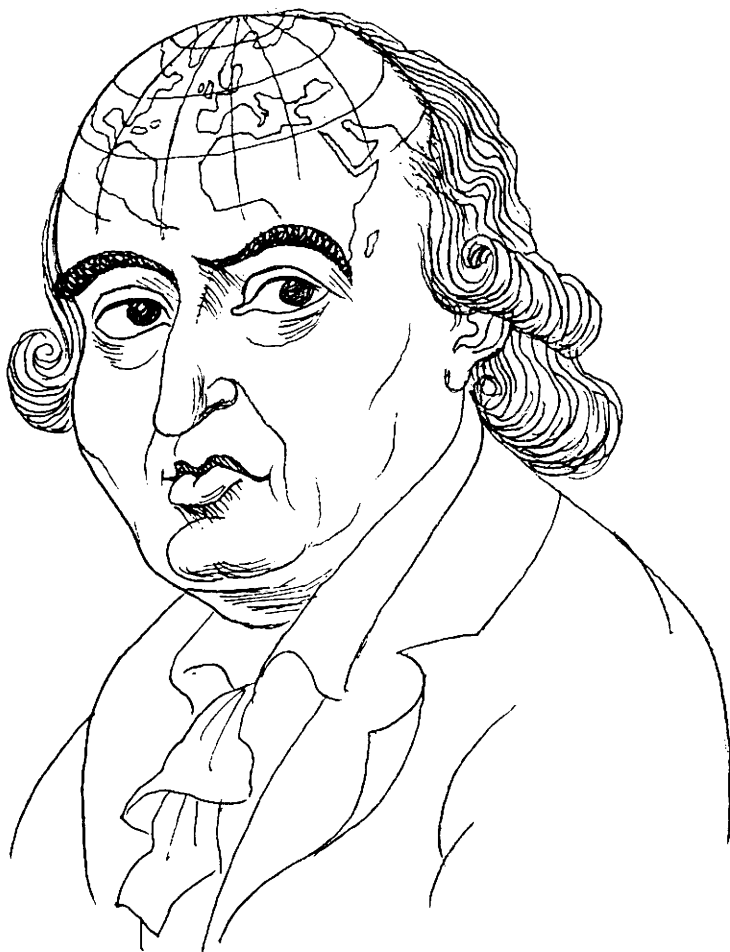
Der Aufsatz analysiert die Zusammenhänge zwischen Geographie, Geschichte und (Geschichts-)Philosophie. Als Immanuel Kant die Wissenschaft der Geographie etabliert hatte, hat er parallel ebenso versucht, auch eine theoretische Wissenschaft der Geschichte in der Form einer Philosophie der Geschichte zu gründen. Seine Theorie beeinflusste in erster Linie die Geographen.

Der Meinung des Verfassers nach existierten bis heute drei grosse Paradigmen in der Geographie: die philosophische Geographie von Carl Ritter, die politische Geographie von Friedrich Ratzel und die chorologische Geographie von Alfred Hettner, und es scheint heute eine ökologische Geographie zu entstehen. Jede Form der Geographie hatte enge Verbindungen zu der Geschichte und zur Philosophie und das gilt auch für die heutige Situation.

Wie eine philosophische Geographie, so existierte immer auch eine philosophische

Geschichtsschreibung. In unserer Zeit sind grosse Vertreter dieser Richtung O. Halecki oder E. Nolte und neuerdings E. W. Fox, der besonders die Verbindung der Geschichtsschreibung zur Geographie betont.

Geographie und Geschichte können nicht zu Wissenschaften werden, weil sie sich unbedingt mit den einzelnen Phänomenen beschäftigen müssen. Sie können aber wissenschaftliche Beschreibungen über die Welt als Welt des Menschen in der Hinsicht des Raumes bzw. der Zeit geben, wenn sie die einzelnen Fälle als Fälle des allgemeinen vorstellen. Das steht auch für eine gemässigt „substantive“ Form (mit der Terminologie von A. C. Danto zu sagen) der Geschichtsphilosophie, die die Ergebnisse der Geographie und der Geschichte integrieren kann und soll. Dann ist es aber die ursprüngliche Verwandtschaft von Geographie, Geschichte und Philosophie kein Zufall: sie gehören zu derselben Art des menschlichen Erkennens.



Kaján Tibor rajza: Herder

## GLOBÁLIS PROBLÉMÁK A POLITIKAI FILOZÓFIA ÉS AZ ETIKA SZEMSZÖGÉBŐL

ENDREFFY ZOLTÁN

A modernitás folytathatóságának és a posztmodern kor mibenlétének kérdése mintegy két évtizede foglalkoztatja élénken a világ intellektuális közvéleményét; nagyjából azóta, hogy az ökológiai válság ténye a szélesebb nyilvánosság számára is tudatosult. A „modern–posztmodern” fogalompárral jellemzett probléma ugyanis az egyik legfontosabb témája az ökológiai válsággal foglalkozó filozófiai és etikai irodalomnak. Napjaink ökológiai válságát ugyanis egyre többen már nem csupán a modern társadalom egyik működési zavarának tartják, amely kiküszöbölhető e társadalom válsághárító mechanizmusaival, hanem olyan kihívást látnak benne, amely a modernitás alapértékeinek és alapelveinek felülvizsgálását teszi szükségessé. A fejlett ipari országokban így gondolkodnak például a különféle „zöld” és „alternatív” mozgalmak ideológusai. A modernitás romantikusnak nevezett kritikusai mindig is ostromozták e civilizáció embertelenségét. Az uralkodó konszenzus azonban mégis az volt, hogy mindent összevetve érdemes vállalni a modernitás negatívumait, cserébe azért az anyagi jólétért és megnövekedett szabadságért, amelyet e modernitás nyújt, mégpedig nem csupán kiváltságos keveseknek, hanem egyre nagyobb mértékben a tömegeknek is.

A „modern–posztmodern” vita ténye viszont azt mutatja, hogy – jórészt éppen az ökológiai válság hatására – kezd megrendülni ez a konszenzus. Egyre többen kérdezik maguktól, vajon nem lehetséges-e, hogy a romantikusoknak mégiscsak igazuk volt; nem lehetséges-e, hogy csakugyan nem „stimmelnék” a modernitás alapelvei és alapintézményei? Hiszen az ökológiai válság azt jelzi, hogy a modernitás eddig vitathatatlannak tartott fundamentuma, a modern tudomány és az azon alapuló technika is elveszíteni látszik ártatlanságát: ahelyett hogy általános jólétet hozna, pusztulással fenyegeti az emberiséget és a földi életet általában. A „modern–posztmodern” paradigmaváltást az ökológiai irodalomban úgy szokták jellemezni, hogy bizonyos alapintézmények tekintetében szembeállítják a modern és a posztmodern elveket. Illusztráció gyanánt röviden jelzek néhány ilyen szembeállítást:

*Etika:* a modernitásra az egoizmus, az egyéni fogyasztás növelésére való törekvés, a birtoklás elsődlegessége és a „jang”-elvek érvényesülése jellemző; viszont a posztmodern jellemzői a szolidaritás, a fogyasztói aszkézis, a lét elsődlegessége és a „jin”-elvek terjedése.

*Megismerés:* a modernitás jellemzője a jelenségek visszavezetése alkotóelemeikre (atomizmus, redukcionizmus), valamint az értelmi megismerés dominanciája (tudomány, racionalizmus, szubjektum és objektum dichotómiája); viszont a posztmodern rendszerekben, egészekben gondolkodik (holizmus), továbbá újra fölfedezi az esztétikai, a meditatív és a vallási megismerést, valamint szubjektum és objektum egységét.

*Viszony a természethez:* a modernitás alapvető törekvése a természet fölötti uralom; viszont a posztmodern a természettel való békét és harmóniát keresi.

*Gazdaság:* a modernitás gazdasági axiómája az állandó gazdasági növekedésre való törekvés, viszont a posztmodern a stacionárius, egyensúlyi gazdaság kialakításán fáradozik.

*Technika:* a modernitás agresszív csúcstechnológiákat, nagyméretű, gigantikus technikai monstrumokat teremt; viszont a posztmodern technikai eszményét a szelíd, alternatív, kisméretű és decentralizált technikák jelentik.

Az alábbiakban ennek a problémakörnek néhány vonatkozását tárgyaljuk az úgynevezett globális problémák tükrében. Az újkori tudomány természetfilozófiai előfeltevéseinek vizsgálata alapján megkísérlünk összefüggést kimutatni az ökológiai válság és a modern tudomány anti-teleologikus szemlélete között, és egyúttal azt is leírjuk, hogyan változott meg a természet feletti uralom eszméje a tudományos forradalom hatására. Ezután vonjuk be a vizsgálódásba a politikai filozófia nézőpontját: kimutatjuk, hogy az ember nem absztrakt szubjektumként áll szemben a természettel: az embernek a természethez való viszonyát saját társadalmi viszonyai közvetítik, márpedig jelenleg globális méretekben az emberiség egyes csoportjai között folyó szabályozatlan hatalmi versengés határozza meg az emberiség állapotát, s a globális problémák éppen e hatalmi versengés tragikus következményei. Majd – C. F. v. Weizsäcker munkáihoz kapcsolódva – amellett próbálunk érvelni, hogy a globális problémákra csak politikai megoldás adható: e megoldás irányát egy szankcionálható nemzetközi jogrend kialakításának irányában kell keresni, amely a nemzetállamokhoz hasonlóan világméretekben foglalná jogi keretbe a világtársadalom működését – azét a világtársadalomét, amelyre jelenleg a hobbesi *bellum omnium contra omnes* viszonyai jellemzők. Végül arról a tudati váltásról szólunk, amelynek – nézetünk szerint – egyik legfontosabb eleme az önfegyelem fogalmának újraértékelése. A modernitás anti-aszketikus civilizációt hozott létre, ám a globális problémák egyebek között alighanem éppen ennek az anti-aszketikus mentalitásnak a következményei. Az aszkézisnek és különböző típusainak elemzésével amellett próbálunk érvelni, hogy a helyesen értelmezett aszkézis nem önsanyargatás, hanem olyan magatartás, amelynek jelentőségét éppen a globális problémák szempontjából kell radikálisan újragondolni.

## I. Uralom a természet fölött – tisztelet a természet iránt

Hogy kimutathassuk a kapcsolatot az ökológiai problémák és az újkori természet-tudomány természetfilozófiai előfeltevései között, abból indulunk ki, hogy az ökológiai problémák mindig fölfoghatók valamilyen normális állapot megsértéseként, valamilyen normális állapotból való eltérésként.<sup>1</sup> Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy ha az anyatejben túl magas a DDT koncentrációja, akkor ez eltérés az anyatej normális állapotától; ha a talajban túl sok a nehézfém, az eltérés a talaj normális állapotától stb. Magától értődik, hogy csak olyan létezők esetében beszélhetünk normális, „jó” állapotról, amelyek célra-irányítottak, amelyeknek van belső céljuk (*telos*uk), amelyek természettől fogva irányulnak valamire. Hogy egyáltalán beszélhesünk félresikerültségről, betegségről, elfajulásról vagy abnormitásról, ahhoz föl kell tételeznünk a normalitás fogalmát, amely nem statisztikus, hanem teleologikus értelemben vett normalitást jelent.<sup>2</sup> Ha valamilyen globális katasztrófa következtében több volna a háromlábú, mint a négylábú kutya, tehát a kutyák többsége bicegve járna, attól a „háromlábúságot” még nem neveznénk normálisnak ama lény esetében, amelyet mi kutyának nevezünk.

Az újkori természettudomány azonban épp a teleologikus természetszemléletet számolta föl: az újkori természettudomány mindenfajta célra-irányítottságot, teleológiát elvitatott tárgyától. Aristotelés és utána a skolasztika „természetes” és „erőszakos” mozgásokat különböztetett meg. A természetes mozgás magyarázatára Aristotelés azt a tételt állította föl, hogy épp a természetes cél magyarázza a mozgás folytatódását és végét; a helyváltoztatás csupán egyik speciális esete az állapotváltozásoknak. A növekedés célja a keletkező test szubsztanciális formája szerinti ténylegesség, beteljesültség elérése. A természetes helyváltoztatás célja a test „természetes helye”, ahol a test „otthon van”; a súlyos testek a földre esnek, mert természetes helyük lent van, a könnyűek pedig fölszállnak. A természetes mozgás természetes vége (*telos*a) ott van, ahol a test — antropomorf beszédmóddal — „jól érzi magát”.<sup>3</sup>

A modern természettudományok kialakulását kísérő nagy metafizikai fordulat tartalma viszont éppen abban állt, hogy a természetfilozófiából kiiktatták az olyan fogalmakat, mint „természetes cél”, „természetes hely” és „természetes mozgás”. Már Giordano Bruno föllállította a világmindenség végtelenségének tételét, majd Galilei, Kepler és Newton kialakították a modern tudományos világképet. Ennek az lett a következménye, hogy a világmindenség vonatkozásában értelmüket veszítették az olyan fogalmak, mint „fent”, „lent”, valaminek a „közepe” és „széle”: a világmindenség megszűnt rendezett egész, „kozmosz” lenni, s átalakult

---

<sup>1</sup> R. Spaemann: *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 1983, 143–144. o.

<sup>2</sup> R. Spaemann–R. Löw: *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1981.

<sup>3</sup> Uo., 58–59. o.

homogén kiterjedéssé, amelyben nem lehetett többé a testek „természetes helyéről” beszélni.<sup>4</sup> Ugyanígyen végzetes következményei voltak a teleologikus természet-szemléletre nézve az új mechanika első axiómájának, a tehetetlenség elvének. A tehetetlenség elve kimondja, hogy nincs lényegi különbség a nyugalom és az egyenesvonalú egyenletes mozgás között. Más szóval: a mozgó test számára tisztán külsődleges tény az, hogy mozog-e, vagy nyugalomban van, a mozgás teljesen közömbös számára.<sup>5</sup> Magától értődik, hogy a mozgásnak ez az értelmezése nem tette lehetővé többé, hogy a fizikában a testek „természetes céljairól” és „természetes mozgásairól” beszéljenek. Az új fizika szerint nincs olyan mozgás, amelyet más mozgásokhoz képest természetesnek lehetne nevezni. A fizikai test nem vonzódik semmihez és nem is „irtózik” semmitől, s ezért az új fizika szerint a természetes és erőszakos mozgás közti különbség sem létezik.

Ezen a ponton kezd világossá válni, hogyan függnek össze az ökológiai problémák a modern természettudomány anti-teleologikus természetszemléletével. Ha ma azt tapasztaljuk, hogy a tudományok alkalmazása oly sok kárt okoz az életnek, ez nem lehet egészen véletlen. Hogy a tudomány alkalmazása javára váljék az életnek, ahhoz az kell, hogy legyen valamilyen fogalmunk arról, hogy miben áll a jó élet, s miben áll a természet rendje. De éppen ez az, amit nem várhatunk a tudománytól, mert a tudomány nemcsak programszerűen eltekint a jónak, a teleologikus összefüggéseknek mindenfajta mérlegelésétől, hanem határozottan tagadja ilyen összefüggések létezését. Több évszázada tart a tudomány eredményeinek az életre való alkalmazása, de nincs olyan tudományos instancia, mely segítséget nyújthatna annak eldöntéséhez, hogy ez haladást jelent-e az élet számára. És ilyen tudományos instancia nem is létezhet, mert a tudomány, amely nem-létezőnek nyilvánít minden teleológiát, nem mondhatja meg, hogy mire jó ő maga, s hogy egyáltalán mire jó valami.

De nem túl merész-e az a föltételezés, hogy az ökológiai válság egyik gyökerét a modern tudományok anti-teleologikus természetszemléletében kell keresni? Nem tudományosan bizonyított tény-e vajon, hogy a természetben nincs célszerűség, teleológia? Hiszen a mai tudományos közfelfogás szerint a célok mindig tudatot tételeznek föl, amely tételezi a célokat, s ezért csak a tudatos emberi cselekvés esetében lehet teleológiáról beszélni. Ezért e fölfogás szerint csak az emberi cselekedeteket szabad teleologikus módon vizsgálni, mert más területeken elvileg a teleologikus elméletek mindig lefordíthatók nem-teleologikus elméletekre, a teleologikus beszédmód pedig átalakítható nem-teleologikus beszédmóddá.

Ennek ellenére mégsem állítható, hogy az anti-teleologikus természetszemlélet az újkori tudományok eredményein alapul. Ha a teleológia-probléma szempontjából áttekintjük az európai filozófia történetét, azt látjuk, hogy ezt a problémát immár kétezer éve vitatják a filozófusok. Vannak olyanok, akik hajlanak a

---

<sup>4</sup> A. Koyré: *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957.

<sup>5</sup> E. A. Burt: *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, London 1967.



teleologikus természetszemléletre (ilyen volt Platon, Aristotelész, ilyenek voltak a skolasztikus filozófusok), mások meg elutasítják (mint pl. az ókori atomisták, vagy Descartes). A mi korszakunk határozottan anti-teleologikus korszak, minthogy egyik fő törekvése a teleologikus jelenségeknek nem-teleologikus jelenségekre való visszavezetése. Ez a törekvés azonban egyelőre csak program, és nem bizonyított eredmény, s ezért lehetséges, hogy a teleológia-probléma iránti érdeklődés megnövekedése napjainkban egy közelgő paradigmaváltás jele, egy olyan paradigmaváltásé, melynek eredménye a teleologikus természetszemlélet valamilyen megújított változata lesz. A teleológia-probléma és általában a tudományos paradigmák hosszú története azt sejteti, hogy a vita valószínűleg nem dönthető el pusztán az elméleti síkon. Ezért fölvethető a kérdés, hogy milyen gyakorlati érdekek rejlenek a teleologikus illetve a nem-teleologikus természetszemlélet mögött?

Történelmi tény, hogy az újkor kezdetén a teleologikus természetszemléletről a mechanikus természetszemléletre való áttérésben fontos szerepet játszottak gyakorlati megfontolások. „A természeti folyamatoknak a célszerűségük alapján történő vizsgálata terméketlen” — írta Francis Bacon —, „s akár egy Istennek szentelt szűz, semmit sem szül”.<sup>6</sup> Bacon nem elméletileg érvel a teleologikus természetszemlélet ellen. Megelégszik azzal, hogy rámutasson haszontalanságára. Ha tudjuk, hogy egy lény mit „akar” magától, ez egyáltalán nem mozdítja elő azt, hogy uralkodni tudjunk fölötte, sőt esetleg akadályoz bennünket a fölhasználásában. Ennek megfelelően maga a megismerés fogalma is megváltozik. A megismerés a valóság megértésének módjából a természet fölötti uralom eszközzé lesz. Ahogy Hobbes megfogalmazta: egy dolgot megismerni annyi, mint „tudni, hogy mit tehetünk vele, ha a birtokában vagyunk”.<sup>7</sup> Erről mondta Goethe: a természetet kínpadra feszítjük, hogy erőszakkal szóra bírjuk, de nem vesszük figyelembe, hogy amit így kipréselünk belőle, az esetleg egész más, mint amit magától mondana.<sup>8</sup> Így alakul át az ész instrumentális ésszé, a cél, a telos száműzetik a világból, s ettől kezdve csak az emberi akaratban van jelen. A megismerés többé nem azt jelenti, hogy megkíséreljük felszínre hozni, micsoda a valóság önmagában és önmagától: a megismerés mostantól fogva annyi, mint válaszolni arra a kérdésre, hogy milyen lehetséges funkciókat tölthetnek be a dolgok a mi cselekvésünk keretein belül.

Ezzel kapcsolatban érdemes felidézni az instrumentális ész Horkheimer-féle kritikáját.<sup>9</sup> Mint ismeretes, Horkheimer szerint az újkori gondolkodás egyik újítása abban áll, hogy a célokról és értékekről folyó vizsgáldást háttérbe szorította az eszközök keresése. Az instrumentális ész munkája abban merül ki, hogy

<sup>6</sup> Idézi R. Spaemann—R. Löw, i. m., 13. o.

<sup>7</sup> Idézi R. Spaemann—R. Löw, uo., 58–59. o.

<sup>8</sup> Idézi R. Spaemann—R. Löw, uo., 100. o.

<sup>9</sup> M. Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentalen Vernunft*, Frankfurt 1967, 16. o.

engedelmesen követi az állandóan változó, önkényes célokat, miáltal a haladás ön maga karikatúrájává kezd válni. Az instrumentális ész túlbujánzása következtében egyre nagyobb a hatalmunk választott céljaink megvalósítására, ám a metafizikai vagy vallási ész fokozódó atrofíája következtében egyre kevésbé tudjuk, hogy melyek a helyes célok. Emiatt pedig a természet fölötti uralom növekedése vak folyamattá válik, amelyet nem irányít semmiféle magasabb ésszerűség, amely szavatolhatná választott céljaink helyességét.

Ez más szóval azt jelenti, hogy az újkor kezdetén megváltozik a természet fölötti uralom fogalma is. Az újkori természetfelfogás az emberi céltételezés pusztá anyagává változtatja a természetet: ezért van, hogy számúzi a természetből a teleológiát. A természet fölötti (korlátlan) uralom programja mind a külső természet, mind a belső, azaz emberi természet vonatkozásában abszurd következményekhez vezet. A külső természet vonatkozásában a természet fölötti uralom ellentmondásos jellegét épp az ökológiai válság tényei mutatják, a belső, emberi természet vonatkozásában pedig az embriókkal történő kísérletezés, az eugenika és az emberi viselkedésnek pszichofarmakonokkal történő manipulálása mutatja az uralom fonákját. E negatívumok cselekvésünk önkényességéből, olyan objektív érvényű elvek hiányából adódnak, amelyek cselekvésünk helyességének mértékéül szolgálhatnának.

Mármost a teleologikus természetszemlélet etikai jelentősége abban állhat, hogy alkalmas lehet értékeknek az emberi kívánságoktól és szükségletektől független megalapozására. Ha ugyanis a természetnek teleologikus szerkezete van, ha a természeti létezők célra-irányítottak és az a rendeltetésük, hogy a maguk módján megvalósítsák magukat, akkor kézenfekvő, hogy ebben a célra-irányítottságban és annak különböző módzataiban értékeket lássunk, annál is inkább, mivel az ember létét is ezek a teleologikus struktúrák hordozzák. Az ember túlságosan is a természetből való és a természettől függ, semhogy szembeállíthatná magát a természettel olyan szubjektumként, aki független a természettől, és akinek rendeltetése a természet leigázása. Ám a természetben rejlő értékek őrzésére és tiszteletben tartására nemcsak önérdéke készteti az embert (az az érdeke, hogy ne pusztítsa el a saját fennmaradása szempontjából is nélkülözhetetlen természeti létezőket és rendszereket), hanem tulajdon rendeltetése is. Az ember – minden más természeti lénytől eltérően – szabad lény, aki túl tud lépni minden természetes meghatározottságon, s ennyiben kilép a természetből. Mármost azt állítjuk, hogy igazi szabadság, a természet igazi meghaladása ott valósul meg, ahol cselekvésében az ember reflektál a természetre és szem előtt tartja azt; ahol a szabadság tudatosan viszonyul a maga természeti föltételeihez, mégpedig úgy, hogy ellenőrzi és egyben tiszteletben is tartja őket. Ha pedig így fogjuk föl a természet meghaladását, akkor valóban mondhatjuk, hogy az ember természeténél fogva a természet meghaladására rendelt lény.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> R. Spaemann, i. m., 78. o.

Az emberen kívül egyetlen természetes faj és egyetlen egyed sem lép úgy ki az élet összefolyamatából, hogy önállósulni tudna ezzel a folyamattal szemben, és szembe tudna nézni vele. Még ha egy élőlény életének korlátozását fájdalomként éli is át, akkor sem merül föl számára az igazolás problémája, mert ő maga éppoly magától értőddő módon okoz más élőlényeknek fájdalmat, mint ahogy azt elszenved. Ezért jogunk van ahhoz, hogy magunkkal, akiknek számára fölmerül cselekvésünk igazolásának problémája, szembeállítsuk mint természetet azt a szférát, ahol senki sem kér és senki sem kap indoklást; jogunk van ahhoz, hogy mint természetet szembeállítsuk magunkkal — akiknek számára fölmerül a cselekvés igazolásának problémája — azt a szférát, ahol senki sem igényli a „cselekvés” igazolását.

Ez a szembeállítás a cselekvő szubjektum szabadságának tudatához van kötve, ahhoz a tudathoz, hogy a cselekvés nem vak természeti történés, hanem benne a cselekvő szabadon viszonyulhat önmagához és tárgyához.

Voltaképpen a természet elnyomása maga is természetes, a természet — a természet törvénye következtében — állandóan erőszakot szenved el, hiszen az egyes élőlények egymás elpusztítása árán tartják fenn magukat. Ezért a természet fölötti uralom állandó kiterjesztésének tendenciája még maga is természetadta folyamat. Ahol az ember egyetlen és legmagasabb célja a természet fölötti uralom, ott még nem kerül sor a természetből való kilépésre. Amíg az ember története pusztán a természet fölötti uralom története, addig ez a történelem maga is természettörténelem. Vagyis egyáltalán nincs helye benne a „természetes — természetellenes” megkülönböztetésének. Ha az ember teljesen elpusztítaná a bioszférát ezen a bolygón, azt is tekinthetnénk természettörténeti átalakulásnak, s ha így nézzük, egy hulladékhegy semmivel sem kevésbé természetes, mint egy hegyi forrás. Az a törekvés, amely a természet adott struktúráit fölbontja, átalakítja, s elemi molekuláris struktúráivá redukálja a természetet: ez a törekvés éppoly természetes, mint az, amit lerombol. Ebben nem történik meg a természetből való kilépés. A beteljesült technicizmus egyben a beteljesült naturalizmus.

A természetből való kilépés ott történik meg és a természet fölötti uralom ott válik emberivé, ahol nem semmisül meg annak önlete, ami fölött az ember uralkodik. A szabadság alapvető aktusa ugyanis abban áll, hogy lemondunk valaminek a leigázásáról, amit leigázhatnánk; hogy ezt a valamit egyszerűen lenni hagyjuk. Természeti lények csak akkor lépnek ki a természetből, ha kölcsönösen elismerik egymást.

## II. A természet fölötti uralom és a hatalmi versengés

Az előzőekben azt vizsgáltuk, milyen kapcsolat van az ökológiai válság és a modern tudomány alapjául szolgáló természetfilozófiai előfeltevések között. Most egy újabb szempontot vonunk be vizsgálódásunk körébe: azt fogjuk szemügyre venni, hogy milyen konkrét társadalmi viszonyok között történik a tudományos

eredmények technikai alkalmazása. Pontosabban: arra a kérdésre keressük a választ, hogy miképpen befolyásolják a konkrét társadalmi-politikai viszonyok a természet fölötti uralom programjának megvalósulását.

Az ember ugyanis nem absztrakt lényként áll szemben a természettel, hanem a természethez való viszonyát meghatározott társadalmi-politikai viszonyok közvetítik. Ezzel kapcsolatban érdekes vonása a mai ökofilozófiai vitáknak, hogy az ökológiai válságot nagyon sok szerző az absztrakt értelemben vett ember – természet viszony problémájának tartja. Eszerint az ökológiai válság „az” ember és „a” természet viszonyában beállott zavar, amely a természetről alkotott helytelen nézeteknek és az ezeken alapuló helytelen technikáknak a következménye; következésképpen az embernek az ökológiai válság leküzdése érdekében ezeket a nézeteket és technikákat, azaz a természethez való viszonyát kell megváltoztatnia. Mármost ez a következtetés általánosságban nem helytelen, csak éppen nem eléggé árnyalt. E következtetés ugyanis azon a hallgatóságos előfeltételezésen alapul, hogy az ember mint az ember – természet viszony egyik eleme szabad szubjektum, aki belátása szerint tudja alakítani a természethez való viszonyát. Elég tehát fölismernie, hogy hol hibázott a természethez való viszonyának kialakításában, s e fölismerés alapján aztán a hibát kijavíthatja. Ha viszont közelebbről megnézzük azokat a társadalmi-politikai viszonyokat, amelyek között jelenleg a tudományos eredmények technikai alkalmazása, azaz a természet fölötti emberi uralom megvalósítása folyik, akkor beláthatjuk, hogy ez az előfeltételezés nem helytálló: az ember, mint a természet fölötti uralom szubjektuma, *nem* szabad szubjektum.

Az a gondolat, hogy az ember a tudomány és a technika segítségével megszerezheti az uralmat a természet fölött, a XVII. századból való. Bacon és Descartes fogalmazták meg először, hogy van a természet megismerésének egy, a skolasztikus tudományosságtól eltérő, gyökeresen új módszere, s ennek alkalmazása a természet urává teheti az embert.

Bacon egyik nagy elméleti teljesítménye abban állt, hogy a kereszténység szemszögéből „szalonképesé” tette a természet fölötti uralom gondolatát: ezt azzal érte el, hogy különbséget tett az áteredő bűn két következménye, az erkölcsi ártatlanság elvesztése és a teremtés fölötti uralom elvesztése között, s azt állította, hogy két különböző instanciának, a vallásnak és a tudománynak a feladata e bajok orvoslása: „Mert a bűnbeesés által az ember elvesztette ártatlanságát is, és ezzel egyidejűleg a teremtés feletti uralmát is. De bizonyos fokig mindkét veszteség orvosolható, még ebben az életben is; az előbbi a vallás és hit által, az utóbbi a mesterségek és tudományok által.”<sup>11</sup>

Sőt, Bacon gondolkodásának bizonyos vonásai azt mutatják, hogy a tudománytól az erkölcsök javulását is remélte: „A tanulás szelíddé, nemessé, engedelkennyé és a kormányzat iránt lojálisá teszi az emberek elméjét, míg a tudatlanság

---

<sup>11</sup> Bacon: *The New Organon*, in Works IV. k., 247–248. o.

összeférhetetlenné, gáncsoskodóvá és zendülővé teszi az embereket.”<sup>12</sup> A tudomány művelésének kettős haszna van. Nemcsak azoktól a bajoktól szabadítja meg az embert, amelyek a természettel való kapcsolatából adódnak (betegségek, nélkülözések stb.), hanem azoktól is, amelyeket az emberek okoznak egymásnak.<sup>13</sup> Baconnak ezekből a megjegyzéseiből, majd Descartes racionalizmusából azután az az általános meggyőződés alakult ki az újkori filozófia későbbi fejlődése során, hogy a tudomány és a technika önmagában is hozzájárulhat az erkölcsök nemesedéséhez, egy emberibb társadalom létrejöttéhez. Általánossá vált az a remény, hogy az új tudomány és technika gyümölcse: a természet fölötti uralom – azzal, hogy lehetővé teszi az emberi szükségletek tökéletesebb kielégítését – enyhíteni fogja az emberek közti konfliktusokat, kiküszöböli a nemzetek között és a nemzeteken belül folyó véres háborúkat, s egy ésszerűbb, emberibb társadalom születéséhez fog vezetni.

A racionalizmus és fölviágyosodás korának és a XIX. század pozitivizmusának ez az optimizmusa napjainkra erősen megrendült. De vajon mi az oka annak, hogy a modern tudomány és technika által lehetővé tett uralom a természet fölött olyannyira ellentmondásos jelenség?

Hogy megértsük a természet fölötti uralom ellentmondásos jellegét, közelebről szemügyre kell vennünk magát a folyamatot.<sup>14</sup> Mit jelent voltaképpen a tudomány és a technika segítségével megvalósított uralom a természet fölött? Mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy a természet tudományos megismerése önmagában még nem azonos a természet fölötti hatalommal. A modern természettudományok értelmében vett megismerés lehetővé teszi a jelenségek egyre pontosabb, átfogóbb és koherensebb magyarázatát, és ezáltal a természeti folyamatok egyre pontosabb előrejelzését. Ez azonban még semmiképp sem azonosítható e folyamatoknak az emberi szükségletek szerinti befolyásolásával és irányításával, pedig az ember „uralmát” a természet fölött csak ez utóbbi jelenti. Önmagában tehát a tudás nem „hatalom”, hanem csak feltétele vagy alapja annak. A tudás, a természet tudományos megismerése csak akkor válik hatalommá, ha a tudományos ismereteket technikai eszközök segítségével emberi szükségletek kielégítésére alkalmazzák. És éppen ezen a ponton kezdődnek a problémák a természet fölötti uralommal; itt van a gyökere a természet feletti uralom ellentmondásos jellegének.

Míg a tudományos ismeretekre vonatkoztatva nincs értelme az „uralom” és „hatalom” fogalmának, annál inkább illenek ezek a tudományos ismeretek technikai alkalmazásaira. A technikai haladás határozottan növelheti azoknak a csoportoknak a hatalmát – gazdasági, politikai és katonai hatalmát –, amelyek birtokában vannak az új technikának, s e csoportok azután az uralom eszközeként használhatják az új technikát más csoportokkal szemben. Ez utóbbiak viszont

---

<sup>12</sup> Bacon: *Of the Proficiency and Advances of Learning*, in Works III. k., 283. o.

<sup>13</sup> I. m., 302. o.

<sup>14</sup> W. Leiss: *The Domination of Nature*, New York 1972.

szintén megpróbálják a maguk javára megváltoztatni a hatalmi viszonyokat, mégpedig megint csak technikai eszközökkel. Más szóval: amíg egy társadalom vagy az egész emberiség egymással harcoló csoportokból áll, addig a tudományos és technikai haladás nem szolgálhatja az ember javát, hanem elkerülhetetlenül az emberek közötti harc közegévé és eszközévé lesz. Éppen ez a magyarázata a természet fölötti uralom paradoxonának: a modern tudomány és technika jóvoltából minőségi ugrás következik be az ember természet fölötti hatalmában, ezzel egyidejűleg azonban minőségi ugrás történik az emberek egymás közti konfliktusaiban, a hatalmi versengés intenzitásában is. Ez a két dolog egyszerre oka, s következménye is egymásnak.

A hatalmi versengés következményeinek megértéséhez előbb magát a hatalom mibenlétét kell szemügyre vennünk.<sup>15</sup> A hatalom önmagában véve erkölcsileg semleges kategória, sem nem jó, sem nem rossz: specifikus emberi jelenség, amely a nyelvhez és az eszközkészítéshez hasonlóan megkülönbözteti az embert az állattól. Akárcsak az állatnak, az embernek is küzdenie kell létéért, részben a természeti környezettel, részben saját fajtársaival. Ám az ember e küzdelemben egy sajátosan emberi képességre támaszkodik, amelyet a kultúra nyújt: nevezetesen arra a képességre, hogy eszközöket tud fölhalmozni közelebből meg nem határozott, előre nem rögzített célok érdekében. Ezek az eszközök lehetnek anyagi javak (élelmiszerkészletek, nyersanyagok, természeti kincsek, fegyverek), lehetnek különböző célokra bevethető embercsoportok (rabszolgák, munkások, fegyveres kíséret, katonaság stb.), és mindezeket az eszközöket a tényleges fölhasználásuktól, bevetésüktől függetlenül készenlétben lehet tartani, föl lehet halmozni. Ha viszont a különböző embercsoportok kapcsolatára a bizalmatlanság, az ellenségesség és a kölcsönös félelem nyomja rá bélyegét, akkor határtalan versengés indul meg az egyes hatalmi központok között, ennek összes tragikus következményével együtt.

Az első tragikus következmény általában a fegyverkezés és a háború. A szemben álló hatalmi központok kénytelenek valamennyien arra törekedni, hogy tulajdon biztonságuk érdekében növeljék hatalmukat. De minden ilyen – félelemből fakadó – lépés csak fokozza a többiek félelmét, s arra készíti őket, hogy a maguk részéről ők is megtegyék az ellenlépéseket, s ez az ördögi kör a történelem tanúsága szerint mindig háborúhoz szokott vezetni. Nem szűnt meg az a fenyegetés, hogy a háborús veszély napjainkban globális atomháborúhoz vezethet.

A hatalmi versengés másik tragikus következménye napjainkban a világszegénység, a gazdag és szegény országok közti, robbanással fenyegető ellentét. A világszegénység korunknak talán legnagyobb erkölcsi katasztrófája. Jelenleg 500 millió ember éhezik, s a különböző „mutatók” összesítésével megállapítható, hogy mintegy egymilliárd ember él az abszolút szegénység állapotában, melynek

---

<sup>15</sup> C. F. v. Weizsäcker: „Über die Krise”, in *Bewusstseinswandel*, München–Wien 1984, 47–70. o.

jellemzői a hiányos táplálkozás, az analfabetizmus, a betegségek, a magas csecsemőhalandóság, a munkanélküliség, vagy elégtelen foglalkoztatottság és embertelen lakásviszonyok. A világszegénység úgy függ össze a hatalmi versengéssel, hogy e versengés a gazdasági életben a piaci konkurenciaharc formáját ölti, melynek eredményeként a gazdagok rendszerint még gazdagabbak, a szegények pedig még szegényebbek lesznek. Nem azért, mintha a gazdagok mint egyének immorálisak, önzők, kíméletlenek, vagy a szegények sorsa iránt közömbösek lennének, hanem azért, mert a szabályozatlan konkurenciaharc viszonyai között a gazdagok nem engedhetik meg maguknak azt a luxust, hogy szolidárisak legyenek a szegényekkel és megosszák velük javaikat. Nekik maguknak is szükségük van a gazdagságukra, mert ilyen körülmények között minden gazdasági egység kénytelen expanzióra, növekedésre törekedni, nyereségének legnagyobb részét kénytelen tőkésíteni, hogy még több nyereséget hozzon, mert minél tőkeerősebb egy vállalat, annál nagyobb az esélye rá, hogy a konkurenciával megbirkózzék. A gazdagok tehát a tönkremenéstől való félelmükben – ahogy Marx mondja: *bei Strafe des Untergangs* – kénytelenek így viselkedni, kénytelenek kihasználni és tönkretenni a szegényeket.

A hatalmi versengés harmadik tragikus következménye napjainkban a világméretű ökológiai válság. Ökológiai problémák olyankor lépnek föl, amikor egy termelési vagy fogyasztási tevékenység – nem szándékolta mellékhatásaival – kárt tesz a természeti környezetben. E kártételeket megfelelő intézkedésekkel – a technológia módosításával, szűrő- és tisztítóberendezések felszerelésével – esetleg ki lehetne küszöbölni, de ez többletköltségekkel járna, megdrágítaná a szóban forgó tevékenységet. Ezért az egyes gazdasági szereplők nem engedhetik meg maguknak, hogy a saját költségükre védjék a környezetet, mert emiatt hátrányos helyzetbe kerülnének versenytársaikkal szemben. Ha ugyanis valaki a saját jószántából szerelné föl környezetvédő szűrőberendezéseket, miközben konkurensei továbbra is háborítatlanul szennyezik a környezetet, akkor ez a környezetbarát termelő vagy fogyasztó lemaradna a versenyben. Ezért környezetvédelem csak a konkurenciaharc szabályozásával valósítható meg: olyan politikai instanciára van szükség, amely mindenkire egyformán kötelező előírásokkal, azaz környezetvédelmi törvényekkel egyenlő föltételeket teremtsen az összes piaci szereplő számára, és megfelelő politikai intézmények – a jogalkalmazás, a végrehajtó hatalom – segítségével ki is kényszerítse ezeknek az előírásoknak a betartatását.

Az egyes nemzetgazdaságok vonatkozásában elvileg van is ilyen instancia, a nemzetállam, a világgazdaság *egészének* vonatkozásában azonban semmi efféle nem létezik, mert nincs világállam vagy szankcionálható nemzetközi jogrend, amely kötelező érvénnyel megszabná a világgazdaság működésének keretföltételeit. A világpiacon lényegében a szabályozatlan konkurenciaharc színtere, ennél fogva a világpiacon mindegyik szereplője tulajdonképpen kénytelen pusztítani a globális természeti környezetet. Amíg tart az egyes vállalatok, az egyes nemzetgazdaságok és az egyes államok közti szabályozatlan konkurenciaharc, addig senki sem engedheti meg magának azt a luxust, hogy tekintettel legyen a globális természeti

környezet védelmére. Amíg tehát tart a szabályozatlan hatalmi versengés – melynek megnyilvánulása a gazdasági életben a szabályozatlan, piaci konkurencia-harc –, addig a világgazdaság minden egyes szereplője *kényszerűen* kíméletlenül kizsákmányolni a bioszférát, aminek összességében az a következménye, hogy az emberiség jelenleg, az életét fönntartó természetes rendszerek pusztításával, voltaképp „maga alatt vágja a fát”.

Az az elvont lehetőség, hogy az ember a tudomány és a technika segítségével fokozza uralmát a természet fölött, az általános hatalmi harc viszonyai közepette alakul át technikai haladássá: a technikai haladás átváltozik a létért való küzdelem közegévé. Horkheimer a következőképpen jellemezte azt a történelmi dinamikát, amely az újkorban előrehajtja a tudomány és a technika által megvalósuló uralmat a természet fölött: „Az emberek közti háborúskodás háborúban és békében – ez a kulcsa az emberi faj telhetetlenségének és az ebből fakadó gyakorlati magatartásmódoknak, valamint azoknak a tudományos kategóriáknak és módszereknek, amelyeknek alkalmazásakor a természetet egyre inkább csak leghatékonyabb kiaknázásának nézőpontjából veszik szemügyre.”<sup>16</sup>

E megfontolások alapján világosan látható már, miért volt egyoldalú és miért vált végső soron ideológiává az újkor egyik uralkodó eszméje, az az eszme, hogy az ember a tudomány és a technika segítségével megszerezheti az uralmat a természet fölött. Amíg egymással szemben álló társadalmi csoportok alkalmazzák a technikát, addig az embernek mint kollektív szubjektumnak a természet fölötti uralma csupán fikció és ideológia, amely elfedi azt a tényállást, hogy a természet fölötti uralom folyamata maga nem áll ellenőrzésünk alatt, hanem irracionális kényszerűséggel halad előre, az emberiségen belüli ellentmondásoktól hajtva. Itt beigazolódik Hegel mondása: az embernek, hogy a természetben uralkodjék, előbb meg kell tanulnia saját magán uralkodni. A természet fölötti uralom – abban a konkrét formájában, ahogy az eddigi történelemből megismertük – azért paradox jelenség, mert kényszerű, irracionális dinamikája következtében az ember hatalmával együtt megnövelte annak esélyét is, hogy az ember elpusztítsa önmagát.

### III. Hatalmi versengés és nemzetközi jogrend

Az előző fejezetben láttuk, hogy az ökológiai problémák részét képezik annak a globális válságnak, amelynek végső gyökere az emberiség különböző csoportjai között folyó szabályozatlan hatalmi versengés. Az emberiség ma olyan válságot él át, amelynek katasztrofális csúcspontja valószínűleg még előttünk van. Nincs megoldva világméretben a társadalmi igazságosság problémája; óriási az ellentét szegények és gazdagok között, s ez a különbség a jelenlegi előrejelzések szerint

---

<sup>16</sup> Horkheimer: *Eclipse of Reason*, Columbia University Press, 109. o.



csak növekedni fog. Háborúk folynak szerte a világban, s nincs biztosíték rá, hogy sohasem fog kitörni atomháború. Végül a népességnövekedés és a természetbe való állandó beavatkozás azzal a veszéllyel fenyeget, hogy az emberiség elpusztítja saját természeti létalapjait.

E globális válság megoldásának irányát politikai eszközökkel, egy szankcionálható nemzetközi jogrend vagy politikai közösség létrehozásával kell keresni. Az ökológiai problémák és a politika kapcsolatának megértéséhez az úgynevezett negatív externális hatások közgazdasági fogalmából célszerű kiindulni.<sup>17</sup> Negatív externális hatások olyankor lépnek föl, ha egy gazdasági szubjektum tevékenysége káros hatást gyakorol egy vagy több más gazdasági szubjektum tevékenységére, anélkül hogy okozójuk kártérítést nyújtana ezekért a hatásokért.

Az externális hatások mindig a termelés vagy fogyasztás egyéni és társadalmi költségeinek eltérésére vezethetők vissza. Amíg a környezeti javaknak nincs ára, lerombolásukért pedig nem büntetik meg a gazdálkodó szubjektumokat, addig számukra költségcsökkentő hatása van, ha pl. szennyező anyagaikat egyszerűen kibocsátják a természeti környezetbe. S mivel a gazdálkodó egységeknek érdekük, hogy csökkentsék költségeiket, érdekük a környezet szennyezése is. Világos ebből: a környezetvédelem sikere azon múlik, tud-e az állam olyan föltételeket teremteni, amelyek között már nem ingyenesek a környezeti javak, hanem árú van, amely kifejezi az elhasználásukból vagy szennyezésükből eredő társadalmi költségeket. Vagy más szóval: tud-e olyan föltételeket teremteni, amelyek között a környezetromboló gazdasági tevékenységek nem maradnak büntetlenül. A környezetvédelem tehát elsősorban az állam föladata, eszközei pedig azok a törvények és előírások (tilalmak, szennyezési adók, bírságok stb.), amelyek rászorítják a gazdálkodó szubjektumokat a környezet védelmére.

Mármost a globális ökológiai problémák veszélyessége éppen abból adódik, hogy míg nemzeti szinten, az egyes országok határain belül működik legalább valamiféle környezetvédelmi törvényhozás és jogalkalmazás (vannak előírások arra vonatkozólag, hogy az egyes szennyező anyagokból mennyit szabad kibocsátani, és a rendelkezések megszegőit adott esetben megbüntetik), globális szinten viszont jóformán semmi efféle nem létezik: ki-ki saját tetszése szerint, egyéni érdekeit követve annyi szén-dioxidot, radioaktivitást, ózonpusztító freont stb. eregethet a természeti környezetbe, amennyit csak akar. A nemzeti szuverenitás elve ezt garantálja minden egyes állam polgárainak és gazdasági szubjektumainak. Sőt, a világgazdaság szereplőinek nemcsak joguk van ehhez, hanem amíg tart a szabályozatlan hatalmi versengés, melynek megnyilvánulása a gazdasági életben a szabályozatlan piaci konkurenciaharc –, a világgazdaság minden egyes szereplője kénytelen is kíméletlenül kizsákmányolni a bioszférát. Ezért az ökológiai problémák megoldása elsődlegesen politikai és csak másodsorban

---

<sup>17</sup> E. Mishan: *The Costs of Economic Growth*, London 1972.

morális kérdés (annyiban ui., amennyiben a politikai cselekvés föltételez bizonyos erkölcsi erőnyeket).

A jelenlegi gazdasági és politikai világrendben nem oldható meg továbbá a szegénység problémája. A világgazdaság ugyanis jelenlegi formájában voltaképpen szabályozatlan piacgazdaság, márpedig a szabad piac működése nem vezet egyenlőséghez vagy kiegyenlítődéshoz, hanem a gazdagok általában még gazdagabbak, a szegények még szegényebbek lesznek. Körülbelül úgy, ahogyan Marx leírta: a világgazdaság vonatkozásában nemcsak morálisan, de ökonómiaiilag is végbement az „abszolút elnyomorodás” folyamata, amit éppen a világszerte kialakult szegénység ténye bizonyít.

Tanulságos ebből a szempontból összehasonlítani az egyes kapitalista országok és a világgazdaság egészének fejlődését: ebből az összehasonlításból ugyanis az derül ki, hogy a világgazdaság egészét tekintve nincsenek adva azok a föltételek, amelyek az egyes nyugati országokon belül lehetővé tették a munkásság elnyomorodásának megállítást és a szociális problémák többé-kevésbé sikeres megoldását. Nézzük meg, mi tette lehetővé Nyugat-Európában és Amerikában a szociális problémák megoldását az egyes országokon belül. Nem egyéb, mint a jogállam megléte. Mert bármekkora nyomorúságot hozott is a korai kapitalizmusban a szabad verseny a proletariátusra, a jogállam intézményei — a szólásszabadság, a szervezkedési és gyülekezési szabadság, a sztrájkjog stb. — segítségével a munkásság végül is elérte olyan keretföltételek (rögzített hosszúságú munkanap, munkavédelmi előírások, minimális bér, szociális-jóléti törvényhozás stb.) bevezetését, amelyek között sikerült véget vetni a munkásság elnyomorodásának. A világsszegénység azonban nem szüntethető meg ezen a módon. Egy nemzetgazdaságon belül a sztrájk eredményes fegyver lehet; ha viszont külföldi cég ellen szerveznek sztrájkot egy gazdaságilag gyöngé országban, akkor ez a cég könnyedén letörheti a sztrájkot: egyszerűen kilátásba kell helyeznie, hogy átköltözik egy másik, még gyöngébb és még szegényebb országba, ahol tárt karokkal várják. A világgazdaság egészét tekintve tehát az egyes államok, főként a gyöngék és szegények, maguk is csak konkurensok, mindaddig, amíg nem létezik egységes nemzetközi jogrend, amely átfogja a világpiacot és egységesen érvényesít valamiféle globális szociális törvényhozást.

Ezzel olyasfajta eredményre jutottunk, mint az ökológiai problémák vonatkozásában. Ott megállapítottuk: a globális ökológiai problémák megoldásának föltétele egy nemzetközileg érvényesíthető, átfogó jogrend, amely fölötté áll a konkurenciaharcnak és amely az összes szereplőre egyformán kötelező előírásaival meg tudja védeni a globális természeti környezetet. Valami hasonlóra van szükség a világgazdaságban a világsszegénység kiküszöböléséhez is: olyan világrendre, amely fölötté áll a konkurenciaharcnak, s amely a világgazdaság összes szereplőjére egyformán kötelező előírásaival — valamiféle globális szociális törvényhozással — lehetővé tudja tenni a szegények fölemelkedését. Az ésszerűség azt kívánná, hogy közös erőfeszítéssel létrehozzuk ezeket az átfogó politikai szervezeteket, mert különben elpusztítjuk a Földet és vele együtt saját magunkat. De vajon nem

utópia-e az egész Földet átfogó ésszerű politikai struktúrák kialakításáról beszélni egy olyan világban, amelyre kibékíthetetlennek látszó vallási, ideológiai, gazdasági és hatalmi ellentétek nyomják rá bélyegüket? Elképzelhető-e, hogy a szerbek, bosnyákok és horvátok, az iszlám fundamentalisták és a nyugati liberálisok félreteszik ellentéteiket, s engedelmeskednek egy átfogó, közös ésszerűség követelményeinek? Fölválthatja-e megbékélés a kibékíthetetlennek látszó ellentéteket?

Napjainkban elérkezett az az idő, amikor a háború intézményét meg kell, és meg is lehet szüntetni. Ezt a merész gondolatot C. F. v. Weizsäckertől kölcsönözzük, s az alábbiakban az ő gondolatait követjük, amikor megpróbálunk a béke intézményes megteremtésének lehetősége mellett érvelni.<sup>18</sup> Első pillantásra Weizsäcker gondolata merő képzelgésnek tűnhet: hiszen a háború – mondhatják némelyek – egyidős az emberiséggel, s a jelenleg világszerte (Európában is) dúló háborúk egyáltalán nem arra látszanak utalni, hogy a háború intézménye megszüntethető lenne. Ennek ellenére – mondja Weizsäcker – a helyzet ma lényegesen más, mint korábban bármikor volt a világtörténelemben. Az emberek gondolkodása a háborúról és a békéről oly módon kezd változni, amire korábban nem volt példa. Az emberek kezdik evilági, időszerű és megoldható föladatnak tekinteni a háború intézményének megszüntetését. És aki bízni akar az emberiség fennmaradásában, az nem is gondolkodhat másképp. E gondolkodásbeli változás oka ugyanis egy nagyon is evilági és kézzelfogható tény: a modern haditechnika mérhetetlen pusztító ereje. Régebbi történelmi korszakokban, ha nem is a népek, de legalább az emberiség túlélhette az akkori háborúkat: ezért a háború, bár szörnyű, de mégis gyakorlatilag lehetséges intézmény volt. Elvben ma is lehetséges a háború, de ma már az emberiség ezt nem élheti túl.<sup>19</sup>

A hangsúly itt a háború mint „intézmény” szón van. Egy intézmény voltaképp nem más, mint valamilyen társadalmi struktúra, amelyet emberek tudatosan létrehoznak és elismernek. Mivel emberek hozták létre, elvileg emberek meg is szüntethetik. A háború jelenleg a nemzetközi jog által elismert intézmény, olyan intézmény, amelyre a ma még uralkodó közfelfogás szerint szükség van, ha másképp már nem lehet érvényesíteni bizonyos jogos érdekeket.

A háborút azért tartják sokan még ma is lehetséges és megengedett intézménynak, mert abban bíznak, hogy a kölcsönös nukleáris elrettentés következtében sohasem fog kitörni atomháború. A nukleáris elrettentés azonban csupán egyfajta katonai technika, amely ráadásul állandóan változik. Márpedig egy technika nem nyújthat védelmet a technikai balesetek, a regionális összeütközések kiszélesedése ellen. A világbékét nem lehet technikailag, hanem csak politikailag biztosítani, és pedig pontosan a háború intézményének megszüntetésével. Ehhez az kellene,

---

<sup>18</sup> C. F. v. Weizsäcker: *Die Zeit drängt*, Carl Hanser, München–Wien 1986, 38 skk. o.

<sup>19</sup> I. m., 39. o.

hogy az államok ténylegesen mondjanak le a hadviselés felségjogáról és a nemzeti hadseregeket csökkentsék pusztá rendfőntartó erőkké.<sup>20</sup>

Itt azt az ellenvetést tehetné valaki, hogy a háború intézményének megszüntetése antropológiai lehetetlenség, mivel a konfliktusok – úgymond – hozzátartoznak az emberi természethez. Weizsäcker erre a következő választ adja: az összeütközések valóban hozzátartoznak az emberi természethez, a politikailag szervezett, kölcsönös gyilkolás mint a konfliktusok elintézésének módja azonban nem.

Hogy az ésszerűség a háború intézményének megszüntetését követeli, azt elméletileg elég könnyű belátni. És ha a világon mindenütt – Amerikában és Oroszországban, Szerbiában és Ruandában, Izraelban és Irakban – elég sokan belátnák ennek szükségességét, akkor a háború intézményét valóban meg lehetne szüntetni.

A háború intézményének megszüntetéséhez az kellene, hogy az államok – népeik által kényszerítve és az ésszerűség követelményét fölismerve – mondjanak le a hadviselés felségjogáról. Önként lemondani valamiről, amit eddig erővel senki nem tudott tőlük elvenni: ehhez az emberi gondolkodás, a tudat gyökeres megváltozása kell. Ez ugyan már elkezdődött, de még nagyon távol áll attól, hogy célját elérje. A gondolkodás megváltozásának egyik fő akadály a képzelődés, hogy a nagy háború nem fog bekövetkezni, vagy legalábbis nem fogja elérni a mi térségünket. Az emberek többsége ma még azt képzei, hogy a kis háborúkkal lehet és kell is együttélni. Weizsäcker szerint ez nagyon veszélyes képzelődés: a kis háborúkból bármikor kitörhet a nagy háború. A tudat megváltozásának egyik föltétele, hogy fölébredjünk ebből az álmodozásból és fölfogjuk a veszély nagyságát. A gondolkodás megváltozása nem következhet be mély megrendülés nélkül, annak átélése nélkül, hogy milyen félelmetes és tragikus helyzetben vagyunk.

A hatalmi versengésből adódó nagy világproblémák – a globális ökológiai válság, a világszegénység és a világháború veszélye – értelmünk közös használatával, politikai eszközökkel megoldható lenne: (1) Az ökológiai válság vonatkozásában működőképes nemzetközi jogrendre lenne szükség, amely kötelező előírásokkal és szankciók alkalmazásával biztosítaná az egész természeti környezet védelmét. (2) A szegénység és az igazságtalanság megszüntetéséhez megintcsak működőképes nemzetközi jogrendre vagy gazdasági világrendre lenne szükség, amely úgy foglalná keretbe a világpiacot, ahogy a nemzetállam foglalja keretbe a nemzetgazdaságot, s amely egységes előírásaival globálisan érvényre juttatná a szociális igazságosság követelményeit. (3) A béke biztosításához pedig a háború intézményének megszüntetésére lenne szükség, vagyis arra, hogy az államok mondjanak le a hadviselés felségjogáról, s hozzanak létre nemzetközi-

---

<sup>20</sup> Uo., 46–47. o.

jogilag garantált békerendet. Mindezek nem csekély föladatak, de ha nem akarunk elpusztulni, akkor nem törekedhetünk kevesebbre.<sup>21</sup>

#### IV. Önkorlátozás és aszkézis

A globális problémák politikai megoldásához szükséges mentalitásváltozásnak egy fontos aspektusa az önkorlátozás és a – sajátos értelmű – aszkézis. Az aszkézist a jelen összefüggésben ugyanis úgy határozzuk meg, mint lemondást olyan javakról, amelyeknek a megszerzésére lehetőségünk lenne. Tételünk két részből áll. Egyrészt: tekintettel azokra a természeti korlátokra, amelyekbe az emberiség a népességnövekedés, a gazdasági és technikai fejlődés következtében egyre inkább beleütközik, saját fennmaradásunk érdekében elkerülhetetlenül le kell mondanunk bizonyos javakról, amelyek megszerzésére technikailag és gazdaságilag képesek lennénk. Másrészt: ha nem akarjuk, hogy ezt a lemondást ökológiai, gazdasági és más efféle katasztrófák vagy valamilyen diktatórikus államszervezet kényszerítse ki, vagyis ha azt akarjuk, hogy a modern jogállam alapjául szolgáló eszmények, a szabadság és az egyenlőség eszménye ne szenvedjen csorbát, akkor erre a lemondásra önként kell vállalkoznunk, vagyis át kell térnünk valamiféle – ha úgy tetszik – „aszketikus” életmódra és életszemléletre.

A mai kultúra viszont nem hogy nem aszketikus, hanem éppenséggel tudatosan anti-aszketikus. Először is a mai kultúra: fogyasztói kultúra, amennyiben a gazdasági szükségletek meglétét és kielégítését értéknek tekinti. Másodszor a kommunizmus világméretű bukása után e kultúra globálisan kapitalista, amennyiben tudatosan törekszik szükségletek keltésére a piac bővítése és a termelés növelése érdekében. Ebből következőleg korunk éthoszának jellemző vonásai: az aszkézisnek, vagyis az önfegyelemnek, az önuralomnak, a lemondásnak kategorikus elutasítása és az önmegvalósításnak legfőbb értéké nyilvánítása, ahol is ez az „önmegvalósítás” a minden kritika nélkül tudomásul vett szükségletek legteljesebb kielégítését jelenti.<sup>22</sup>

Nem kell különösebben éles szemű megfigyelőnek lenni ahhoz, hogy észrevegyük: élvezetelvű, hedonista világban élünk; társadalmaink olyan emberekből állnak, akiknek bálványja a jólét, a kényelem, a különféle élvezetek és szórakozások. Vajon hogyan tudott napjainkra uralkodóvá válni ez a hedonista mentalitás? Hogyan tudta az újkori ember meggyőzni magát arról, hogy ami kellemes és élvezetes, az egyben helyes és jó is? És hogyan szorult háttérbe az az igazság, hogy erkölcsi élet, erkölcsiség nem lehetséges önuralom, önfegyelem és – bizonyos értelmű – aszkézis nélkül? Az alábbiakban három nagy újkori

---

<sup>21</sup> I. m., 443. o.

<sup>22</sup> Lásd pl. E. F. Schumacher: „Peace and Permanence”, in *Small is Beautiful*, New York 1973.

eszméáramlatra mutatunk rá, amelyek a maguk módján azt tanították: lehet olyan társadalmat teremteni, amelyben megszűnik az ellentét a kellemes és a jó között, amelyben tehát többé nem lesz szükség önuralomra, lemondásra és semmiféle aszkézisre.

Az első eszméáramlat a tudományos és technikai haladás ideológiája, amelynek programját – mint láttuk – Bacon és Descartes hirdette meg az újkor hajnalán. E mozgalom prófétái azt ígérték, hogy a tudomány és a technika haladása meghozza majd az emberek számára a természet fölötti uralmat, ez pedig kiküszöböli az emberiség életéből a szenvedés legtöbb forrását: a szegénységet, a nélkülözést, a betegségeket, a lélekölő robotot, sőt az emberek közti viszálykodást és ellenségeséget is. Hiszen az emberek közti ellentétek oka legtöbbször a szűkös javakon való osztozkodás kényszere, ha viszont megszűnik az inség és a nyomor, akkor meg fognak szűnni az ellentétek is, ezért hát nem lesz többé szükség erkölcsi erőfeszítésre, önuralomra és főleg aszkézisre.

A második nagy eszméáramlat, amelyet itt szemügyre kell vennünk, a liberális gazdaságtan. A maga módján ez is hozzájárult annak a meggyőződésnek az aláásásához, hogy az önuralom, az önfegyelem és az erkölcsi erőfeszítés nélkülözhetetlen feltétele minden emberi egyén és emberi társadalom erkölcsi egészségének. A liberális gazdaságtan alapelve ugyanis így hangzik: habár az emberek tényleg irigyek, kapzsiak, önzők, fősvények és haszonlesők, s a gazdasági élet szereplői a szabad piacon valamennyien csak természetes önzésüket követik, azonban egy *láthatatlan kéz* – a piac logikája – úgy vezeti őket, hogy (tudtukon és akaratukon kívül) mégis a közjót szolgálják. Ez a gazdasági doktrína óriási hatást gyakorolt az újkor uralkodó éthoszára. Míg az ókor és a középkor mértékadó etikái mind aszketikus etikák voltak, amennyiben az erkölcsi tökéletesség elérése szempontjából nagy súlyt helyeztek az erkölcsi erőfeszítésre és az aszkézisre, a „láthatatlan kéz” tana súlyos csapást mért erre az aszketikus hagyományra. Ami korábban bűnnek számított: fősvénység, kapzsiság, torkosság, irigység, kevélység, hiúság stb., az most is (magan)bűnnek számít ugyan, de mint a gazdasági fejlődés hajtóereje, hasznosként elfogadott magatartássá lett. Így háttérbe szorult az az igazság, hogy erkölcsi erőfeszítés és aszkézis nélkül nincs emberi kultúra: ez a gondolat egy esetleges, elavult történelmi képződménynek, egy testellenes, másvilágra-tekintő kultúra képződményének minősült, s az uralkodó kultúra peremére került.

A harmadik nagy eszméáramlat, amely a ma uralkodó hedonista világkultúra kialakulását elősegítette, az elosztási szocializmus volt. A legnagyobb hatású szocialista, Marx – mint ismeretes – nem osztotta a liberális közgazdászoknak a kapitalista piac működésével kapcsolatos nézeteit, ezzel szemben azt gondolta, hogy majd a kommunizmusban valóban egybe fog esni az egyéni érdek és a közérdek. Ehhez a fiatalkori gondolatához, amelyet többek között *A német ideológiában* fogalmazott meg, élete végéig ragaszkodott. Érett korában sem mondta soha, hogy az embereknek meg kellene tisztulniuk irracionális szenvedélyeiktől, hanem azt gondolta: bármilyenek lesznek is az ember kívánságai, a

kommunizmusban teljesülni fognak. Mert az osztály nélküli társadalomban már semmi gátja sem lesz a termelők fejlődésének, ennél fogva a társadalmi gazdaság minden forrása teljes bőségben fog buzogni, s ekkor a társadalom majd zászalajára tűzheti a nagyszerű jelszót: „Mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint!” A tanaiból leegyszerűsített, lényegileg elosztási jellegű szocialista mozgalom gyakorlatilag mindig is ezt próbálta megvalósítani.

Az eddigiekben többször utaltunk már az önuralom, az önfegyelem, az erkölcsi erőfeszítés és az aszkézis szükségességére. Most pontosabban kifejtjük, mit is értünk ezen. Az emberiség ősi tapasztalata – amelyet valamilyen módon minden filozófia és vallás kifejez –, hogy az emberben van valami belső meg hasonlottság, belső ellentmondás, amellyel meg kell küzdenie. Amit az ember spontánul kíván, ami kellemes és élvezetes számára, az nem mindig jó és helyes; és megfordítva: ami jó és helyes, az nem mindig kellemes és élvezetes. Ezt az alapélményt még erősebben fejezik ki a különféle dualista világnézetek: legyen szó akár a test és a lélek ellentétéről, mint a régi görög filozófiában; vagy az anyag és a szellem ellentétéről, mint a gnosztikusoknál; vagy a sötétség és a világosság küzdelméről, mint a manicheusoknál; vagy a gyönyörrelv és a realitáselv ellentétéről, mint a freudi pszichológiában. A dualista világnézetek végtelen formában beszélnek az emberi lét belső ellentmondásosságáról. Ezt a meg hasonlottságot a keresztény hagyomány az eredendő bűn következményének tartja: az eredendő bűn következtében értelmünk elhomályosult, akarataunk rosszra hajló lett, és csak nehézségek, belső küzdelmek árán ill. Isten kegyelme révén tudjuk tenni a jót.<sup>23</sup>

Az aszkézis számunkra itt – bizonyos fokig átértelmezetten – nem úgy jelenik meg, mint önsanyargatás, hanem – a görög szó eredeti jelentésének megfelelően – mint gyakorlás: az önfegyelemnek, az önuralomnak, az áldozatkészségnek a gyakorlása, ami nélkülözhetetlen ahhoz, hogy fölszabaduljunk irracionális, önző szenvedélyeink uralma alól, és szabaddá váljunk rá, hogy a jót cselekedjük. Hogy ugyanis erkölcsi nagyság, valódi emberi élet nem képzelhető el a lemondás gyakorlása (vagyis: aszkézis) nélkül, az évezredek át magától értődő volt az emberiség számára. Az úgynevezett primitív népek beavatási szertartásai során az ifjúnak ma is azt kell bizonyítania, hogy képes uralkodni spontán szükségletein és reakcióin, s csak akkor lehet teljes jogú tagja a törzsnek, ha a próbát kiállja. Mahatma Gandhi szerint az emberi erkölcsiség legmagasabb foka, a *satyagraha* (az igazsághoz és az igazságossághoz való föltétlen, de erőszakmentes ragaszkodás) egyáltalán nem érhető el az önfegyelem belső és külső gyakorlatai nélkül. A régi rómaiak azt tartották: városok meghódítójánál erősebb az, aki önmagát győzi le: *fortior est qui se, quam qui fortissima moenia vincit*. A názáreti Jézus pedig tanítványai legfontosabb föladataként jelölte meg: „Ha valaki követni akar, tagadja meg magát, vegye föl keresztjét, és kövessen.”<sup>24</sup>

<sup>23</sup> A. Tanquerey: *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika*, Paris–Tournai–Róma 1932.

<sup>24</sup> Az önfegyelem, az aszkézis és a kultúra összefüggéséről lásd F. Cramer: *Fortschritt*

Itt nem foglalkozhatunk részletesen azzal, hogy az önfegyelem milyen formái fogalmazódtak meg eszményként a tradicionális társadalmak különböző rétegei számára. Hiszen mást jelentett az önfegyelem az alsóbb néposztályok – parasztok és kézművesek – számára, mást jelentett az uralkodó nemesség számára, és megint mást jelentett a „hivatásos aszkéták”, a szerzetesek számára.<sup>25</sup> Mindazonáltal röviden jelezzük, hogy az alsóbb néposztályok számára az önfegyelem elsősorban a szerénység erényét jelentette, amely abban áll, hogy az ember nem kíván magának többet, mint aminek a megszerzését ésszerűen remélheti is: aki szerény, az nem akar magának többet, mint mások, sőt kevesebbel is beéri. A szerénység magától értődő és betartható eszmény egy olyan társadalom számára, amely szűkös, de kielégítő mennyiségű javakkal rendelkezik – ez tehát elsősorban a kicsi, áttekinthető, primitív gazdasági formák között élő emberek eszménye. Egészen más a tartalma az önuralomnak, amely az uralkodó nemesség aszketikus életeszmenye. A nemesség eredetileg a harcosok rendje volt. A harcos – akárcsak később a sportoló – testi fölényét csak állandó gyakorlás (görög *askesis*) által őrizheti meg: valószínűleg a nemes urak ismerték föl először az aszkézis bizonyos formáinak fiziológiai fontosságát. Az ember testi fölépítése és ösztönstruktúrája – származásának megfelelően – a szűkösség és a veszély viszonyaihoz idomult. Egy uralkodó réteg előtt nem maradhatott rejtve, milyen romboló hatást gyakorol az ösztönéletre a gazdasági jólét, mely lehetővé teszi, hogy az ember a pihenés, az evés és a szexualitás ösztönkésztetéseit fiziológiai funkciójukat jóval meghaladó mértékben elégítse ki. (És ezenkívül számtalan új szükségletet is ébreszt az emberben.) Ha egy uralkodó réteg teljesen kihasználja az ösztönkielésnek számára rendelkezésre álló formáit, akkor – nagy valószínűséggel – hamarosan elpusztul. Ha tehát egy nemesi réteg fönn akart maradni, akkor – a szó freudi értelmében – nem lehetett gyönyörölvő, hanem a realitáselvet kellett követnie.

Ez a példa közelebbről megvilágíthatja számunkra az „aszkezis” jelentését és értelmét a modern ipari társadalom viszonyai között. Az újkor gazdasági fejlődése, amely a technikai haladásnak egyszersmind motorja és következménye is, a történelemben először tesz az egész társadalom számára hozzáférhetővé olyan javakat, amelyek a régebbi társadalmakban, szűkösségük következtében, egy kicsiny létszámú felső réteg számára voltak fönntartva. Természetesen a korábban „exkluzív javak” általánosan hozzáférhetővé válásának folyamata még nem fejeződött be, s a globális problémák fényében éppen az a kérdés, hogy ez a folyamat egyáltalán befejeződhet-e és nem fog-e idő előtt véget érni valamilyen katasztrófa következtében. Fontos azonban tisztáznunk, hogy mi teszi problematikusá e folyamat megvalósulását. E folyamat problematikuságának oka nem

---

*durch Verzicht. Ist das biologische Wesen des Menschen seiner Zukunft gewachsen?* München 1975.

<sup>25</sup> C. F. v. Weizsäcker: „Gehen wir einer asketischen Kultur entgegen?“, in *Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen*, DTV 1981, 60–68. o.



elsősorban a természeti korlátokban keresendő. A Római Klub „A növekedés határai” című jelentésében az emberiségre leselkedő legnagyobb veszélyt az erőforrások szűkösségében és a közeli jövőben várható kimerülésében jelölte meg. Azóta kiderült, hogy a Római Klub rosszul becsülte föl a modern társadalom technikai találékonyságát, amely az energiatakarékos eljárások kidolgozásában és a szűkössé vált erőforrásoknak más forrásokkal való helyettesítésében nyilvánul meg. Ha visszagondolunk a tanulmányunkban tárgyalt globális problémákra – az ökológiai problémákra, a világszegénységre és a béke veszélyeztetettségére –, akkor meg kell állapítanunk: a veszélyek forrása nem annyira a természeti erőforrások szűkössége, hanem az a tény, hogy az emberiség nem képes megbirkózni a saját maga által előidézett problémákkal: egyelőre sem megfelelően tudatosítani, sem hatékony politikai cselekvéssel megoldani nem tudja őket.<sup>26</sup>

Nem várható mármost, hogy elegendő számú ember spontán módon fölismeri az emberiség problémáit és a siker reményében hozzáfog a gyakorlati megoldásokhoz, amíg az embereket nem köti össze egyfajta „realitáselvű” éthosz, amelynek az a jellemzője, hogy az ember a problémákra és nehézségekre nem elfojtással reagál, hanem szembenéz velük és megpróbálja megoldani őket. A technikai civilizáció megfelelő működtetéséhez szükséges éthoszlól van szó. A technika nem más, mint célok elérése érdekében eszközöket alkotni és használni. A technika mint öncél az emberiség fejlődésének egy bizonyos szakaszában elfogadható lehet, mint ahogy a játékosztón is kétségkívül hozzájárult az emberi kultúra keletkezéséhez. Bizonyos értelemben mondhatjuk, hogy az ember a játékos állat: *homo ludens*. De az ember elpusztul, ha nem tud különbséget tenni a játék és a valóság között. A technika felnőtt használata megkívánja azt, hogy technikailag lehetséges cselekedetokről lemondjunk, ha azok nem célszerűek. Ehhez önuralom szükségeltetik, s így a technika mint kulturális tényező nem működtethető a technikai aszkézis képessége nélkül.<sup>27</sup> A technikai aszkézis képessége pedig azt jelenti, hogy le tudunk mondani technikailag lehetséges cselekedetokról.

A szó szoros értelmében vett aszkézis, a vallási aszkézis voltaképpen nem más, mint az ösztönkielégülésről való tudatos lemondás gyakorlása. Ezt fejezi ki a hármas szerzetesi fogadalom: a szegénység, a szüzesség és az engedelmesség fogadalma. A szerzetes a böjt és a szexuális önmegtartóztatás által megtanul uralkodni elementáris testi szükségletein, az önkéntes szegénység vállalásával valamint a hatalomgyakorlásról való lemondással – ami az engedelmisségi fogadalom tartalma – társadalmi szükségleteinek megzabolázására vállalkozik.<sup>28</sup> Élvezetelvű modern civilizációnk hajlamos rá, hogy ezt a vallási aszkézist teljesen értelmetlen önsanyargatásnak tartsa, s egy elavult, testellenes, spiritualista gondolkodásmód eltávolításának tekintse. Az aszketikus életideál totális

---

<sup>26</sup> I. m., 69. o.

<sup>27</sup> Lásd ezzel kapcsolatban I. Illich: *Toward a History of Needs*, New York 1978.

<sup>28</sup> W. Nigg: *A szerzetesek titkai*, Szent István Társulat, Bp. 1984, 11–30. o.

elutasítása és az ösztönkielések kritikátlan helyeslése azonban egy antropológiai tévedésről árulkodik. Az állattal ellentétben az ember nem bízhatja rá magát az ösztöneire, spontán kívánságaira és indulataira, hanem viselkedését tudatosan kell szabályoznia. A viselkedés tudatos szabályozása pedig éppen abban áll, hogy valamilyen magasabb cél vagy ésszerűség kedvéért képesek vagyunk lemondani indulataink kiéléséről. A vallási aszkézis tehát minden társadalomban betölt egy sajátos jelfunkciót: arról tesz tanúságot, hogy az igazán emberi magatartás nem ösztönkésztetéseink zabolátlan követésében áll, hanem abban, hogy ezeket alárendeljük magasabb rendű céloknak. A vallásos aszkéták sem öncélként gyakorolják azonban az ösztönkésztetéseik fölötti uralmat, hanem ez számukra is elsősorban eszköz: föltétele az imádságnak, a szív megtisztulásának, a szellem megvilágosodásának – egyszóval valamiféle magasabb rendű tudatosság elérésének.

Mármost a dolgozatunkban tárgyalt globális problémák megoldásának éppen az a föltétele, hogy elég nagyszámú ember eljusson a tudatosság magasabb szintjére, ahol az ember már nem elfojtással reagál a problémákra és nehézségekre, hanem szembenéz velük, és tárgyilagosan – elfogulatlanul próbálja meg is oldani őket. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a fönnmaradás föltétele: a gondolkodás gyökeres megváltozása. Vajon van-e reményünk erre? Főntebb kifejtettük, hogy az emberiség jelenlegi válságának legmélyebb oka a szabályozatlan, korlátozatlan hatalmi harc. A hatalom – mint láttuk – voltaképpen eszközök fölhalmozása: élelmiszerkészletek, szerszámok, fegyverek, tőkék fölhalmozása és különféle célokra mozgósítható embercsoportok készenlétben tartása. Míg a történelem kezdetén a létért való küzdelemben az ember főképp a természettel állt szemben, a civilizáció előrehaladásával és az emberek számának növekedésével egyre inkább a másik ember lett az ember fő ellenfele, és elkezdődött a hatalmi versengés. A hatalmi versengés viszonyai között mindegyik résztvevő kénytelen a hatalma növelésére törekedni, ha nem akar elpusztulni. De bármennyire célszerű is az egyes résztvevő szempontjából a hatalom növelése, az egész szempontjából a korlátozatlan hatalmi versengés végzetessé válhat: egymás kölcsönös elpusztításával végződhet. És ha belegondolunk, jelenlegi nagy világproblémáink éppen ezt szemléltetik. Az általános versengés viszonyai között minden résztvevőnek az az érdeke, hogy a természetnek minél nagyobb részét állítsa a maga szolgálatába. Az általános gazdasági verseny viszonyai között minden résztvevőnek az az érdeke, hogy a lehető legnagyobb mértékben növelje a maga gazdagságát, de ez a törekvés a szegények mérhetetlen nyomorúságához vezet. És az általános hatalmi versengés viszonyai között minden résztvevőnek az az érdeke, hogy szakadatlanul növelje a maga katonai erejét, ám ez a törekvés rendszerint háborúba torkollik, s ez a háború napjainkban az atomháború veszélyét idézi föl.

A hatalmi versengés ördögi kör, amelyből nem lehet egykönnyen kiszállni. Ezt az ördögi kört egy indulat, a kölcsönös félelem tartja mozgásban. Az egyre kíméletlenebbé váló hatalmi küzdelemben mindegyik fél a másikat tartja gonosznak: elvakult indulataik következtében egyikük sem veszi észre, hogy

miként hozzák létre ők maguk azt a versengést, amely mindnyájukat pusztulással fenyegeti. Ebben a kölcsönös félelemben öngerjesztő erő lakozik: ellenfelem minden lépése, amellyel megpróbálja – tőlem való félelmében – növelni gazdasági hatalmát vagy katonai erejét, új tápot ad az én félelmemnek, az én megnövekedett félelmem aztán válaszlépésre késztet engem, amire aztán az ellenfelemnek kell megint válaszolnia, s a hatalmi versengés így válik önmagától egyre élesebbé. Az eddigi történelem folyamán ezeknek az öngerjesztő szerkezeteknek a megszüntetése mindig a háború volt. A legerősebb részvevő legyőzte a többi, s az így létrejött nagy birodalomban egy ideig béke volt: a római fegyverek meghozták az ókori világnak a rómaiak békéjét, a Pax Romanát. Ma ez az út nem járható. A hatalmi versengés öngerjesztő struktúrájának megszüntetésére tehát nincs más lehetőségünk, mint hogy az észhez forduljunk és az ész belátásait érvényesítsük az egyedi érdekek szűk látókörű racionalitásával szemben. A klasszikus német filozófiában – az értelemről megkülönböztetve – az ész az a szerv, amely az egész észlelésére szolgál. Az észnek kell összhangot teremtenie a részérdekek és az egész érdeke között, s az állam – a liberális jogállam – az a gyakorlati-politikai intézmény, amely a részérdekek fölött állva valóban el tudja végezni a részérdekek összehangolását az egészszel. Az egész földkerekségre kiterjedő jogállam azonban nem létezik. Ez szinte reménytelenül megnehezíti azt, hogy a hatalmi versengés öngerjesztő szerkezetét megszüntessük, és az ész – vagyis az egész – érdekeit érvényesítsük. Mert ilyen körülmények között a hatalmi versengés csak úgy mérsékelhető, hogy valaki a saját kockázatára elkezd „nem-részt-venni” benne. Azaz – *aszketikus módon* – lemond arról, hogy mindenáron hatalmi eszközei (gazdagsága, befolyási övezete, katonai ereje stb.) növelésére törekedjen, s ehelyett úgy cselekszik, ahogy az ész, vagyis az egész érdekei kívánják. Ám a hatalmi versengésben „nem-részt-venni” kockázatos dolog. Mert lehet, hogy a többiek ennek ellenére tovább folytatják hatalmuk gyarapítását, s végül elpusztítják azt, aki megpróbál kiszállni e versengésből. Az ész, vagyis az egész érdekeinek képviseléséhez – kivált, ha ez nemcsak szavakban, hanem tettekben is megnyilvánul – bátorság és áldozatkészség szükségeltetik, vagyis olyan erények, amelyek rendszerint a – főntebbi értelemben vett – aszkézis gyümölcsei.<sup>29</sup>

Ezt az igazságot az emberiség nagy erkölcsi-szellemi tanítói már régen fölismerték. Amióta a civilizáció létrejött, vagyis körülbelül 6000 éve tart a hatalmi versengés az államok és birodalmak között, ennek összes szörnyűséges következményeivel együtt. Az emberiség nagy génuszai mintegy két-kétezeröttszáz évvel ezelőtt a föld különböző pontjain egymástól függetlenül és egyidejűleg fölismerték a hatalmi versengés pusztító jellegét, és fölfedezték az orvosságát is. A zsidó próféták és Sókratész, Buddha és Jézus egyaránt azt hirdették, hogy a hatalom erkölcsét föl kell váltania egy újfajta radikális etikának, egy újfajta emberi

---

<sup>29</sup> E. F. Schumacher: „Buddhist Economics”, in *Small is Beautiful*, i. k.

magatartásnak, amelynek jellemzői: a megbocsátás, az igazsághoz és az igazságossághoz való föltétlen, de erőszakmentes ragaszkodás és az ellenfelet lefegyverző szeretet. Nyilvánvaló, hogy ez a magatartás nem jöhet létre spontán ösztönkielések eredményeként, hanem csakis valamiféle „aszketikus” kultúra eredményeként alakulhat ki, ám ha fejtegetéseink helytállóak, akkor egy ilyen kultúra kialakulását úgy kell tekintenünk, mint ami abszolút föltétele a globális problémák megoldásának. E sorok írója előtt nem világos, hogyan oldható meg ez a föladat, mitől következhet be egy ilyen tudati váltás. De talán azzal is hozzájárulunk a föladat megoldásához, ha megpróbáljuk valamelyest világosan megfogalmazni.

## RESÜMEE

### *Globale Probleme aus dem Gesichtspunkt der politischen Philosophie und der Ethik*

Der Aufsatz beschäftigt sich in dem ersten Teil mit der Konzeption „Beherrschung der Natur“, wie sie von F. Bacon und R. Descartes im 17. Jahrhundert ausgearbeitet wurde. Es wird aufgezeigt, dass die wissenschaftliche Revolution auch auf dem Gebiet der Naturphilosophie eine Revolution nach sich zog, deren Ergebnis das Ersetzen der teleologischen Naturauffassung durch die mechanistische Naturauffassung war. Der Verfasser sieht in der Eliminierung der Naturteleologie eine geistige Voraussetzung der ökologischen Krise: denn im Mangel einer Teleologie der Natur kann man solchen Begriffen wie „gut“ oder „normal“ im Bezug auf die Natur keinen Sinn geben, und dies ist eine der Ursachen der willkürlichen Behandlung der Natur, die die moderne ökologische Krise herbeigeführt hat.

Im zweiten Teil beschreibt der Aufsatz die geschichtliche Dialektik, innerhalb derer

sich das Programm „Beherrschung der Natur“ auf konkrete Weise verwirklicht. Während die Menschheit aus feindlichen gesellschaftlichen Gruppen besteht, nimmt das Streben nach Beherrschung der Natur unvermeidbar die Form eines ungezügelten Machtkampfes zwischen der verschiedenen antagonistischen Gruppen. Die globale Probleme – ökologische Krise, Massenarmut und die Gefahr eines globalen nuklearen Krieges – sind also Folgeerscheinungen dieses globalen Machtkampfes. Zur Humanisierung dieses Machtkampfes wäre es notwendig, eine globale, internationale Rechtsordnung zu schaffen, von deren Notwendigkeit schon Kant sprach in seinem Werk „Zum ewigen Frieden“.

Im dritten Teil analysiert der Aufsatz die ethischen Bedingungen der Lösung einer solchen politischen Aufgabe, und plädiert – der Konzeption von C. F. v. Eizsäcker folgend – für eine asketische Weltkultur.

# AZ ERKÖLCSI JOGOK SZEREPE ÉS MEGALAPOZÁSA\*

FÖLDESI TAMÁS

## 1. Az erkölcsi jogok elmélete az amerikai jogfilozófiában

Az etika története arról tanúskodik, hogy az etikák túlnyomó többsége, az ókori elképzelésektől a modern etikákig, kötelességelvű: az erkölcsi kötelességeket tekinti az erkölcs lényegének, az erkölcsi jogokról pedig vagy hallgat, vagy alárendelt szerepet tulajdonít nekik. Ez a magyarázata, hogy az erkölcsi jogok története összehasonlíthatatlanul szerényebb, mint az erkölcsi kötelességé.

Az erkölcsi jogok elmélete kifejezetten, a szó szoros értelmében modern termék, a maga részleteiben az amerikai jogfilozófia egyes irányzatainak műve – amely azonban nem teljesen hagyomány nélküli. Az a gondolat, hogy az embernek nemcsak erkölcsi kötelezettségei, hanem lényeges erkölcsi jogai is vannak, a fölvilágosodás szülötte, eredetileg egy a rendiséget megkérdőjelező, antiabszolutista fölfogás produktuma. Az a locke-i gondolat, mely – a velünk született eszméket tagadva, ám mégis analógiájukra – elidegeníthetetlen emberi jogokat fogalmaz meg egy olyan stádiumra nézve, amikor még nincs állam, nyilvánvalóan *erkölcsi alapú* jogokat tartalmaz, anélkül hogy Locke különösebben foglalkozna az erkölcsi jogoknak mint olyanoknak a megalapozásával. A fölvilágosodás ideájának, amely az alattvaló helyébe a fölemelt fejű, racionálisan gondolkodó polgárt helyezi, teljes mértékig megfelelt az a gondolat, hogy az embernek nemcsak sokrétű kötelezettségei vannak az állam, az egyház stb. iránt, hanem jogai is kell legyenek. Ahhoz, hogy ezek a jogok emberi-jogi formában az alkotmányba illetve a törvényekbe bekerüljenek, erkölcsi – és nemegyszer politikai – jellegüket (a demokráciával, a köztársasággal való összefüggésüket) kellett erőteljesen hangsúlyozni. Ennek ellenére, az erkölcsi jogoknak mint olyanoknak elméleti kidolgozásával nemigen foglalkoztak a kor teoretikusai.

Kivételt ez alól lényegében csak Kant képez, akinek az erkölcsi jogokkal kapcsolatos nézetei annyira jelentősek, hogy az erkölcsi jogok mai kiemelkedő teoretikusai, mint Dworkin, Rawls, Nozick vagy Hart egyaránt rá hivatkoznak,

---

\* A tanulmány a szerző „A jogok és kötelezettségek harmóniája és diszharmóniája” című, készülő könyvének részlete.

mint ősforrásra.<sup>1</sup> Ez a megállapítás az első pillanatban meglepőnek tűnhet, hiszen köztudomású, hogy Kant etikájának központi gondolata a kategorikus imperatívusz, amely éppúgy kötelezettséget állapít meg az emberek számára, mint a hozzá csatlakozó alapelv, amely szerint az embert mindig célnak kell tekinteni, és sohasem pusztán eszköznek. Joggal vetődhet föl a kérdés, hogy egy kötelezettség-centrikus etikában lehet-e egyáltalán helye az erkölcsi jogoknak, s ha igen, hogyan viszonyulnak az erkölcsi jogok ehhez a köteleesség-elvhez. Másként fogalmazva: ha attól erkölcsös az emberi magatartás, hogy a köteleességteljesítéstől vezérelve rigorisztikusan cselekszik, oly módon, hogy számba veszi a következményeket, amelyek annak nyomán állnának elő, hogy cselekedetének vezérelve mindenki más maximájává válna, akkor hogyan egyeztethető össze ez az abszolút kíváncsi azzal, hogy az embereknek ugyanakkor erkölcsi jogai is vannak, amelyek értelemszerűen szabadságban és választásban nyilvánulnak meg.

Kant, aki rendkívül sokat adott tanainak belső koherenciájára, nem titkolja, hogy az erkölcsi jogok koncepciója nem független a kategorikus imperatívusztól, s nem is egyenrangú vele, hanem derivátuma és belőle vezetődik le.

Az erkölcsi jogok Kantnál az ember autonómiájára épülnek, arra, hogy az embernek joga van saját életét élni és ellenőrizni, vagy más kifejezéssel: azt tenni, amit szeretne.<sup>2</sup> Az ember föltételezett autonómiája Kant szerint a legszorosabban összefügg a kategorikus imperatívusszal, mégpedig annyiban, hogy az emberek cselekedetei azért szolgálhatnak mintául más emberek számára, mert azok szabad lények, szabadon döntenek afelől, hogy követik-e a maximát vagy sem. Hasonlóképpen szerves kapcsolat van az autonómia-gondolat és az embert mindig célnak is tekintő fölfogás között. Az embert ugyanis azért nem szabad csak eszközként alkalmazni, mert ezzel az ember elveszítené lényegét, autonómiáját, függetlenségét, a lehetőséget arra, hogy életét önmaga irányítsa.

Kant érdemei közé tartozik az is, hogy lényegében elsőként ismerte föl: az erkölcsi jog (jogosultság), akárcsak a „jogi jog”, általában korrelatív jellegű, amennyiben ti. valakinek a joga (ha nem is szükségszerűen, de az esetek jelentős részében) együtt jár más vagy mások kötelezettségeivel. Az utóbbiak ugyanis vagy kötelesek tenni a jogosult cselekedetét, vagy pedig aktívan hozzá kell járulniuk igényeinek kielégítéséhez (pl. az adósnak meg kell fizetnie adósságát a hitelezővel

---

<sup>1</sup> Vö. L. A. Mulholland: *Kant's System of Rights*, Columbia UP 1990, 1. o.

<sup>2</sup> Richards kiemeli, hogy az autonómia-gondolat történelmileg viszonylag későn keletkezett, s Kant volt az első, aki (Rousseau-val együtt) rámutatott az autonómia nélkülözhetetlenségére. (D. A. J. Richards: *Rights and Autonomy Ethics*, 1992, 6. o.) Hasonlóképpen Feinberg is rámutat, hogy a filozófiai elődök közül Kant vette legkomolyabban az autonómiát, mivel alapgondolata, hogy az ember egyszerre szerzője és tárgya a törvénynek. (J. Feinberg: *Harm to Self*, Oxford UP 1986, 35. o.) Ugyanígy értékeli Mautner is Kant erkölcsi jogokról szóló tanítását, amikor megállapítja, hogy Kant elmélete egy korszerű, modern természetjogi koncepció. (T. Mautner: „Kant's relation to the natural right tradition”, in *Contemporary Conceptions of Law*, Wiesbaden 1983, 539–540. o.)

szemben). Ennek következtében az a tény, hogy valaki jogosultsággal rendelkezik – legyen az erkölcsi vagy jogi –, egy egyenlőtlen viszonyt hoz létre, amennyiben a jogosultság szükségszerűen valamiféle kötelezettséget ró másra vagy másokra. Ezt az egyenlőtlenséget az szünteti meg, ha a jogosultság nem kiváltság, privilégium formájában létezik, hanem mindenkit megillet. Ezért tartja Kant elfogadhatatlannak a rabszolgaságot, amelyben az emberek jogai a szabad státushoz kötődnek, s kiemeli, hogy az erkölcsi jogok, a jogban érvényesülő jogoktól eltérően, nem a jogi státus következményei, hanem járnak az embereknek, „megilletik” őket.

Mindezek alapján Kant úgy definiálja a jogok összességét, hogy az a föltételeknek egy olyan rendszere, amely föltételek között az egyik ember akarata összekapcsolódhat, egyesülhet más emberek akaratával, a szabadság univerzális törvényével összhangban.

Kant szerint a szabadságot egy bizonyos értelemben „el kell osztani”, s ez az elosztás akkor helyes, ha mindenkinek jut belőle. Ez pedig úgy érhető el, ha az embereket az alapvető jogok *születésük által* illetik meg. Ezek a jogok (amelyeknek felsorolásától, terjedelmi okok miatt, eltekintünk) egyaránt magukban foglalnak anyagi és szellemi jogokat, így a fennmaradáshoz szükséges földhöz való jogtól az egyenlőség jogáig. Kant ezeket a jogokat bizonyos értelemben nem tartja „szükségszerűnek”, ezért elképzelhető, hogy az emberek, bizonyos körülmények között, ezek egyikét-másikát elveszítik. Amit azonban Kant elveszíthetetlen, veleszületett jognak tekint, az a szabadság, amely egész, az erkölcsi jogokról alkotott elméletének sarokköve. Ezért nem véletlen, hogy az erkölcsi jogok előtörténetében a liberalizmus játszik szerepet, amelyben ugyanis szintén a szabadság szerepel centrális kategóriaként.

A liberalizmussal kapcsolatban elsősorban John Stuart Mill koncepciójáról kell szólnunk. Mill társadalomfölfogásában és etikai nézeteiben is központi helyet foglal el a szabadság gondolata. Mill éles különbséget tett a külső és belső szféra között, s úgy vélte, hogy az embernek tökéletes szabadsággal kell rendelkeznie a belső szféra vonatkozásában. Ennek alapján Mill a végsőig indokoltnak tartotta az ember teljes önrendelkezését önmagával kapcsolatban, beleértve az önsorsrontást, sőt az öngyilkosságot is. Ezzel nemcsak egyértelmű igent mondott az erkölcsi jogok létjogosultságára, hanem egyben rendkívül tágra terjesztette annak határait.

Mill azonban a külső szféra vonatkozásában is döntőnek tartotta az ember szabadságát, bár itt egy olyan lényeges korlátot szabott meg, amely jelentős mértékben behatárolta az ember szabadságát. Ez a korlát a másoknak okozott sérelem tilalma, amely kiterjedt az erkölcsi joggal való visszaélésre is. Szemben azzal az előítéllettel, amely szerint a liberalizmus a „laissez faire, laissez passer” elve alapján egoista módon közömbös a mások helyzetével és a közjával kapcsolatban, Mill hangsúlyozza, hogy a másokkal szembeni passzivitás elfogadhatatlan. Ezért bírálja azt például, aki védhetné mások életét, és nem teszi, vagy azt, aki tartózkodik a jócselekedetektől. Az ilyen ember rosszul használja föl a szabadságát. Mindezek alapján Mill az erkölcsi jogot úgy határozza meg, mint

olyan jogosultságot, amelyet a társadalomnak védenie kell oly módon, hogy azt bárki, aki arra jogosult, birtokolhassa. Mill itt nem a *right* (jogosultság) fogalmát használja, hanem a *justice*-ot; ez azonban nem változtat azon, hogy a *justice*-én jogot ért.<sup>3</sup>

Az erkölcsi jogok azonban csak egy évszázaddal később, a XX. század második felében kerülnek igazán reflektorfénybe, méghozzá elsősorban az angolszász jogfilozófiai irodalomban. Ekkor következik be az a periódus, amikor az erkölcsi jogok problematikáját *szisztematikusan* veszik vizsgálat alá, s amikor föl tárulnak mindazok a megoldatlan kérdések, amelyekre különböző okokból választ várnak. Az erkölcsi jogok előtérbe kerülésének számos oka van. Ezek közül az egyik, hogy továbbra is intenzíven folyik a harc a jogpozitivisták és a (többszörösen átalakult) természetjogi irányzatok között, és ennek a küzdelemnek egyik alapkérdése, hogy szükség van-e a jog legitimizálásánál az erkölcsre, beleértve a „jogon belüli jogok” erkölcsi alapú igazolását. Ez óhatatlanul szükségessé teszi annak elemzését, hogy milyen viszony áll fenn az erkölcsi jogok és a jogon belüli jogok között, hogy esetleges-e ez a kapcsolat vagy szükségszerű? (Ez a Hart – Dworkin vitának egyik visszatérő alapproblémája.) A másik oka, hogy a második világháború után, történelmi okok következtében, az emberi jogok reneszánszukat élik, ami azonban óhatatlanul együtt jár egy sereg, az emberi jogok megalapozását érintő probléma fölvetésével. Ezek közé tartozik az a kérdés is, hogy milyen viszony van az erkölcsi jogok és az emberi jogok között, lehetséges-e az emberi jogok megalapozása az erkölcsi jogok segítségével?

Annak, hogy az erkölcsi jogok problémájával szinte kizárólag jogfilozófusok foglalkoznak, nem pedig etikusok, előnyei és hátrányai egyaránt vannak. Az előnyök közé tartozik, hogy a jogon belüli jogok – elsősorban alanyi jogok formájában – már a római jog óta sokkal jobban kimunkáltak, mint az erkölcsi jogok, s ennek következtében az előbbieket analogikus alkalmazása az utóbbiakra egy sor olyan vonás föl tárásához vezetett, amelyek azelőtt homályban maradtak. Az előnyök közé tartozik, hogy a hetvenes évektől kezdve számos szerző (köztük Brandt, Welmann, Gewirth) monográfiát szentel a jogok problémájának, s ezekben végre helyet kapnak az erkölcsi jogok is, a „jogi jogok” sajátos válfajaiként. Ugyanakkor igen értékes tanulmányok születnek az erkölcsi jogokról azok tollából, akik elsődlegesen nem ezzel a problémakörrel foglalkoznak, de az egymással folytatott viták során erre is kitérnek (Dworkin, Feinberg, Hare, Hart, Nozick, Rawls).

A jogfilozófiai megközelítésnek azonban vannak hátrányai is. Ezek közé tartozik elsősorban, hogy a jogfilozófusokat döntően nem az érdekli: milyen szerepet játszanak az erkölcsi jogok az erkölcsön belül (tehát nem etikai szempontból közelítik meg a problémát), hanem az áll érdeklődésük középpontjában, hogy az

---

<sup>3</sup> Vö. R. B. Brandt: „Concept of a moral right and its function”, *The Journal of Philosophy* 1983, 37. o.



erkölcsi jogoknak milyen szerepe van vagy nincs a jogon belül. Ezért túlságosan a jogon belüli jogosultságok mintájára képzelik el az erkölcsi jogokat is. Ennek következtében, noha sor kerül náluk az erkölcsi jogok problematikájának szisztematikus földolgozására, beleértve a logikai szerkezeteket is, az erkölcsi jogok erkölcsön belüli és társadalmi szerepével alig foglalkoznak, s így nem derül fény arra sem, hogy milyen széles területet ölelnek át az erkölcsi jogok az erkölcsön belül.

Melyek tehát az erkölcsi jogok főbb filozófiai – etikai – jogelméleti problémái? Az első probléma arra vonatkozik, hogy mi az erkölcsi jogok meghatározása és van-e egyáltalán létjogosultsága az erkölcsi jogoknak, s ezzel összefüggésben pozitív jelenségek-e vagy negatívak. Ugyanezzel a problémakörrel függ össze az erkölcsi jogok megalapozásának és legitimitációjának kérdése: lehetséges-e ez, s ha igen, milyen módon (szorosan összefügg az előbbi kérdéskörrel az a probléma, hogy mi az erkölcsi jogok jelentősége általában és a jogon belüli jogok megalapozásában). Végül mindezeket a kérdéseket kezdettől mindvégig áthatja egy alapprobléma: az erkölcsi jogok viszonya a köteleességekhez. Mégpedig elsősorban egy olyan sajátos formában, amely a jogfilozófiai megközelítésnek jellegzetes terméke: nevezetesen a jogok és kötelezettségek viszonya elsődlegesen nem ugyanannak az alanynak a viszonylatában jelentkezik, hanem legalább két ember relációjában. Az erkölcsileg jogosult tehát egyben másokat kötelez, és nem az ő kötelességeiről van szó, amelyek mintegy „ellenszolgáltatásként” járnának a jogosultságért. Másképpen kifejezve: az alapprobléma az erkölcsi jogok és kötelezettségek korrelativitása, ahol azonban a korrelativitás valakinek a jogosultsága és másvalakinek a kötelezettsége között áll fönn.

Nézzük az első problémát: az erkölcsi jogok meghatározását. E tekintetben is – akárcsak a többi problémánál – eltér az egyes szerzők véleménye. Van olyan fölfogás, amely szerint az erkölcsi jogok annyira magától értődők, hogy nem is szorulnak definícióra. Ezt a véleményt képviseli Mc Closkey.<sup>4</sup> A szerzők zöme azonban nem ért egyet egy ilyen „kézenfekvő” megoldással, s megpróbálja megadni az erkölcsi jogok definícióját. Itt többféle megközelítéssel találkozunk. Ezek közös jellemzője, hogy a jogon belüli jogok analógiájára próbálja az erkölcsi jogot meghatározni, mégpedig (a jog sajátosságainak megfelelően) a tiltások és a kötelezettségek közötti szférában helyezi el. Ez jellemzi Brandt fölfogását, aki szerint egy elfogadott morális kódex követel, megenged és tilt. Ebből következően az erkölcsi jogokat úgy lehetne meghatározni, hogy azok bizonyos diszpozíciók, amelyek morálisan igazoltak.<sup>5</sup> Ami Brandt fölfogását figyelemre méltóvá teszi, az az, hogy az erkölcsi jogokat nem tekinti egy erkölcsi „senki földjének”, amelyet az erkölcsi kódex eltűr, hanem kritériumnak tartja azt is, hogy a nem-követelt és nem-tiltott szféra erkölcsileg igazolt legyen. Erre utal az a gondolata is, hogy az

---

<sup>4</sup> Vö. uo.

<sup>5</sup> Uo., 33. o.

erkölcsi jogokat a helyeslés illetve helytelenítés szférájába kell helyezni: ebből értelemszerűen következik, hogy az erkölcsi joggal való élés helyeselt magatartásnak tekinthető. Brandt fölfogását azért kell kiemelnünk, mert – ahogy azt a későbbiekben látni fogjuk – más szerzők általában kevésbé hangsúlyozzák, sőt elhanyagolják ezt a mozzanatot.

A szerzők zöme az „omnis determinatio est negatio” elv jegyében próbálja az erkölcsi jogokat definiálni. A definícióban elsősorban az hangsúlyozódik, hogy az erkölcsi jogok *nem* jogiak. Feinberg a következőképpen határozza meg az erkölcsi jogokat: erkölcsi jog valamennyi jog, amely a jogi vagy más institucionális szabályoktól függetlenül vagy őket megelőzve létezik.<sup>6</sup>

A negációra épülő meghatározásnak azonban van egy másik, sajátos válfaja is, ahol a tagadás abban fejeződik ki, hogy a jogot saját ellentétével, a kötelezettséggel próbálják definiálni. Eszerint az erkölcsi jog egy olyan pozíció, amelynek lényege, hogy mást vagy másokat kötelez – és ez döntő definicionális jegy, enélkül az erkölcsi jog nem erkölcsi jog. Ebben az összefüggésben hangsúlyozza Welmann, hogy az erkölcsi jog elveszténé értelmét egy másik erkölcsi lény jelenléte nélkül. Szellemesen mutat rá, hogy egy erkölcsi érték vagy erkölcsi kötelezettség egy egyedül élő embernél, pl. Robinsonnál is fennállhat, de az erkölcsi joghoz már egy Péntekre is szükség van.<sup>7</sup> Érdeemes rámutatnunk arra is, hogy ezt a megközelítést nemcsak a természetjoghoz közelebb álló jogfilozófusok vallják, hanem a jogpozitivisták egy része is. Jellemző, hogy Hart, korai tanulmányában, még úgy definiálja az erkölcsi jogot, hogy az magában foglalja annak erkölcsi igazolását: egy másik ember szabadságát korlátozzák, és meghatározzák, hogy hogyan cselekedjék.<sup>8</sup>

Az erkölcsi jognak erkölcsi kötelezettséggel való definiálásában az a lényeg, hogy egy erkölcsi jog akkor és annyiban áll fenn, ha más embernek vagy embereknek erkölcsi kötelezettsége valamit megtenni vagy nem tenni ennek az erkölcsi jognak a jegyében. Hogy ezt a megközelítést mennyire komolyan veszik az erkölcsi jogokkal foglalkozó jogfilozófusok, már az mutatja, hogy ezen az alapon végeznek el különböző fölosztásokat, továbbá az erkölcsi jogok logikai szerkezetét is e megközelítés alapján próbálják megadni.

---

<sup>6</sup> J. Feinberg: *Social Philosophy*, Prentice Hall 1973, 84. o. – Az igazság kedvéért hozzá kell tenni, hogy Feinberg nemcsak negatívan határozza meg az erkölcsi jogokat, hanem megpróbálja őket néhány jellemzővel is leírni. Utal arra, hogy az erkölcsi jogok konvencionálisak: pl. ilyen egy idős hölgy joga a földalattiban a fiatalember által elfoglalt üldőhelyhez. Ezenkívül ideálisak, amennyiben egy ideális jogban szerepelniük kellene, s általában a fölvilágosult ember elveit tükrözik.

<sup>7</sup> Ez a gondolat analogonja annak a mondásnak, amely szerint „erkölcsös valaki egymagában is lehet, a bűnhöz kettő kell”.

<sup>8</sup> Lásd H. L. A. Hart: „Are there any natural rights?”, in A. I. Melden: *Human Rights*, Belmont Limited 1970, 68. o.

Az első megközelítésre jellemző J. Feinbergnak az erkölcsi jogokról szóló csoportosítása. Eszerint az erkölcsi jogokat először is két részre lehet osztani, aszerint hogy „ad rem” vagy „ad personam” szólnak-e. Az első az jellemzi, hogy az egész világra vonatkozik, nem pedig egy meghatározott személyre. Ez azt jelenti, hogy nem egy konkrét személy kötelezettségét foglalja magában az erkölcsi jog, hanem a „világ” mint olyan, köteles az erkölcsi joggal összhangban reagálni. Ezzel szemben az „ad personam” erkölcsi jogokat az jellemzi, hogy meghatározott személlyel szembeni igényt fogalmaznak meg, amely az illetőt egy pozitív aktusra kötelezi. Ilyen pl. az ígéret teljesítésére való igény. Ez azt jelenti, hogy ha A ígéretet tesz B-nek, akkor B-nek erkölcsi joga van A-val szemben annak megkövetelésére, hogy teljesítse, amit ígért. Ezen az alapon Feinberg úgy tesz különbséget szabadság és erkölcsi jog között, hogy valamilyen szabadság csak akkor válik erkölcsi joggá, ha egy másik ember szabadsága is érintve van. Példaként hozza föl a reggeli készítéshez vagy a sétához való jogot, amelyeket nem tart erkölcsi jogoknak, csak szabadságoknak, mivel más ember szabadságát általában nem érintik.<sup>9</sup>

Feinberg azonban nemcsak „ad rem” és „ad personam” különbözteti meg az erkölcsi jogokat, hanem – ugyancsak a jog–kötelezettség viszony alapján – további fölosztást is végez. Ezek egyike a pozitív és negatív erkölcsi jogok megkülönböztetése, aszerint hogy vajon a jog azt a másokkal vagy mással szembeni igényt foglalja magában, hogy az tegyen valamit, vagy csak tűrjön. Az előbb említett példa, az ígéret teljesítése az első típusú joghoz tartozik, amelyet Feinberg pozitív jognak nevez, míg negatív jog, amikor másoknak az a kötelessége, hogy tolerálják az erkölcsi joggyakorló tevékenységét. Ez utóbbira Hart hoz föl egy híres és sokat idézett példát, az ún. „kerítésen való átnézést”, amely szerint mindenkinek joga van egy kerítésen átnézni, s a tulajdonos joga nem terjed ki rá, hogy az átnézést megtiltsa. Ahhoz természetesen joga van, hogy olyan kerítést építsen, amelyen nem lehet átnézni.<sup>10</sup>

A negatív jogokat is újabb két részre osztja Feinberg, mégpedig aktívakra és passzívakra. A fölosztás alapja az, hogy az aktív jogok cselekvési szabadságot foglalnak magukba. Ennek mintapéldája, ha valaki odamegy, ahová akar, míg a passzív jog azt jelenti, hogy valakinek joga van rá, hogy békében hagyják, hogy titkait megőrizték, hogy hírnevét ne rontsák stb.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Feinberg véleménye itt eltér a Wellmannétól. Feinberg – szerintem helyesen – az erkölcsi kötelezettség fönnállását is legalább két ember egymáshoz való kapcsolatához köti, míg Wellmann szerint az erkölcsi kötelezettség egy embernél is jelen lehet. Lásd még E. D. Partridge: *Rawls and the Duty to Posterity*, Utah University 1976, 47–48. o.

<sup>10</sup> A nézéshez való jog egy elég általános, számos problémát is tartalmazó, nem-abszolút jog, amelynek vitatott pontjai közé tartozik néha, hogy mekkora a nézéshez való jog terjedelme, mire terjed ki és mire nem. Ilyen a nézéshez való jog ütközése a „privacy”-val.

<sup>11</sup> J. Feinberg: „Duties rights and claims”, *American Philosophical Quarterly* 1966, 537. o.

Mindezek alapján úgy foglalhatnánk össze Feinberg koncepcióját, hogy eszerint az erkölcsi jog valakinek nem-jogi igénye arra, hogy aktív vagy passzív legyen, illetve másoktól aktivitást vagy passzivitást várjon el.

Az erkölcsi jogoknak mások kötelezettségeivel való egybekapcsolása a lényege Gewirth erkölcsi jogokról alkotott koncepciójának, amely a legkidolgozottabbak közé tartozik, főleg azért, mert rendkívül behatóan elemzi azokat a fölfogásokat, amelyek az erkölcsi jogok jogosultságát és szerepét megkérdőjelezzik. Gewirth megpróbálja fölláttatni az erkölcsi jogok logikai képletét. Pontosabban: az a logikai formula, amelyet megad, tulajdonképpen nemcsak az erkölcsi jogokra, hanem a jogokra általában érvényes, de Gewirth ennek alapján fejt ki az erkölcsi jogok bizonyos specifikumait. A formula így hangzik: A-nak joga van X-re B-vel szemben Y alapon. Ennek jegyében Gewirth a formulának öt elemét különbözteti meg, ahol is A a jog birtokosa vagy alanya, X a jog tárgya, B a kötelezettje, és Y az az igazoló alap, amely A-t följogosítja jogának érvényesítésére; végül van egy ötödik elem is: Z – a jog természete.<sup>12</sup>

Ha most megpróbáljuk valamelyest közös nevezőre hozni az itt felsorolt meghatározásokat, akkor kiderül, hogy az erkölcsi jog egy olyan nem-jogi (jogon kívüli) jog, amely szükségszerűen együtt jár más vagy mások valamilyen kötelezettségével, és ugyanakkor, a jogtól eltérően, nem államilag kikényszeríthető. Ha azonban az erkölcsi jog kötelezettséget ró másra vagy másokra, akkor első megközelítésben egy egyenlőtlenséget fejez ki, amennyiben az erkölcsi jog kedvezményezettje igényt tarthat valamire, ami mások számára teherként, kötelezettséggént jelenik meg.

Ennek következtében joggal merülhet föl a kérdés: mi legitimizálja az erkölcsi jogokat, van-e esetleg kompenzációja ennek az egyenlőtlenségnek, vagyis, másként kifejezve: az erkölcsi jogok igazolásra szorulnak. Az erkölcsi jogok igazolásának szükségességét az erkölcsi jogok mellett „voksolók” igen erőteljesen hangsúlyozzák. Így pl. Feinberg kiemeli, hogy nem szabad a jogot (a *right*-ot) az igénnyel azonosítani, mivel a jogosultság csak az igény egyik válfaja, mégpedig igazolt válfaja vagy érvényes válfaja. Gondolatának igazolására sajátos példát hoz föl: egy útonálló igényt tarthat a pénztárcánkra, ám ehhez nincs erkölcsi joga, mert az igénye nem igazolható.<sup>13</sup>

Az erkölcsi jogok létjogosultságának és szükségességének elismerése tekintetében rendkívül megoszlik a jogfilozófiai irodalom. Érthető módon a jogpozitivisták irányzatok képviselői illetve a hozzájuk közelállók nem tulajdonítanak nagyobb jelentőséget az erkölcsi jogoknak. Ez alapállásukból következik. Ha – nézeteik

---

<sup>12</sup> A. Gewirth: „Why rights are indispensable?” *Mind* 1986, 329. o.

<sup>13</sup> Feinberg etimológiai érvet is fölhoz hipotézisének alátámasztására. Nevezetesen utal rá, hogy a *claim* nek az angol nyelvben van igéje, a *to claim*, ám a *right*-nak már nincsen, nincs értelme annak, hogy *to right*. – J. Feinberg: „The nature and value of rights”, *Canadian Journal of Philosophy* 1971, 27. o.

szierint — a jogon belüli jogosultságok és köteleességek nem az erkölcsi jogok és kötelezettségek által alapozódnak meg (vagy legalábbis részben nem onnan nyerik bizonyos legitimizáltságukat), akkor az erkölcsi jogok problémáját lényegében át lehet engedni az etikának. Ennek a koncepciónak jellegzetes képviselője H. L. A. Hart, aki igencsak felemás álláspontot képvisel az erkölcsi jogok igazolhatósága kérdésében, abban a (később részben meghaladott) tanulmányában, amely már címében is azt a kérdést viseli, hogy vannak-e természetes, azaz erkölcsi jogaink. Egyrészt igen jó példákat hoz föl olyan általános és speciális erkölcsi jogokra, amelyeket a közvélemény annak tart, másrészt az erkölcsi jogokat tagadó végkonklúzióhoz jut. (Így pl. utal rá, hogy az embereknek erkölcsi joguk ellenállni mások igazolatlan magatartásával szemben, és joguk van kimondani azt, amire gondolnak, vagy pl. a szülőknek vannak erkölcsi jogai a gyermekekkel szemben.) Hart azzal kezdi tanulmányát, hogy ha vannak egyáltalán erkölcsi jogok, akkor legalább egy természetes jog van, a szabadsághoz való egyetemes jog, amely az embert emberként illeti meg, bár ez nem abszolút. Ennek ellenére, két érv alapján, elutasítja az erkölcsi jogok létjogosultságát. Az egyik érv az, hogy egyetlen erkölcsi kódex sem biztosít jogokat, a másik pedig az, hogy a *right*nak azért nincs helye az erkölcsben, mert az erkölcsi jogok nem jók vagy rosszak, a velük való élés tehát nem erkölcsi érdem. Ugyanakkor elismeri, hogy morálisan mégis van igazolásuk.<sup>14</sup>

Gewirth szerint az ellenérveket lényegében két csoportra lehet osztani: az elsőbe tartoznak a logikai jellegűek, a másodikba az ún. morális ellenvetések.

<sup>14</sup> H. L. A. Hart, i. m., 61–73. o.

megtetézní, hogy az egyik félnek joga van az ellenértékre, a másíknak pedig az árura és a tulajdonátruházásra, hiszen a kölcsönös kötelezettségekkel a viszony teljesen leírható. Másképp kifejezve: ha bármelyik fél a kötelezettségét nem teljesíti, akkor azon az alapon perelhető, hogy a kötelezettség realizálása elmaradt.<sup>16</sup>

Noha, az előbbiekből kitűnően, ennek az érvelésnek van plauzibilitása, az erkölcsi jogok mellett állást foglalók jelentős ellenérveket is hoztak föl. Ezek közé tartozik J. Feinberg, aki fölteszi a kérdést: vajon a jogok és kötelezettségek korrelativitása abszolút vagy relatív? A kérdésre azt a választ adja, hogy a jogok és kötelezettségek tipikus kapcsolata a korrelativitás, azonban ez a viszony nem kivétel nélküli, vannak esetek, amikor a kötelezettségek nem járnak együtt jogokkal.<sup>17</sup>

Annak alátámasztására, hogy léteznek kötelezettségek jogok nélkül, Feinberg részben történelmi példákat, részben jelenbeli eseteket hoz föl. Ilyen történelmi példa a földesúr kötelezettsége, hogy bizonyos esetekben bérloít vagy jobbágyait dicséretben részesítse, ez azonban nem jelentette azt, hogy a bérloíknak vagy a jobbágyoknak jogosultsága volt a dicséretre. A jelenbeli példák közé tartozik, hogy valakinek erkölcsi kötelezettsége lehet a jótékonykodás, azonban ez nem hatalmazza föl az adományban részesülőket, hogy jogosan követelhessék a jótékonytságot. Hasonlóképpen a borra való is olyan jelenség, amely adható, de senkinek sincs joga a borra való megkövetelni.<sup>18</sup>

Gewirth másként érvel azzal a fölfogással szemben, amely a jogokat – a kötelezettségekhez visszavezetve – eliminálni kívánja. Gewirth elismeri, hogy a jogok és kötelezettségek között egy korrelativitás áll fönn (a kivételeket mellékeseknek tartja), ellenben fölveti, hogy ha már a kötelezettségek és jogosultságok relációjában az egyiket vissza kell vezetni a másíkra, akkor sokkal indokoltabb ezt fordítva megtenni, vagyis a kötelezettségeket kell deriválni a jogokból. Gewirth szerint, noha a kötelezettségek és jogok korrelatívák, ettől még nem azonosak, mert különböző normatív tartalmuk és értékstátusuk van. A jogok és kötelezettségek mint előnyök és terhek állnak egymással szemben, s viszonyukat az jellemzi, hogy a teher van az előny érdekében és nem fordítva. A kötelezettségekhez, mint

---

<sup>16</sup> Érdemes utalni rá, hogy a jogok illetve az erkölcsi jogok fölöslegességéről folyó vitához hasonló nézeteltérés zajlott le arról, vajon az „igaz” terminus fölösleges-e, és volt olyan fölfogás, pl. F. P. Ramseyé, amely szerint ha egy tényről azt állítjuk, hogy igaz, akkor semmivel sem mondunk többet, mintha azt mondanánk, hogy ez a tény fönnáll. Lásd Földesi Tamás: *Igazság az igazságról*, Kossuth 1976, 18–22. o.

<sup>17</sup> Alátámasztásul Feinberg ismét egy etimológiai jelenségre utal, nevezetesen arra, hogy a „duty” kifejezés az angolban a „due” szóból ered, ez viszont azt fejezi ki, hogy valakinek jár valami.

<sup>18</sup> J. Feinberg: „The nature and value of rights”, *Canadian Journal of Philosophy* 1971, 20–22. o.

a jogok ellentételezésére van szükség, ezért a kötelezettségek is csak a jogok által alapozhatók meg.

Noha ez a válasz legalább annyira indokolt, mint az ellenvetés, aligha kétséges, hogy abból a szempontból hiányos, hogy ebből még nem következik, miért illetnek meg egyes jogok embereket, amelyek mások számára terheket, kötelezettségeket jelentenek. Gewirth maga is érzi érvelésének nem-kielégítő voltát, s egy új koncepciót föllállítva próbálja az erkölcsök, a jogon kívüli jogosultságok általános megalapozottságát megadni.

Gewirth koncepciójának lényege, hogy az erkölcsi jogok megalapozottságához a jogosultaknak el kell fogadniuk egy alapelvet, s ennek jegyében kell jogaikat gyakorolni. Ez az alapelv a „Principle of Generic Consistency”, rövidítve *PGC*, magyarra fordítva: az Általános Megegyezés Alapelve. Eszerint az ember, jogainak gyakorlásánál, úgy kell hogy cselekedjék, hogy az összhangban legyen a jogok kötelezettjeinek általános jogaival. Ez, másképpen kifejezve, azt jelenti, hogy a jogosultság és kötelezettség egyensúlya azáltal áll elő, hogy a kötelezetteknek is vannak jogai és e jogoknak az előbbi jogosultak a kötelezettjei. Ennek következtében a képlet nem úgy néz ki, hogy az egyik oldalon csak jogosultak, a másik oldalon pedig csak kötelezettek léteznek. Gewirth meg is nevezi, hogy melyek azok az egyenlő jogok, amelyek szükségszerű föltételei az emberi cselekvéseknek. Ezek alapján kétfélék: az elsőhöz a szabadság tartozik, amelyen Gewirth azt érti, hogy az ember ellenőrizi saját, nem-kényszerített választásait a releváns körülmények ismeretének birtokában, míg a másodikhoz a javak tartoznak, amelyek lehetnek alapvető és másodlagos jellegűek. Ezek egyaránt magukban foglalnak képességeket és a célok eléréséhez szükséges föltételeket. Összegzőként megállapítja: „Ez a végső alapja vagy igazolási bázisa a morális jogoknak.”<sup>19</sup>

Értékelve Gewirth formuláját, megállapítható, hogy első megközelítésben föltűnően hasonlít egy a római jogból ismert igazságossági elvre, nevezetesen arra, hogy akkor cselekszünk igazságosan, ha olyasmint teszünk, amit másoktól is elvárnánk. Ez a hasonlatosság nem véletlen, a gewirthi *PGC* tulajdonképpen igazságossági elv, vagyis a jogok és kötelezettségek egyenlőtlenségét morálisan az igazolhatja, ha ezt az egyenlőtlenséget egy igazságossági elv egyenlíti ki, nevezetesen az, hogy másoknak is elvileg ugyanolyan jogai vannak, mint a jogok élvezőjének. A másik jellegzetesség, amely viszont Gewirth elméletét Rawls elképzeléseivel rokonítja, hogy ez a *PGC* csak akkor érvényesülhet, ha a jogok birtokosai ezt az elvet tulajdonképpen egy társadalmi szerződésként általánosan elfogadják. (Rawlsnál a „fair”-ség elfogadása az egyik alapföltétel.) Van azonban egy lényeges különbség is itt, ez pedig az, hogy a Gewirth által fölvázolt jogok akkor is megilletik az összes embert, ha a jogok birtokosai nem a *PGC* szellemében cselekszenek, ami kétségtől a jogok tényleges egyenlőtlen megoszlását és az igazságtalanságot eredményezi. Sajátossága a gewirthi koncepciónak az is, hogy

---

<sup>19</sup> A. Gewirth: *Human Rights*, Chicago Press 1982, 148–149. o.

nem tesz különbséget a jogokkal kapcsolatos követelményeknél emberi és állampolgári jogok között. Fölfogásában, amely tulajdonképpen egy idealizált társadalomra vonatkozik, az általa fölvázolt jogok, beleértve a szabadságjogokat, állampolgárságtól függetlenül mindenkit megilletnek. Egyébként a PGC nemcsak az erkölcsi jogok megalapozásául szolgál Gewirthnél, hanem az emberi jogokról alkotott koncepciójában is alapvető szerepet játszik.<sup>20</sup>

Az erkölcsi jogok létjogosultságának kétségbevonása azonban nemcsak az előbbieken fölhozott logikai érvelésre épülhet, hanem vannak tipikusan a morál jellegzetességeire és funkciójára épülő ellenérvek is. Ezek közül az első a jog és az erkölcs különbségére hivatkozik, kiemelve, hogy a jogon belül világosan eldönthető, hogy melyek a jogosultságok, az erkölcsnél viszont ez, a kellő szabályozás híján (az erkölcsnek pl. nincs alkotmánya, mely szabályozná a jogokat) homályban marad. Ennek kompenzálására szükség lenne egy általánosan elfogadott erkölcsi koncepcióra vagy elvre, viszont a valóságban egymással versenyző erkölcsi elképzelések vannak, amelyeknek igen eltérő a fölfogásuk arról, hogy vannak-e egyáltalán erkölcsi jogok, s ha igen, melyek. Ebből az következik, hogy a jogosultságok elismerését a jogon belüli szférára kellene korlátozni és az erkölcsit el kellene hagyni.<sup>21</sup>

A második morális ellenvetés Benthamhez és Marxhoz nyúlik vissza, s arra épül, hogy az erkölcsi jogokat morális megközelítésben azért nem szabad elfogadni, mert túlságosan individualisták, az egyén önző mivoltát fejezik ki, hiszen csak azt tartalmazzák, hogy az egyes (elszigetelt) egyén mire van fölhatalmazva, „mi jár neki”.<sup>22</sup> Ennek a koncepciónak egy másik változata szerint az erkölcsi jogok társadalmi elismerése tulajdonképpen társadalmi torzulás, mert azt hangoztatja, hogy egyes embereket megilletnek bizonyos jogok, de ennek következtében más emberekre hárulnak a terhek, s ez óhatatlanul egyenlenségeket, társadalmi feszültségeket okoz. Ehelyett társadalmi harmóniára kell törekedni, ahol az emberek egymás iránti kölcsönös megbecsülése és szeretete fölszögező teszi a jogokat: „Ahol az emberek szeretik egymást és gondoskodnak egymásról, ott nincs szükség »rights talk«-ra, mivel az, ami mindenkinek jár, az egymást szerető és egymásról gondoskodó viszonylatban úgyis érvényesül.”<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Az erkölcsi jogoknak a reciprocitás elve alapján történő megerősítését, tehát hogy az összes ember kölcsönösen birtokosa bizonyos jogoknak, nemcsak Gewirth vallja, hanem Feinberg is, aki aláhúzza, hogy a korrelativitás koncepciónak a legerősebb verziója az, amikor a reciprok korrelativitást fogadjuk el. (Vö. E. D. Partridge, i. m., 40–41. o.)

<sup>21</sup> Ezt a nézetet vallja R. Young: „Dispensing with moral rights”, *Political Theory* 1978, 67. o., de hasonló nézeteket vall A. MacIntyre, T. Campbell és De Trey, valamint R. Hare és W. H. Shaw is. L. Gewirth, i. m., 331. o.

<sup>22</sup> Lásd pl. Bentham: „Critical examination of the declaration of rights”, in *Benthams Political Thought*, New York 1973, 261–268 skk. o.

<sup>23</sup> J. Kleinig: „Human rights, legal rights, and social change”, in *Kamenka and Tay*, 46. o. – Hasonló nézeteket vall R. E. Flathmann is.



Gewirth alapján nem ért egyet ezekkel a koncepciókkal, amelyek az egyéni erkölcsi jogokat, a bennük kifejeződő érdekeket és igényeket mereven szembeállítják a kollektív társadalmi igényekkel és érdekekkel. Gewirth ellenvéleménye szerint az erkölcsi jogokat nem az erkölcsi kötelezettségek melléktermékeként kell esetlegesen elismerni, vagy még inkább tagadni, hanem éppen fordítva: az egész moralitást a morális jogokra, a bennük kifejeződő értékekre kell építeni. Mindezek alapján ahhoz a következtetéshez jut, hogy a jogok koncepciója önmagát alapozza meg, mégpedig egy szükségszerű előfeltételként az egyéni jóra és az egyéni érdekeltségre építve.<sup>24</sup>

Összefoglalva megállapítható, hogy a nem-jogpozitivisták amerikai jogfilozófia jelentős eredményeket ért el az erkölcsi jogok meghatározásával, logikai szerkezetének, igazolási lehetőségeinek föltárásával kapcsolatban. Ugyanakkor az etikusokra vár az a föladat, hogy behatóan foglalkozzanak az erkölcsi jogok erkölcsön belüli szerepével és jelentőségével.

## 2. Az erkölcsi jogok szerepe az erkölcsi szférában

A magam részéről azoknak a filozófusoknak a véleményéhez csatlakozom, akik az erkölcsi jog szükségszerűségét és értékes voltát hangsúlyozzák, s kétségbevonják azoknak az ellenérveknek a jogosságát, amelyek szerint ez a kategória megalapozhatatlan vagy fölösleges, illetőleg egy vitatható, egoista erkölcsi koncepció bázisát képezi.

Tekintettel azonban arra, hogy az erkölcsi jogok szerepét elismerő, zömmel amerikai jogfilozófusok – jogi érdeklődésüknek megfelelően – általában nem foglalkoztak az erkölcsi jogok etikán belüli szerepével, a továbbiakban szeretnék kitérni arra, hogy milyen szerepet játszanak az erkölcsi jogok az erkölcsben, mekkora jelentőséget tulajdoníthatunk számukra, s milyen problémák és dilemmák jelentkezhetnek az erkölcsi jogokkal kapcsolatban.

Az erkölcsi jogok meghatározásánál és jellemzésénél a jog és erkölcs egységét és különbségét veszem alapul. Kiindulópontom az, hogy a jogban nincs minden szabályozva: a büntetőjogtól kezdve a polgári jogig, az igen sokrétű és gazdag reguláció ellenére is, vannak olyan területek, amelyek jogilag lefedetlenek (különböző okokból, amelyekre itt most nem térek ki). Ennek következtében a demokratikus jogrendszerekben érvényesül egy olyan elv, hogy „mindent szabad, ami nem tilos”, vagyis ezt a lefedetlen területet jogilag olyannak tekintik, hogy ha az állampolgár él az itt adódó lehetőségekkel, akkor magatartása és cselekedetei nem jogellenesek. Úgy gondolom, hogy – analógiával élve – hasonló területet találhatunk az erkölcsben is (most eltekintek attól, hogy a jog ezenfölül ún. „jogi jogousultságokat” is biztosít az embereknek). Az erkölcsre is az jellemző, hogy a

---

<sup>24</sup> A. Gewirth: „Why rights are indispensable?“, *Mind* 1986, 343. o.

kötelezettségek — és negatív formájuk: a tilalmak — nem fedik le az erkölcs egész territóriumát.

Az analógia érvényesítésénél azonban rögtön utalnunk kell bizonyos lényeges különbségekre. Ha ugyanis föltesszük azt a kérdést, hogy hogyan értékeljük a jogszerű és jogellenes dichotómiáján belül azt az emberi magatartást, amely nem ütközik jogszabályokba, akkor lényegében arra a következtetésre jutunk, hogy ami nem jogellenes, az jogszerű, a jog határain belül marad. Egyáltalán nem biztos azonban, hogy ugyanezt az eredményt kapjuk, ha az erkölcs szférájában vizsgáljuk meg a nem-tilos és nem-kötelező magatartásokat. Ugyanis egyáltalán nem következik szükségszerűen, hogy az az erkölcsileg értékelhető magatartás, amely nem mond ellent egy erkölcsi tilalomnak és nem is normaszegő (mert olyan szférára vonatkozik, amelyre közvetlenül nem irányul norma), az erkölcsös és erkölcstelen dichotómiájában azon az alapon lenne automatikusan erkölcsös, hogy csak az erkölcstelen, ami normaszegő vagy tilalmat áthágó.<sup>25</sup>

Ez a különbség szorosan összefügg azzal a már az előzőekben is említett igen fontos sajátossággal, hogy az erkölcs lényegesen többet követel az embertől, mint a jog, mivel a jog eszközrendszere elsődlegesen a jogilag káros, a jogellenes ellen irányul, és sokkal kevésbé hangsúlyozódik a jogkövetés pozitív oldala. Ezért a jogszerű szféra erkölcsileg egy igen heterogén terrénut ölelhet föl, az erkölcsileg nagyon dicsérendő és igen erényes magatartástól kezdve az erkölcsileg igencsak kifogásolható és elfogadhatatlan cselekedetekig, amelyek azonban (különféle okok következtében) a jogszerűség szféráján belül maradnak. Ezért az erkölcs szférájában korántsem szükségszerű, hogy az a magatartás, amely nem mond ellent a normáknak és nem szegi meg a tilalmakat, egyúttal erkölcsileg pozitív legyen, mivel az erkölcsök hagyományos értékrendje szerint a pozitív erkölcsi magatartás döntően (az kérdés, hogy kizárólagosan-e) a normakövetésekhez és a tilalmak megtartásához kapcsolódik. Ebből az következik, hogy az erkölcsi jogok helyének meghatározásánál, valamint szerepük kijelölésénél és értékelésénél kiindulópontként használhatjuk ugyan a jogi analógiát, ám a továbbiakban már az eltéréseknek lesz nagyobb szerepük.

Hogyan értékeljük tehát azt az erkölcsi szférát, amely a normák és a tilalmak között húzódik meg? Véleményem szerint ez nem egy „senki földje”, amelynek létét tagadni kell, illetve ha mégis elismerjük, akkor erkölcsileg pozitív szerepét kétségbe kell vonni, hanem az erkölcsi jogok „birodalma” is fontos, sőt nélkülözhetetlen része az erkölcsnek, s az erkölcsi jogokkal való élésnek is lehet, bár nem szükségszerű, pozitív erkölcsi tartalma. Ugyanezt a gondolatot értékszempontúan is megfogalmazhatjuk, s akkor arra a következtetésre juthatunk, hogy az

---

<sup>25</sup> Csak érdekességként jegyzem meg, hogy a jogilag nem szabályozott szféra, ami tehát „szabad, mert nem tilos”, korántsem esik egybe az erkölcsileg szabályozatlan szférával. Tehát elvileg, és nem is ritkán, előfordulhat, hogy ami jogszerű, mert nem jogellenes, az ugyanakkor erkölcstelen.

erkölcsben az értékek világa nem korlátozható az erkölcsi normák követésére és a tilalmak megtartására, hanem lényeges erkölcsi értékek testesülhetnek meg az erkölcsi jogokkal való élésben, mi több, lehetséges, hogy egyes értékek legsajátosabb szférája éppen az ezekkel az erkölcsi jogosultságokkal való élés.

Az erkölcsi jogosultság mellett szóló védőbeszéd kiindulópontja a szabadságnak mint értéknek elismerése. A szabadság azonban – az előzőekből kitűnően – korántsem korlátozódik az erkölcsi jogok szférájára, hanem kiterjed a normákhoz és a tilalmakhoz való viszonyra is. Mind a teológiai, mind a laikus etikák hangsúlyozzák, hogy az ember embervoltának egyik alapvető sajátossága, hogy szabadságában áll a normát követni ill. megszegni, a tilalmat megtartani vagy vele szembeszegülni. Mégis, aligha tagadható, hogy az erkölcsi jogoknál jelentkező szabadság eltér a normák és tilalmak esetében érvényesülő szabadság szférájától, mégpedig elsősorban abban, hogy viszonylag egyértelműen meghatározódik (s egyben tulajdonképpen korlátozódik is) a szabadság, azáltal, hogy csak akkor van a szabadságnak pozitív értéke, ha az ember a szabadságot a normával összhangban álló cselekedetre illetve a tilalom megtartására használja föl. Ezzel szemben – úgy tűnik – az erkölcsi jogoknál a szabadság tágabb, amennyiben nem kapcsolódik egy olyan dichotómiához, hogy ha a szabadsággal az egyik módon élek, akkor erkölcsileg értékes, ha pedig azzal ellentétesen, akkor erkölcsileg értéktelen lesz a tanúsított magatartás. Térjünk vissza a már egyszer említett Hart-féle példához, amely szerint jogom van a szomszéd kerítésén átnézni (és ugyanakkor természetesen jogom van nem-átnézni is). Ezt a példát tetszés szerint szélesíthetjük, s úgy is megfogalmazhatjuk, hogy jogom van bármit megnézni és ugyanakkor bármit nem-megnézni, még ha kétséges is, hogy a két lehetséges eset közül egyik sem kapcsolódik az erkölcsileg kívánatos illetve elítélendő magatartásokhoz. Önmagában véve semmivel sem erkölcsösebb átnézni a kerítést, mint nem átnézni, ill. megfordítva.

Nem ilyen egyszerű azonban a képlet, ha egy másik, ugyancsak „klasszikus” példát elemzünk. Dworkin példája szerint az erkölcsi jog egyik tipikus esete, hogy az embernek joga van arra, hogy pénzt tetszés szerinti célra költse, és senkinek sincs joga arra, hogy ebbe beavatkozzék, még akkor sem, ha pl. házárdjátékra költi a pénzt.<sup>26</sup> Dworkin példája abban tér el a Hartétől, hogy míg a kerítésen való átnézésnek vagy bármi más megtekintésének – kivételes esetektől eltekintve – nincs különösebb erkölcsi tartalma, s ezért gyakorlatilag azonos módon ítéltethető meg az átnézés és a nem-átnézés, viszont a pénz elköltésénél mégis lényeges különbség lehet erkölcsileg aszerint, hogy mire költi valaki a pénzt. Pl. lényegesen más erkölcsi megítélést kap, ha valaki egy nagy összeget elkárttyázik vagy ellőversenyez, mintha ugyanezt a pénzt jótékonyásra fordítaná, vagy akár könyveket vásárolna rajta. Ebben az összefüggésben utal Dworkin arra, hogy a „jogosultság” kifejezésnek legalább két értelme van az angol nyelvben. Az egyik,

---

<sup>26</sup> Lásd R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Harvard 1967, 188.o.

hogy azt teszek, amit akarok, s a másik, hogy helyesen cselekszem. Az utóbbi értelmezés létjogosultsága egyébként az angol nyelvben sokkal eklatánsabban jelenik meg, mint pl. a magyarban, mivel az angol *right* szó egyaránt kifejezi a jogosultságot, de a helyeset is; ezért a *right*nek nemcsak a *duty*, vagyis a kötelezettség az ellentettje, hanem a *wrong* is, amely a rosszat, a helytelenit jelöli.

Ha mármost, túllépve a dworkini megkülönböztetésen, megpróbáljuk a *right* szó két alapvető jelentését összekapcsolni, akkor ez olyan formában lehetséges, hogy a *right* első jelentése, amely a tetszés szerinti, beleszólásra föl nem jogosító jogosultságot tartalmazza, és önmagában erkölcsileg semleges, úgy kaphat erkölcsi helyeslést (és természetesen helytelenítést is), hogy megvizsgáljuk: milyen erkölcsi konzekvenciákkal jár a szabad választás eredményeképpen létrejött erkölcsi cselekvés. Ha az előbbi példákat vesszük alapul, akkor viszonylag egyértelmű a második választás erkölcsi minősítése. A humanista etikák, legyenek vallás erkölcsi vagy laikus jellegűek, egyaránt értékesnek tartják az e típusú erkölcsi cselekedetet, mivel egy alapvető normának tett eleget. Ez a típusú cselekedet azonban tulajdonképpen kívül esik a „*sui generis*” erkölcsi jogosultság világán, mivel az nem más, mint a normának való engedelmesség vagy a normák szerinti cselekvés egyik aloszata, ahol minden általunk vizsgált etika elismeri az ezzel összefüggő szabadságmozzanatot. Az első és a harmadik eset az, amelyik a szűkebben vett erkölcsi jogosultság szférájához tartozik. Itt nyilvánvaló, hogy hiányzik az altruista mozzanat; legfőljebb a harmadik esetben lehetséges az, hogy a könyvvásárlásra fordított pénz nemcsak az illető örömére szolgál, hanem családja is okulhat belőle.

A kérdés tehát úgy fogalmazható meg, hogy vajon van-e (és ha igen, miféle erkölcsi tartalma annak a döntésnek, ahol az egyén az erkölcsi jogaival tetszése szerint él, s örömforrást jelentenek számára a jogai, mert saját valódi igényeit elégíti ki. A kérdést általánosabban is megfogalmazhatjuk: vajon az egyéni örömeket az egyén önkibontakoztatása megnyilvánulásainak tartjuk-e? Akkor pedig a kérdés úgy hangzik, hogy vajon erkölcsileg értékes-e az egyén önkibontakoztatása? Nézetem szerint egy humanista etikának a klasszikus etikai hagyományokkal összhangban erre a kérdésre egy *feltételes* igennel kell válaszolnia. A klasszikus hagyományok fölhasználásán azt értem, hogy, az antik etikai koncepciókon kezdve a kereszténységen át a modern elképzelésekig, az etikák általában boldogság-elvűek voltak, vagyis a boldogságot alapvető erkölcsi értéknek tekintették, s azt vizsgálták, hogy milyen feltételek mellett lehet az ember „erkölcsösen” boldog. Igaz, el kell ismernünk, hogy sem az antik laikus etikák, sem a középkori keresztény etika nem az önkibontakozást tartotta elsődlegesen az erkölcsösség mércéjének, hanem az erényes és az erkölcsi normákkal összhangban álló életvitelt. (Kivétel talán az epikurosi, eudaimonistikus etika.) Ugyanakkor ezek az etikák, ha nem is állították előtérbe, de nem is tagadták az önkibontakoztatás pozitív vonását. A sókratési racionalizmus jegyében hirdették: az a kíváncsi, hogy az ember, megismerve az erkölcsi szabályok helyességét és szükségességét, azonosuljon velük. Vagy, másképp kifejezve: az egyén az erkölcsös életben bontakozzon ki, fejtsse ki képességeit. A modern etikák

(elsősorban az egzisztencializmus) továbblépnek ennél, s új értéket tulajdonítanak az olyan önkibontakoztatásnak is, amely nem a maga egészében — vagy akárcsak részleteiben — az erkölcsi normák általi elvárásoknak felel meg.

Az önkibontakoztatás erkölcsi értékének helyeslése két, egymással összefüggő elvre épülhet. Egyrészt arra, hogy humanista szemszögből az a jó, ha az egyén nem elidegenedett, megkeseredett, önmagával-meg hasonlott, hanem képességeit kibontakoztatva önmagára talál; másrészt arra, hogy ez nemcsak az illető egyénnek jó, hanem ebből társadalmi haszon is származik. A képességeit kibontakoztató ember társadalmilag is értékesebb, többet tud vállalni a társadalmi feladatok ellátásában. Ezen belül külön kiemelném az *identitáshoz* való erkölcsi jog jelentőségét, s ezen elsősorban azt értem, hogy az egyénnek joga legyen ahhoz, hogy ő maga határozza meg identitását, s ne mások tegyék ezt meg helyette, akarata és kedve ellenére. Hogy ennek mekkora társadalmi jelentősége lehet, arra csak egyetlen példát szeretnék fölhozni. Számos országban — köztük Magyarországon is — vita folyik arról, hogy egy etnikumhoz vagy egy nemzethez való tartozásnak melyek az alapvető kritériumai. Itt általában két koncepció áll egymással szemben. Az egyik, amelyik vérségi (faji) alapon határozza meg, hogy ki tartozik egy nemzethez vagy egy etnikumhoz, a másik viszont elsősorban az odatartozás szubjektív tényét emeli ki, vagyis úgy véli, hogy az illető egyéntől függ, hogy azonosul-e az adott nemzet vagy etnikum kultúrájával, hagyományai-val, értékeivel stb. Nyilvánvaló, hogy a két álláspont lényegesen eltér egymástól abban, hogy hol húzza meg az emberek erkölcsi jogainak határát. Az első fölfogás szerint az egyénnek nincs erkölcsi joga ahhoz, hogy nemzeti vagy etnikumi hovatartozását eldöntse, a másik fölfogás viszont a nemzeti-etnikumi identitást is az erkölcsi jogok körébe sorolja.

Az identitáshoz való erkölcsi jog magában foglalja látszólagos ellentétét, a *különbözéshez* való erkölcsi jogot is. A különözéshez való jog — első megközelítésében — az azonossághoz való jog ellentéte, hiszen nyelviileg a nem-azonosságot fejezi ki. Ez az ellentét azért látszólagos, mert a valóságban szerves része az azonossághoz való jognak. Mégpedig azért, mert az azonossághoz való jog kifejeződik abban is, hogy valaki úgy kíván azonosulni önmagával, hogy különbözik a társadalmi átlagtól, vagyis nem tesz eleget azoknak a társadalmi elvárásoknak, amelyeket tipikusnak vagy normálisnak, „szabályosnak” meghatározott viselkedésformáknak tartanak. A különözéshez való jog tulajdonképpen az individualitáshoz való erkölcsi jogot foglalja magában, tehát azt, hogy az ember a hajviselettől az életstílus megválasztásáig — ha úgy kívánja — eltérhessen a konformista magatartásformáktól.

Az identitás mint erkölcsi érték jelentőségét az is aláhúzza, hogy megvalósulása lehetővé teszi az autonóm emberi cselekvést, azt, hogy az ember elsődlegesen belülről és ne kívülről vezérelt (konformista) lényvé váljon. Ehhez ugyanis az kell, hogy az ember tisztában legyen önmagával, tudja a helyét és társadalmi szerepét. Igaz, ha egybevetjük az „alattvalót” a civil társadalom „fölemelt-fejű polgárával”, akkor egy bizonyos értelemben mind a kettő tudja a helyét: az „alattvaló” az

alattvalóságával azonosul. Az alattvaló ugyanis tudja, hogy tőle azt várják el, hogy elsődlegesen engedelmes legyen, ne az erkölcsi jogaival éljen, hanem a kötelességeit teljesítse. Az autonóm ember, nem tagadva bizonyos kötelezettségek teljesítésének szükségességét, erkölcsi jogaival élve akar részt venni a társadalom alakításában, ezért bírál, sőt kivételes esetekben ellen is áll. (A polgári engedetlenség is az erkölcsi jogok közé tartozik.) Ezzel el is érkeztünk az erkölcsi jogok egyik legfontosabb tartományához: az embernek joga van saját sorsának alakulásába beleszólni. Ebbe beletartozik annak a társadalomnak, államnak, jognak stb.-nek a sorsa is, amelyben él. Ezért tartozik az alapvető erkölcsi jogosítványok közé a részvétel, a beleszólás, a kritika, sőt az ellenállás is. Ezért úgy vélem, hogy egy politikai rendszert az is minősít, hogy milyen a viszonya az egyes egyének erkölcsi jogaihoz, hol és hogyan húzza meg a határokat. Egyáltalán nem véletlen, hogy a totalitárius rendszerekben nemcsak a jog világában él egy a demokráciákban érvényesülő alapelvvel ellentétes koncepció, amely szerint minden tilos, ami nem szabad (vagyis nem külön megengedett), hanem az erkölcsi jogok tekintetében is hasonló fölfogás érvényesül.

Már az eddigiekből is kiderült, hogy az önkibontakozásnak, amelyet a társadalmi lehetőségek is befolyásolnak és részben meg is határoznak, igen sok válfaja lehet, s ez a magyarázat arra a kérdésre, hogy erkölcsileg pozitív-e, ha valaki erkölcsi jogaival az önkibontakoztatás irányában él. Az önkibontakoztatás ugyanis a társadalomban élő ember számára sohasem teljesen magánügy. Az erkölcsi jogokkal való élésnek az esetek jelentős részében társadalmi konzekvenciái vannak. Szellemesen jegyzi meg F. Michelmann: „A right after all is neither a gun nor a one-man show.”<sup>27</sup> Ez azt jelenti, hogy lehetséges olyan emberi önkibontakoztatás, amely társadalmilag káros, és ezért erkölcsileg nem helyeselhető. Extrém példa, hogy valakinek gyilkos hajlamai vannak, s ezért azt érzi önkibontakoztatásnak, ha tökéletes gyilkosságot tud végrehajtani.

Mindezeknél a jogilag releváns vagy nem-releváns eseteknél az önkibontakoztatás jogával való élés azért tekinthető erkölcsileg negatívnak, mert áthágja azt a Mill által általánosnak tekintett szabadság-korlátot, hogy a szabadság nem jelent fölhatalmazást arra, hogy másoknak kárt okozzunk.

Az erkölcsi joggal való élésnek azonban vannak olyan problematikus és – épp ezért nem véletlenül – vitatott formái, amelyeknek az a jellegzetességük, hogy az erkölcsi joggal élő ember döntően vagy elsődlegesen nem másoknak, hanem önmagának okoz károkat: *önsorsrontó* vagy *önpusztító*. Ide elsősorban – de korántsem kizárólagosan – azokat az eseteket szokták sorolni, amikor valaki rövidebb vagy hosszabb távon tönkreteszi egészségét vagy életét (dohányzással, alkohollal, drogokkal). Aligha kétséges, hogy, bizonyos esetektől eltekintve, az érintett emberek számára a dohányzás, az alkohol, a drog örömforrást, bizonyos

---

<sup>27</sup> Idézi J. Habermas: *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp 1992, 116–117. o. – „Egy jog végül is sem nem puska, sem pedig egyszemélyes show.”

fokig szükségletkielégítést jelent. Szubjektíve úgy érzik, hogy életük gazdagabb lett azáltal, hogy erre lehetőségük van, s ilyen értelemben ezt az önkibontakoztatás sajátos formájának is tekinthetjük.

A probléma itt nyilván az, hogy vajon van-e az embernek erkölcsi joga önmaga ilyen jellegű pusztításához? Mint arra már utaltunk, Mill egyértelmű igennel válaszol erre a kérdésre, föltételezve, hogy az ilyen önsorsrontás csak az illetőnek okoz károkat. Ugyanakkor, a másik oldalról, az államok jelentős része a drog esetében nemcsak annak értékesítését, hanem fogyasztását is jogilag tiltja. Ez arra utalhatna, hogy ami jogilag meg nem engedett, az erkölcsileg is hasonló jellegű, tehát az embernek nincs erkölcsi joga pl. drogfogyasztásra. Csakhogy a dolog nem ilyen egyszerű. Az előbbiekben már jeleztük, hogy lehetnek erkölcstelen jelenségek, magatartások, amelyeket a jog nem tilt, s ez a viszony fordítva is érvényes. Vannak jogilag tiltott magatartások, amelyeket az erkölcs másként ítél meg. Ebből azonban az következik, hogy önmagában a kriminalizálás nem jelenti azt, hogy az adott magatartás föltétlenül kívül esne az erkölcsi jogok szféráján.

A kérdést az dönti el, hogy az adott etika hol húzza meg az erkölcsi tilalmak határát. Ha ugyanis, Milltől eltérően, egy etika úgy véli: az erkölcsi bűnök vagy hibák nem ott kezdődnek, hogy valaki másnak kárt okoz, hanem tilalmakat állít föl olyan magatartásokra vonatkozóan, amelyek az egyénre korlátozódnak (pl. életmódjára, szexuális életére stb.), akkor elvileg nagyon is lehetséges, hogy az előbb felsorolt önpusztító jelenségekre tilalmat mond ki, s akkor az embernek nincs erkölcsi joga rá, hogy alkoholista legyen vagy drogokat fogyasszon.

Lehetséges azonban olyan etikai megközelítés is, amely nem vonja tilalom alá az ilyen magatartást, ám mégsem tartja azt az erkölcsi jogok szférájához tartozónak, azon az alapon, hogy az erkölcsi jogtól többet igényel, mint pusztán azt, hogy ez a megengedett erkölcsi magatartásokhoz tartozzék. A „többlet” éppen abban nyilvánul meg, hogy a megengedett magatartás értékes is legyen. Ez pedig az önsorsrontás esetében hiányzik. A problémát azonban, amelynek igen jelentős társadalmi kihatásai is vannak, az okozza, hogy ebben az esetben az objektív érték és a szubjektív értékelés jelentős mértékben elválik egymástól. Az alkoholista vagy rendszeres drogfogyasztó nemcsak szenvedélybeteg, tehát rabja szenvedélyének, hanem egyben élvezője is az alkoholnak és a drogoknak, s ezen az alapon választja is az alkoholista illetve drogos életformát, mivel számára ez akkor is nagyobb értéket jelent, ha életének megrövidítésével és sok szempontból eltorzulásával jár együtt.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> A problémát még bonyolítja, hogy ennél a típusnál nem a „minden vagy semmi” elve érvényesül. Ezen azt értem, hogy aligha kérdőjelezhető meg, hogy egy pohár bor megivása, egy cigaretta elszívása vagy akár egy drog egyszeri kipróbálása olyasmis lenne, amihez az embernek nincs erkölcsi joga, szemben egy gyilkossággal, ahol már egyetlen cselekedet is elfogadhatatlan.

Úgy gondolom, hogy a most fölvázolt koncepciók ugyan lényegesen eltérnek egymástól abban, hogy tulajdonítanak-e erkölcsi jogot, vagy nem az önpusztító életvitel tanúsítójának, azonban az egyes koncepciók mégis bizonyos fokig közelíthetők egymáshoz, ha elfogadjuk azt a kiindulópontot, hogy a különböző formák által megvalósult önpusztítás erkölcsileg akkor is negatív, ha csak az illetőt érinti. Ez esetben ugyanis nem az a lényeg, hogy van-e valakinek erkölcsi joga ilyen életformához, vagy pedig erkölcsi tilalmak miatt nincsen, hanem az, hogy az első variáció esetében is hozzá kell fűzni, hogy az illető erkölcsi felelősséggel tartozik életmódjáért, mert az erkölcsi felelősség elválaszthatatlan része az erkölcsi joggal való élésnek, s ebben az esetben az erkölcsi konzekvenciák igencsak konvergensek a különböző álláspontoknál.

Az önpusztító élethez való erkölcsi jog problémája átvezet egy másik, az előzőnél egy fokkal általánosabb kérdéshez, nevezetesen az élethez való jog problematikájához.

Az alapkérdés itt úgy tehető föl, hogy vajon az emberi szabadság illetve autonómia, mint az erkölcsi jog alapja és megnyilvánulása, mennyiben foglalja magában a saját élet fölötti rendelkezés erkölcsi jogát? Ez a probléma lényegében két, Sartre által sorskérdésnek nevezett kérdés körül kulminálódik. Az egyik a halál, a másik pedig a tőlünk függő másik élet kérdése. Ami a halált illeti, itt két vetület vizsgálendő. Az első az öngyilkosság, a második az eutanázia. Általában megállapítható, hogy a vallásos erkölcssteológiák (ezen belül elsősorban a keresztény erkölcssteológia álláspontja) az egész kérdéscsoportot illetően alapjában eltér a laikus és ezen belül főleg a liberális fölfogásoktól. A különbség lényege, hogy a keresztény erkölcssteológia szerint az élet fölött elsődlegesen Isten rendelkezik, s az ember „csupán” annyiban, amennyiben felelősséggel kell élnie az Isten által adott lehetőségekkel. Ebből logikailag következik, hogy az embernek nincs erkölcsi joga önmaga elpusztításához, még abban a formában sem, hogy orvosaitól eutanáziát kér elviselhetetlen kínjai megszüntetésére. A keresztény erkölcssteológiát követő orvos számára is fönnáll természetesen az eutanázia abszolút tilalma.

Ezzel szemben a liberális fölfogás szerint — amelynek gyökerei a sztoikus filozófiához nyúlnak vissza — az ember szuverén módon rendelkezik saját élete sorsával (figyelembe véve természetesen a társadalmi-történelmi körülményeket is), ennek következtében pedig erkölcsi joga van mind az eutanáziához, mind az öngyilkossághoz. Félreértések elkerülése végett: ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy ez a fölfogás az öngyilkosságot mint olyat erkölcsileg pozitívnak és kívánatosnak tartaná; így pl. a konzekvencialista válfaj elsődlegesen annak alapján ítéli meg az öngyilkosságot, hogy milyen következményekkel jár az egyénre és másokra, s ennek alapján általában negatívan ítéli meg. Lényegében hasonló álláspontot foglal el az eutanázia kérdésében is: elismeri az ember erkölcsi jogát az eutanáziához, ám



ugyanakkor tekintetbe veszi az egész eutanázia-probléma bonyolult erkölcsi-jogi problematikáját, amelyre itt, területi okok miatt, nem térhetünk ki.<sup>29</sup>

Az eutanáziához és az öngyilkossághoz való erkölcsi jog súlyos és vitatott problémákat vet föl, ám a nehézségek még fokozódnak, amikor a saját életünk fölötti rendelkezés erkölcsi joga kiterjed egy olyan másik élet keletkezésére, amelynek létrejötte tőlünk függ. A vallásetikák és a laikus etikák zöme között itt is markáns az eltérés. Az erkölcssteológiák egyértelműen tagadják az embernek azt az erkölcsi jogát, amelynek alapján megakadályozhatná egy tőle (is) függő élet létrejöttét, akár születésszabályozás, akár abortusz útján. Ezzel szemben a laikus etikák zöme a születésszabályozáshoz való jogot egyértelműen erkölcsi jognak tartja, míg az abortusz kérdésében jobban megoszlanak ugyan a vélemények, ám a laikus etikák jelentős része az abortuszhoz való jogot (minden ellentmondás ellenére is) az anya erkölcsi jogának tartja.

Az erkölcsi dilemmát itt az okozza, hogy mind a születésszabályozás, mind az abortuszhoz való erkölcsi jog, első megközelítésben, még az igen tágra nyitott milli koncepcióval sem egyeztethető össze, mert nem felel meg annak a követelménynek, hogy a szabadság „korlátlanosságának” határa a másik ember érdekeinek sérelme. A születésszabályozás és az abortusz egyaránt megakadályozza egy másik ember létrejöttét, s ezért úgy tűnik, hogy az ember szabadsága milli értelmezésben sem terjedhet ki erre a két jelenségre. (Igaz, e tekintetben bizonyos értelemben minőségi különbség van a születésszabályozás és az abortusz között, amennyiben az utóbbi esetben egy már létrejött élet semmisül meg, míg az előző esetben az adott élet létre sem jön.) Ez a magyarázata annak, hogy a szélesebb közvéleményben az egyes etikák is nemegyszer lényeges különbséget tesznek a kettő között. Míg a születésszabályozás – kivéve talán a „harmadik világot” – többé-kevésbé általánosan elfogadott magatartás (ami mögött egy erkölcsi helyeslés húzódik meg), viszont az abortusz kérdésében a közvélemény sokkal megosztottabb (a vitában nemegyszer még a „gyilkosság” kifejezést is használják).

---

<sup>29</sup> Noha erkölcsileg a most vázolt két probléma közel azonos típusú, mivel mindkettő az élet befejezése fölött való rendelkezésre vonatkozik, a jogi szabályozás elég jelentősen eltér egymástól. Az öngyilkosság nem jogszabály-ellenes, az eutanáziát a világ jogrendszerei általában tiltják (ritka kivételnek számít, ha bizonyos föltételek mellett megengedett, pl. Hollandiában). Ez azonban bizonyos értelemben nem igazi különbség, mert az eutanáziánál nem az eutanáziát kérő beteget büntetik, hanem az orvost, aki közreműködik. S ha valaki itt azzal érvelne, hogy sem az eutanáziánál, sem az öngyilkosságnál nem lehet az illetőt büntetni, hiszen meghalt, akkor erre azzal lehetne válaszolni, hogy az öngyilkosság igen sok esetben eredménytelen, és ekkor sem büntetik meg az illetőt, noha a bűncselekmény elkövetésének kísérlete általában büntetendő. Ezzel szemben az öngyilkosság elősegítésében való részvétel már kriminalizált cselekménynek számít, ami jelzi, hogy a jog alapján különbséget tesz a halálát kívánó egyén elhatározása és cselekménye, valamint az orvos és más résztvevő magatartása között, mivel az utóbbi más élet kioltását eredményezi vagy segíti elő, s ennyiben tulajdonképpen szándékos emberölésnek is minősíthető.

A két jelenséget a valláserkölcс szerint az kapcsolja össze — a jelentős eltérések ellenére —, hogy mindkét esetben úgymond Istennek egy új élet létrehozatalára vonatkozó akarátát akadályozzák meg, amihez az embernek egyik esetben sincs erkölcsi joga. A laikus etikák ellentétes koncepciója viszont éppen arra épül, hogy a probléma megközelítésénél nyilvánvalóan nem Isten akarata a kiindulópont, hanem az emberek önrendelkezése, s ezért, ha tudatában is vannak, hogy itt értékcollízió jön létre, a preferenciát az ember önrendelkezésének előnyben-részesítése alapján határozzák meg. Érvelésük arra épül, hogy az ember önrendelkezésének integráns része afelől határozni, hogy vállalnak-e egy (újabb) gyermeket. Ezért az önmaguk élete fölötti rendelkezés erkölcsi joga részeként megilleti őket a születésszabályozáshoz való erkölcsi jog, de még az abortusz fölötti erkölcsi jog is — amihez az alapvetően humanista beállítottságú laikus etikák általában hozzáfűzik, hogy az abortusz a születésszabályozás legrosszabb, elvileg és gyakorlatilag elkerülendő formája.

Már az eddigiekből is kiderült, hogy az erkölcsteológiai és a laikus etikák között elég lényeges a különbség a tekintetben, hogy elfogadják-e az erkölcsi jogokat mint az erkölcs szerves részét, s amennyiben igen, milyen terjedelemben helyeslik őket. Ez a különbség nem csökken, hanem még növekszik is, ha vizsgálódásunkat kiterjesztjük az önmagunk élete fölötti rendelkezés erkölcsi jogán belül a testünk fölötti rendelkezés problémájára, így például a szexualitás kérdésére. A szexualitáshoz való erkölcsi jog az erkölcsteológiai koncepciókban alapján igen szűkre van szabva, még akkor is, ha az utóbbi idősokban egy liberalizálódási tendencia figyelhető meg a koncepciókon belül, amelynek során a szexualitás értékke válik (természetesen csak a meghatározott föltételek között gyakorolt szexuális élet kap ilyen minősítést). Ugyancsak változás, hogy a szexualitás a gyermek-„termelés” kötelezettségéből, ha korlátozott formában is, erkölcsi joggá vált. A fejlődés ellenére a keresztény erkölcsteológiai koncepciókat általában az jellemzi, hogy a szexualitáshoz való erkölcsi jogot csak igen szűkre szabott keretek között ismerik el, s ezen az sem változtat, hogy a nem-keresztény vallásoknál nemegyszer még sokkal szigorúbb, rigorisztikus elvek érvényesülnek. Ez azt jelenti, hogy az embereket csak házasságon belül illeti meg a szexualitáshoz való erkölcsi jog: sem házasság előtt, sem házasságon kívül nem rendelkezhetnek ilyen jogokkal. Még kevésbé lehet az embernek erkölcsi joga „szabálytalan” szexuális viselkedéshez: prostitúcióhoz, homoszexualitáshoz. Az erkölcsi jog tehát e fölfogásban egy korlátozott, monogám kapcsolaton belüli erkölcsi jogként jelenik meg.

A laikus etikák nem egységesek abban a kérdésben, hogy milyen terjedelemben illetik meg az embereket szexuális erkölcsi jogok. Sajátos fölfogás itt az ún. „szabad szerelem” koncepciója, amely az egész szexualitást kivonja az etika vizsgálódási köréből, azt állítván, hogy semmiféle szexuális magatartás nem tekinthető erkölcstelennek; ami pozitív formában megfogalmazva azt jelenti, hogy az embernek korlátlan erkölcsi jogai vannak a szexualitás területén (kivéve persze a büntetőjog által tiltott magatartásokat, így elsősorban a nemi erőszakot). A laikus etikák zöme nem megy ilyen messzire, azonban közös kiindulópontja az, hogy az

ember saját élete fölötti rendelkezésének alapvető része a saját teste fölötti rendelkezés is. Ennek jegyében az embernek a szexualitáshoz való erkölcsi joga nem korlátozódhat a házasságra. Az ember erkölcsi jogai közé tartozik szexuális kapcsolatot létesíteni akkor is, ha nem él házasságban. Abban a kérdésben már megoszlanak a vélemények, hogy vajon a házasság fönnállása esetén is van-e a házasfeleknek erkölcsi joguk valaki mással szexuális kapcsolatra lépni, mivel itt ellentmondás feszül a házastárs iránti hűség köteleossége és a harmadik féllel létesítendő szexuális kapcsolathoz való erkölcsi jog között.<sup>30</sup> Érthető, hogy a laikus etikák általában liberálisabban ítélik meg mind a prostitúciót, mind a homoszexualitást. A prostitúcióhoz való erkölcsi jogot azért ismerik el, mert az is egy sajátos formája az ember önmaga teste fölötti rendelkezésnek, ami korántsem jelenti azt, hogy a prostitúciót (számos negatív következménye miatt) helyeselnék. Hasonló alapon mondanak igent a homoszexualitáshoz való erkölcsi jogra is, mivel a szexualitáshoz való erkölcsi jogot nem korlátozzák arra, hogy valaki szükségszerűen egy másnemű lényel lépjen szexuális kapcsolatra, figyelembe véve az emberek eltérő biológiai hajlamait is.

Ha most a felsorolt szférákban jelentkező erkölcsi jogokat abból a – jogfilozófusok által döntőnek, „*conditio sine qua non*”-nak tartott – föltételnek szempontjából vizsgáljuk, hogy egy erkölcsi jog csak akkor áll fönn, ha az valaki más számára, vagy pedig mindenki más számára, erkölcsi kötelezettséget jelent, vagy aktívát, vagy pedig tolerálót, akkor meglehetősen furcsa kép tárul elénk. Kiderül ugyanis, hogy a most felsorolt erkölcsi jogok zöménél a lényeg nem a korrelatív kötelezettségen van, hanem valami máson. Ez legekleatásabban az öngyilkosság-nál jelentkezik, ahol nyilvánvaló, hogy senki sincs kötelezve közreműködésre, mi több, tűrésre vagy toleranciára sem. Éppen ellenkezőleg, az embereknek van egy olyan kötelezettsége, hogy az öngyilkosságot megakadályozzák, de ettől még fönnállhat az öngyilkossághoz való jog mint erkölcsi jog. Hasonlóképpen az eutanáziának vagy az abortusznak nincs igazi kötelezettje, mert elismerve az eutanáziához vagy az abortuszhoz való jogot, egyetlen orvos sem kötelezhető erkölcsileg arra, hogy az eutanáziát megvalósítsa illetve az abortuszt elvégezze. S mivel mindkettőnek az a sajátossága, hogy csak mások aktivitása révén valósulhat meg, annak az állításnak, hogy az eutanázia és az abortusz tűrésre illetve toleranciára kötelez másokat, nincs értelme, mert pusztán tolerancia révén nem realizálódhatnak. Egyedül a születésszabályozás az, amely a társadalom toleranciáját igényli (legalább abban a formában, hogy a születésszabályozás ne essék erkölcsi tilalom alá).<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Ennek következtében a laikus etikák egy része el tudja fogadni az ún. „nyitott házassághoz” való jogot is, amennyiben ez a házasfelek közös megegyezésén alapszik, mivel ebben az esetben a fönt említett konfliktus már nem áll fönn.

<sup>31</sup> De még itt is találkozhatunk olyan sajátossággal, hogy a születésszabályozás számos formájához anyagi föltételek kellenek. Ezek előállításának nincs kötelezettje, s ebből

Ugyancsak sajátos képet mutatnak a szexualitáshoz fűződő erkölcsi jogok, ha a korrelatív kötelezettségek oldaláról közelítjük meg őket. A szexualitáshoz fűződő erkölcsi jogok realizálása – a dolog természeténél fogva – általában két embert kíván meg.<sup>32</sup> A szexuális partner azonban – kivéve a prostitúciót – nem kötelezettje, csak elengedhetetlen „föltétele” a szexuális kapcsolatnak, mivel természetesen a szexuális kapcsolathoz a résztvevők beleegyezése szükséges. (Ezért bizonyul a nemi erőszak nemcsak jogilag elítélt cselekménynek, hanem, szinte a történelmi kezdetektől fogva, erkölcsi bűnnek is.) Ez azonban ismét azt jelenti, hogy a társadalom toleranciája nem elég a nemi élethez való erkölcsi jog realizálásához, mivelhogy ez a negatív kötelezettség még nem biztosítja a szexuális partnert.<sup>33</sup> A szexualitáshoz való erkölcsi jognak tehát az a sajátossága, hogy ugyan föltételként szerepel a társadalom toleranciája, de a jog realizálásához elsődlegesen a másik, elengedhetetlen, ám nem kötelezett fél beleegyezése szükséges. Itt tehát a jogosultság igazán a beleegyezéssel korrelatív, nem pedig a kötelezettséggel. A beleegyezés valójában a prostituálttal való kapcsolat esetén is szükséges elem, más kérdés, hogy ez a beleegyezés nem formális, kölcsönös kötelezettséggel járó szerződés terméke. A nemi erőszak tilalma a prostituálttal való kapcsolatra is vonatkozik.

Külön kérdésként vetődik föl, hogy érvényesek-e ezek a fejtegetések ahhoz a szexualitáshoz fűződő erkölcsi joghoz, amely a házasságon belül, a házasfelek viszonylatában jelentkezik. Itt ugyanis fölvethető, hogy a házasság megkötésével, amely egy sajátos szerződés, mindkét felet megillető jogok és kötelezettségek hálózata jött létre, s ezek közé sorolható a házasfelek erkölcsi joga a másik féllel létesítendő szexuális kapcsolatra, amelyet szervesen egészít ki a másik fél kötelezettsége a szexuális viszonyban való részvételre. A jogtörténet arról tanúskodik, hogy a házasság intézménye régóta tartalmaz egy ilyen kötelezettséget, amelyet „debitum coniugale”-nak (házastársi kötelezettségnek) neveztek. E kötelezettség tartalmának értelmezése, vagyis a kötelezettség jelentése azonban jelentős átalakuláson ment keresztül, amelynek során egyre inkább előtérbe került az a gondolat, hogy a kötelezettség teljesítése csakis a beleegyezésre épülhet. Az

---

következik, hogy ha egy társadalomban megakadályozzák az eszközök létrehozását törvényi tilalom formájában, akkor ez az erkölcsi jog sem realizálódhat.

<sup>32</sup> Tekintsünk el itt a maszturbációhoz való erkölcsi jogtól, melynek tekintetében egyébként ugyancsak elválnak az erkölcssteológiai és a laikus etikák zömének véleménye.

<sup>33</sup> Hogy ez a tolerancia behatárolt, arra már az előzőekben utaltunk, amikor pl. a házasságon kívüli nemi élethez való erkölcsi jog különböző, negatív illetve pozitív megközelítését tárgyaltuk. Ehhez még két dolgot jegyezhetünk meg. Az egyik, hogy ez a tolerancia nem terjed ki a gyermekekkel való nemi kapcsolat létesítésére, még beleegyezés esetén sem. A másik: sajátos történelmi termékként jelentkezett az az intolerancia, amely a türés határait csak az azonos fajúak szexuális kapcsolatára terjesztette ki, de egy idegen fajúval való szexuális kapcsolatot már fajgyalázásnak minősített, s a hozzá való erkölcsi jogot éppúgy kétségbevonta, mint a jogi jogosultságot.

újfajta értelmezésnek egyik konkrét megnyilvánulása az, hogy fölvetődött a házasságon belüli nemi erőszak problémája. Számos, elsősorban amerikai jogász úgy véli, hogy a házasságon belül is el lehet követni nemi erőszakot, abban az esetben, ha pl. a férj a feleség beleegyezése ellenére létesít vele nemi kapcsolatot. Ezt éppúgy büntetendőnek tartják, mint a házasságon kívüli nemi erőszakot. Ez az értelmezés azonban azt jelenti, hogy tulajdonképpen a házasságon belül sincs olyan erkölcsi jogosítványa az egyik félnek, amely arra hatalmazná föl, hogy a másik fél beleegyezése nélkül létesítsen szexuális kapcsolatot; ezzel azonban a másik fél erkölcsi kötelezettsége bizonyos értelemben illuzórikussá válik. Más kérdés, hogy az ilyen jellegű kötelezettség általános megtagadása válóokként szerepelhet, ami arra utal, hogy itt egy sajátos ellentmondás feszül a konkrét esetekben szükséges beleegyezés és az általános kötelezettség teljesítése között.

A házasságon belüli szexuális kapcsolathoz való erkölcsi jog abban különbözik az eddig felsorolt esetektől (az öngyilkosságtól a születésszabályozásig), hogy míg a fölvezetett esetekben az erkölcsi jog általában illeti meg az embert és nincs konkrét kötelezettje, viszont a házasságon belül a komplementaritás egy konkrét személy kötelezettségét vonja maga után: a másik házasságfelet. Másként kifejezve: a házasságfelet az az erkölcsi joga, amely a másik házasságfelettel kapcsolatos szexuális viszonyra irányul, a házasságkötés által jön létre, s nem általában illeti meg.<sup>34</sup>

A mindennapi életben, ahol igen széles körben érvényesülnek az emberek erkölcsi jogai, az a típusú erkölcsi jog, amely azáltal áll elő, hogy az ember bizonyos konkrét kapcsolatba lép valaki mással, viszonylag igen gyakori. Elképzelhetőnek tartom, hogy ezeket külön elnevezéssel illessük és *föltételes* erkölcsi jogoknak nevezzük, szemben a *föltétlen* erkölcsi jogokkal, amelyek az embert az embervoltánál fogva illetik meg. Ez utóbbiak közül legjelentősebbek az emberi jogok.

A föltételes erkölcsi jogok közül terjedelmi okokból csak néhányat említek meg, mintegy dokumentálva azok emberi-társadalmi jelentőségét, elsősorban, de nem kizárólagosan, a magánszféra számára. Ide tartozónak vélem a másik ember hűségéhez való erkölcsi jogot. Ez a sajátos jog különböző tartalmú lehet, aszerint hogy a házasságon belül jelentkezik-e, vagy barátok közötti viszonylatban. A házasságon belül a hűségnek lehet szexuális tartalma, s akkor azt jelenti, hogy a házasságfelet erkölcsi joga van arra, hogy a másik ne létesítsen szexuális kapcsolatot egy harmadikkal. De lehet olyan jelentése is, hogy a másik fél ne hagyja el az illetőt, kitartson mellette. Barátság esetében ez utóbbi jelentés dominál, beleértve

---

<sup>34</sup> Bármennyire is különbözik a házasság a saját ellentététől, a prostitúciótól, abban közösek, hogy a prostituált szolgálatainak megvásárlásával egy olyan konkrét erkölcsi jog létesül, amely a prostituált szexuális kötelezettségének teljesítésére irányul. Hogy a kettő nem föltétlen ellentéte egymásnak, azt egyes, némiképp cinikus szerzők azzal támasztották alá, hogy az a nő, aki pénzért megy férjhez, csak abban különbözik a prostituálttól, hogy ő egyszer s mindenkorra adja el magát.

azt is, hogy ne hagyja cserben, ha bajban van. Nyilvánvaló, hogy ilyen igényekkel az ember nem léphet föl általában más emberekkel kapcsolatban. Ez az igény egy olyan, jogilag szentesített vagy nem-szentesített emberi kapcsolatra épül, amelynek hátterében a reciprocitás áll. Elvileg annak van erkölcsi joga hűséget igényelni házastársától vagy barátjától, aki maga is hajlandó a házastársa illetve barátja iránt támasztott hűség erkölcsi jogának eleget tenni. Ebből következik, hogy az ilyen típusú erkölcsi jog tulajdonképpen a joggal analóg módon egy hallgatólagos megállapodásra épül, amelynek rejtett előfeltétele a felek egyenjogúsága és bizonyos fokig demokratikus gondolkodása. Ugyanis hosszú ideig szinte uralkodó volt és még ma is igen elterjedt az a fölfogás, amely egy – ma szexiztának nevezett – alapon úgy véli, hogy a házasságon vagy szexuális kapcsolaton belül csak a hímnemű félnek van erkölcsi joga a nőneműtől az erkölcsi hűséget megkövetelni, de fordítva nem.

A kölcsönösségre épülő erkölcsi jogok mögött általában egy igazságossági elv húzódik meg. Nem véletlenül áll fenn az emberek egymás közti viszonylatában az igazságosság és a kölcsönösség között szoros kapcsolat. A kölcsönösségre épülő erkölcsi jogok lényege az, hogy ha valaki egy másik ember számára jogilag elő nem írt szolgáltatásokat teljesít, akkor „erkölcsi” joga van rá, hogy valamilyen formában a kedvezményezett ezt viszonzza. Ez az erkölcsi elv a különféle közösségek esetében jelentős összetartó erőként funkcionálhat. A közösség illetve egyes tagjai elvárhatják másoktól, hogy különféle formában segítsenek nekik, ez viszont a potenciális vagy tényleges segítségnyújtót ruházza föl azzal az erkölcsi joggal, hogy – nemcsak bajban – hasonló segítséget várhasson el a közösség egyéb tagjaitól. Nagycsaládon vagy kisebb családon belül ilyen erkölcsi jog illetheti meg azokat a szülőket, akik, néha igen nehéz körülmények között, fölnevelik gyermekeiket, s ezért joggal várhatják, hogy idős korukban (nemcsak anyagi formában) a gyermekek gondoskodjanak róluk.

Ugyanakkor a kölcsönösség visszajára is fordulhat, s nagyon kérdéses, hogy ebben a formájában van-e erkölcsi jogokat megalapozó funkciója. Gondolok itt elsősorban a „kéz kezet mos” elvére, amelynél a mást előnyben részesítő vagy egyszerűen csak valamilyen szolgáltatást nyújtó (legyen ez jogos vagy jogtalan) úgy érzi, hogy erkölcsi joga van a jövőben valamiféle hasonló jellegű viszontszolgáltatásra. Megjelenik ez a mozzanat a bűnözői „betyárbecsületben” is a kölcsönös szolidaritás háttéréként.

Hogy mennyire fontos szerepe van a kölcsönösségnek az erkölcsi jogok számos válfajának megalapozásában, azt az erkölcsi ítélethez való erkölcsi jog is demonstrálhatja. Mint ismeretes, az erkölcsi ítéletalkotás az erkölcs egyik integráns alkotórésze, amely a normákat és a cselekedeteket sokszorosán összekapcsolja. (A cselekedetek értékelése a normákhoz való viszony alapján történik, a normák megváltoztatásában nagy szerepe van az erkölcsi ítéleteknek stb.) Az erkölcsi ítéletalkotáshoz való erkölcsi jog egy bizonyos értelemben korlátlan. Az emberek – különböző korokban, de különösen a modern időkben – természetesnek tartották és tartják, hogy erkölcsi ítéletet mondjanak mások erkölcsi magatartásáról.

(beleértve önmagukat is), de a különböző intézményekről, jogszabályokról stb. is. Ez, a gondolatszabadság részeként, annyiban korlátlan, hogy senki sem akadályozhatja meg a másikat, hogy ilyen erkölcsi ítéletet – legalábbis önmagában – megalkosson. Más a helyzet azonban akkor, ha a kérdést úgy tesszük föl, hogy van-e az embernek általános joga arra, hogy ezt az erkölcsi ítéletet különböző formákban nyilvánosságra hozza, akár úgy, hogy az illetőnek elmondja vagy mások előtt hangoztatja, vagy tömegkommunikációs eszközök révén publikálja. Erre a kérdésre bizonyos fokig a modern jogrendszerek is választ adnak, amennyiben korlátot szabnak az ilyen jellegű véleménynyilvánításnak. A személyiségvédelem egyik formája, hogy jogilag nincs megengedve olyan erkölcsi ítélet alkotása, amely valakinek a becsületét sérti, amely valakit rágalmaz stb. Ebből következik az is, hogy egy sajátos értékkollízió áll fenn az erkölcsi ítéletalkotás joga ill. a személyiség és az emberi méltóság védelme között.

Etikailag azonban a magánszféra védelme e tekintetben konkrétanban jelentkezik, ezért a kérdést úgy is föltehetjük, hogy van-e egy embernek erkölcsi joga egy másik ember életébe beavatkozni? Ennek riverze, hogy mikortól tehető föl jogosan a másik fél részéről a kérdés: „mi köze hozzá?” Az angol nyelvnek erre van egy igen találó kifejezése, a „meddling”, aminek a jelentése: zavaró, megalapozatlan beavatkozás vagy zaklatás, amely a privát szférát sérti. Voltaképpen éppúgy, mint – egy ugyancsak találó kifejezéssel – az ún. „tresspassing”, ami a házba, lakásba vagy a földre, a kertbe való behatolást jelenti; s ilyen értelemben azt is mondhatjuk, hogy a „meddling” egyfajta szellemi „tresspassing”. Nyilvánvaló, hogy a kérdésre nem lehet általános feleletet adni, mert az egyes erkölcsök koronként és kultúránként máshol és máshol húzzák meg a határokat a tekintetben, hogy meddig jogos egy ilyen magatartás, és mikortól kezdve válik erkölcsileg megalapozatlanná vagy jogtalanná.

Ami itt igazán érdekes, az az, hogy az ebbe a szférába tartozó erkölcsi jogok jogosultságát nem (vagy legalábbis nem kizárólag, sőt sokszor nem is elsődlegesen) az erkölcsi ítélet tartalma határozza meg, hanem – legalább részben vagy sokszor döntően – az, hogy az erkölcsi ítélet megfogalmazója milyen viszonyban áll azzal, akiről ítéletet alkotott. Az erkölcsi jogot a magyar nyelvben sokszor egy másik kifejezéssel helyettesítik, s ezt sokkal gyakrabban is használják, mert az erkölcsi jogot, s ez így hangzik: „*erkölcsi alap*”. Ezt a kifejezést használva az előbbi gondolatot úgy is megfogalmazhatjuk, hogy azt: van-e valakinek erkölcsi alapja bizonyos, másra vonatkozó erkölcsi értékítélet megfogalmazására, jelentős mértékben az határozza meg, milyen kapcsolatban áll az illetővel. Mondhatni, a „quod licet Iovi, non licet bovi” elve érvényesül itt, azzal a lényeges eltéréssel, hogy nem a föltűnő rangbéli különbség, hanem a konkrét személyi kapcsolat. Megváltoztatva a megváltoztatandókat, a mondást – némileg leegyszerűsítve – úgy alkalmazhatnánk, hogy „amit szabad egy bennfentesnek, azt nem szabad egy idegennek”.

Némiképp elméletileg általánosítva, egy olyan „törvényszerűséget” állapíthatunk meg, amely szerint ez a típusú relatív erkölcsi jogosultság annál szélesebb,

sokrétűbb, bővebb, minél szorosabb kapcsolat áll fenn két ember vagy az emberek egy csoportja között, a háttérben pedig – ahogyan arra már korábban is rámutattunk – a kölcsönösség elve húzódik meg. Az erkölcsi jogosultság ebben a szférában tehát azáltal áll elő, hogy egy meghatározott relációban az egyik fél fölhatalmazza a másikat olyan erkölcsi jogosultságokkal és olyan igények támasztására, amelyek esetleg csak az adott személyt, más esetekben viszont egy nálánál nagyobb kört illetik meg, de semmiképpen sem mindenkit (ezek nem korlátozódnak csak erkölcsi értékítéletekre, hanem magatartásokra és cselekvésekre is vonatkoznak).

Ha mármost föltesszük azt a kérdést, hogy etikailag egyet lehet-e érteni egy ilyen sajátos megkülönböztetéssel, amely tulajdonképpen kirekesztő és jogkorlátozó (amennyiben ti. néha elég markáns különbséget tesz aközött, hogy kiket és milyen erkölcsi jogokkal ruház föl, szemben másokkal), akkor erre lényegében kétféle, nem föltétlenül teljesen konzisztens választ lehet adni. Az első válasz az, hogy ez a bizonyos fokig ellentmondásos jelenség a magánszféra szabadságának szükségszerű következménye. A „privacy” ugyanis – többek között – éppen azt jelenti, hogy az egyén magánéletében erkölcsileg jogos különbségeket tehet az emberek között, aszerint hogy kit tekint közelebbi és távolabbi barátjának, kiket hív meg, kiket jogosít föl rá, hogy telefonon fölhívják, kikkel osztja meg a titkait: amiben benne foglaltatik a jogokkal való fölruházás és azok megvonásának lehetősége is. Nyilvánvalónak látszik az is, hogy ez a típusú választás és egyben szelektálás nem érdemek szerint és igazságosan történik, hanem abban sok minden közrejátszik, az érdekektől az érzelmeken át az egyéni ízlésen keresztül a racionális megfontolásig. Ennek mélysége és szélessége, volumene egyénileg rendkívül eltérő, már csak azért is, mert másoknak erkölcsi jogosultsággal való fölruházása, a dolgok logikája szerint, egyben kötelezettségvállalást is jelent, legalábbis a túrés szintjéig. Az illetén erkölcsi jogokkal való fölruházás rendszerint nem egyszeri aktusra, hanem egy folyamatra vonatkozik, s nemegyszer szokásszerűvé is válik.

Míg az első válasz lényegében igenli a különbségtételen alapuló feltételes erkölcsi jogosultságot és felhatalmazást, viszont a második válasz bizonyos fokig megkérdőjelezi azt. A második válasz kiindulópontja az a gondolat, hogy az embernek etikailag egyik legértékesebb szférája az, amely az önkéntes felelősségvállalásra épül.<sup>35</sup> Ez azt jelenti, hogy minden erkölcs kiró egy bizonyos köteletség-halmazt az emberre és felelőssé teszi, amennyiben ezeket a kötelezettségeket nem teljesíti illetve a tilalmakkal ellentétes magatartást tanúsít, de emellett van egy olyan felelősségcsoport is, amely azt tartalmazza, hogy miért vállal az ember önként felelősséget, noha ez nincs a számára előírva. Ez a szféra rendszerint a más emberekért való felelősséget foglalja magában, s elsődlegesen azt tartalmazza, hogy az ember véleményt mond, ítéletet alkot, cselekszik olyan kérdésekben,

---

<sup>35</sup> A gondolat Ancsel Évától származik.



amelyek az általános erkölcsi fölfogás szerint nem tartoznak rá, nem lenne kötelessége, hogy ezt megtegye. Ez azt jelenti, hogy az erkölcsi felelősséget vállaló nem hozzátartozója annak, akinek a gondját magára vállalja, s ilyen értelemben nem azok közé tartozik, akit föltételes erkölcsi jogosultsággal ruháztak föl arra, hogy ítéljen és cselekedjen.

A korábbi példával élve: van-e valakinek erkölcsi joga arra, hogy beavatkozzék más életébe, akár csak egyszeri aktussal is, ha úgy látja, hogy az illető önsorsrontó, önpusztító életmódot folytat, az öngyilkosság felé halad, tönkreteszi önmaga és mások életét, vagy egyszerűen csak rossz úton jár? A humanista etikák – legyenek azok akár erkölcssteológiai, akár laikus alapúak – lényegében egyértelműen igennel válaszolnak, vagyis úgy vélik, hogy az embernek erkölcsi joga van ahhoz, hogy ilyen esetekben „beavatkozzék”, még akkor is, ha az érintett személy nem hatalmazta föl erkölcsileg az illetőt.

Látnunk kell azonban, hogy itt egy furcsa helyzet áll elő, azáltal hogy az egyén nem közömbös más problémáival vagy bajaival szemben, nem vonul félre azon az alapon, hogy nem kéri a közbenjárását. A sajátosság az, hogy ebben az esetben elválík az említett etikák értékítélete azokétól, akiknek (az erkölcsi jogoknál jelentkező komplementaritás jegyében) toleránsnak kellene lennie a beavatkozással szemben. Míg az etikák erkölcsileg helyeslik és ezzel igazolják az ilyen jellegű erkölcsi jogot, az érintettek ellenkezőleg: megkérdőjelezik azt, s nemcsak nem toleránsak a beavatkozással szemben, hanem a magánszféra sérelmének tekintik. A probléma megoldását elősegítheti, ha föltesszük a kérdést, hogy az ilyen jellegű erkölcsi jog föltételes vagy föltétlen? Aligha kétséges, hogy az erkölcsi jog nem föltételes, abban az értelemben, hogy nem arra az esetre épül, ahol is a két fél megállapodik, hogy egymás közti viszonyukban kölcsönösen erkölcsi jogokkal ruházzák föl egymást – a „beavatkozásra” a másik fél nem hatalmazta föl a segíteni akarót. A máson való segítség erkölcsi joga tehát általános jellegű, meghatározott etikák tanaiból következik, mi több, tulajdonképpen egy olyan erkölcsi jog, amely egy erkölcsi kötelezettség velejárója, azon az alapon, hogy amit valaki köteles megtenni, azt meg is teheti. A humanista etikák ugyanis alapvető normának tartják (a felebaráti szeretetnek vagy másnak az alapján) a bajbajutottnak ítélt ember támogatását. Fölvetődhet itt természetesen az a kérdés is, hogy ennek az erkölcsi jognak az érvényesítése nem jelent-e egyet a történelemben oly sok problémát okozó „szabad-e az embereket akaratok ellenére boldogítani?” kérdés igenlő megválaszolásával. Úgy gondolom, hogy e kérdésre azon az alapon mindenképpen lehet *nem* mel válaszolni, hogy minőségileg különbözik, ha egy politikai rendszer átfogó és tartós erőszakkal olyan életformákra kényszeríti az embereket, általa vélt boldogságuk érdekében, amelyet elutasítanak, attól, ha valaki hatalom és intézményes erőszak nélkül egyszerűen próbál másnak hasznára lenni, amit aztán az illető – ebben az esetben – önként elfogad vagy visszautasít.

Ami tehát az erkölcsi jognál igazán konfliktusokat okoz, az nem a „nem lehet az embert akarata ellenére boldogítani” elv érvényesítése, hanem az erkölcsi

jognak a jogon belüli jogosultságtól eltérő gyöngesége, nevezetesen az, hogy míg a jogon belüli jogosultság – legalábbis elvileg – jogilag érvényesíthető, addig az erkölcsi jogosultság realizálásának alapvető föltétele, hogy az erkölcsi jog által legalábbis tűrésre kötelezett másik partner toleráns magatartást tanúsítson. Ha ezt egy, az erkölcsi jog alapjául szolgáló etikától eltérő individualisztikus erkölcs jegyében elutasítja, akkor az adott erkölcsi jog, realizálhatóság hiányában, bizony fiktívvá válik. Más kérdés, hogy azok, akiknek erkölcsé erkölcsi kötelezettségként előírja és helyesnek tartja a segítő jellegű beavatkozást, ezt meg fogják tenni, még akkor is, ha tisztában vannak azzal, hogy az esetek egy részében visszautasítják őket.

Már az eddigiekből is kiderült, hogy az erkölcsi jogok „Achilles-sarka” megalapozásuk és igazolásuk, különösen abban az esetben, ha nem – közel – általánosan elfogadott erkölcsi jogokról van szó. Láttuk azt is, hogy az ún. föltételes erkölcsi jogoknál az erkölcsi jogosultságot egy bizonyos konszenzus biztosítja (úgy is fogalmazhatnánk, hogy iratlan szerződés), és ezért rendszerint az abban részt vevő személyek föltételezett erkölcsi hitele húzódik meg mögötte. Ezen azt értem, hogy aki valaki mást a saját irányában fölhatalmaz erkölcsi jogokkal, az vélelmezi, hogy az illető nem fog ezekkel az erkölcsi jogokkal egyoldalúan visszaélni. Az ún. „erkölcsi hitel” problémája különösen akkor vetődik föl, ha az erkölcsi joggal rendelkező olyasmit igényel mástól vagy olyasmiben marasztal el mást, amelynek az ellenkezőjét cselekszi illetve amelyeket maga is művel. Ebből önként adódik a konklúzió: a hitelesség hiánya jogvesztő, az alkoholistának nincs erkölcsi alapja bírálni az iszákosságot, avagy a hűtlennek hűséget igényelni.

A dolog azonban ebben az esetben sem ilyen egyszerű. Az értékelésnél ugyanis azt is figyelembe kell vennünk, hogy milyen jellegű az igazságtartalma annak az ítéletnek, amelyet a nem kellő erkölcsi hitellel rendelkező ember állít. Ha ugyanis elfogadjuk azt az előbb tárgyalt általános alapelvet, hogy az embereknek van erkölcsi joga arra, hogy a – némileg leegyszerűsített fogalmazással – bajba jutott vagy rossz úton járó embernek segítsenek, akkor elvileg ez az erkölcsi jog azt is megilleti, aki maga is hasonló úton jár. A világirodalom számos esetet ismer, amikor bűnösök térítenek el a bűntől másokat. Tehát a morálisan hiteltelen ember sem veszti el az erkölcsi jogát arra, hogy morálisan helyes elveket hirdethessen és igaz állításokat fogalmazzon meg, legfőljebb rendkívüli mértékben kockáztatja, hogy értékeléseit illetve állításait elfogadják. Meg kell különböztetnünk ettől azt az esetet, amikor a követelés erkölcsisége csakis a kölcsönös megegyezésen alapszik: a szexuálisan hűtlen embernek azért nincs erkölcsi joga a másiktól hűséget követelni, mivel a harmadik emberrel folytatott szexuális kapcsolat nem „önmagában” hűtlenség, hanem csak az eredeti kapcsolat vonatkozásában lesz azzá. Ebből következően az erkölcsi jogosság problémáját az erkölcsi hitel veszélyeztetése vagy elvesztése esetén differenciáltan kell értékelnünk, összefüggésben az igény erkölcsi helyességével illetve az igény által realizált állítás igazságtartalmával.

Összegzésként ahhoz a következtetéshez juthatunk, hogy az erkölcsi jogoknak valóban jelentős szerepe van az erkölcsön belül, s az erkölcsi jogok problematikája számos továbbgondolandó erkölcsi problémát vet föl. Különösen akkor, ha figyelembe vesszük, hogy a most vázolt fejtegetések korántsem merítik ki az erkölcsi jogok problematikájának egészét – céljuk inkább az volt, hogy rávilágítsanak az erkölcsi jogok sokrétű etikai szerepére.

## SUMMARY

### *Moral rights*

In the first part of his paper the author deals with the short history of the theories focused on moral right. He describes the ideas of I. Kant and J. St. Mill. Later he evaluates the moral rights theories of some legal philosophers of the USA, analyzing the arguments of A. Gewirth and of others who try to justify the necessity and the importance of moral rights.

In the second part the author, agreeing with Gewirth's ideas, determines the role of moral rights in the morals. Moral rights are deeply connected with human freedom, but enjoying freedom can lead to morally positive and negative consequences. The author examines the necessity of moral rights concerning privacy including sexual life.



## DOKUMENTUM

### ERNST NOLTE IRÁSAIBÓL

#### FILOZÓFIAI TÖRTÉNETÍRÁS MA?\*

Filozófia és történetírás viszonyával kapcsolatban a legkülönbözőbb felfogások vannak érvényben.

A *Poétikában* Aristoteles abban látja a különbséget történész és költő között, hogy az előbbi a változóról beszél, a költő viszont a változó lényegi lehetőségeiről. Ezért a költészet valamivel filozófikusabb és jelentőségteljesebb, mint a történetírás, hiszen a költészet az általánosról, viszont a történetírás az egyediről mond többet.<sup>1</sup> Antigoné és Kreon dialógusa Sophoklesnál – egészíthetjük ki teljes bizonyossággal Aristotelest – tehát több filozófiai és ezzel általános igazságot tartalmaz az államról, mint a történészek összes elbeszélése az egyes államokon belüli folyamatokról.

Ha Malebranche szerint egyetlenegy metafizikai alapgondolat több igazságot rejt magában, mint az összes történelemkönyv, akkor nyilván a metafizikai tényállások időtlen jellege az, ami elsőbbségüket biztosítja. Nincs ez másképp Lessingnél sem, aki a szükségszerű észigazságokat szembeállítja a véletlen történeti igazságokkal.

Egy modern történész, éppen fordított értékeléssel, „a történelem ősellenségének” nevezte a filozófiát, mivel a minden történelmi fejlődés princípiumaira irányuló kérdésével még egy olyan tekintélyes kutatót is letaszított a történeti megismerés helyes pályájáról, mint amilyen Lamprecht.<sup>2</sup>

Nyilvánvalóan egész másképp határozza meg a történész főladatának lehetőségeit Condorcet, amikor az emberi nem filozófiai képét állítja szemünk elé. Az emberi nem „minden láncától megszabadulva, a véletlen uralmától és a haladás ellenségeitől megmenekülve, biztosan és derekasán lépked előre az igazság, az erény és a boldogság útján”.<sup>3</sup> Az emberiség emez útja az igazsághoz,

---

\* „Philosophische Geschichtsschreibung heute?” – Elhangzott előadásként a bonni egyetem „A” filozófiai szemináriumában, 1984. június 8-án. A nyomtatott változat részleges átfogalmazás és bővítés eredménye. – *Historische Zeitschrift* 242 (1986), 265–289. o.

<sup>1</sup> Aristoteles: *Poétika* 1451 b, 4-7.

<sup>2</sup> Walter Götz: *Historiker in meiner Zeit*, Köln–Graz 1957, 299. o.

<sup>3</sup> Antoine Condorcet: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*

az erényhez és a boldogsághoz nyilvánvalóan lemásolható, s a történésznek egy ilyen lemásolásban kell látnia legfőbb feladatát, melynek megvalósulása egy lépés a teoretikusan megalapozott és univerzális praxis királyi útján.

Hegel számára ez az út, közismert módon, „a világszellem értelmes, szükségszerű menete”, mely különböző népszellemeket használ föl ahhoz, hogy az individuumokat végül arra a szintre juttassa, ahol tudatára ébrednek szabadságuknak: „A világtörténelem a szabadság tudatában való előrehaladás” – hiszen a keletiek még csak azt tudták, hogy egy valaki szabad; a görögök úgy tudták, hogy néhányan szabadok, ám a germán világ arra a tudatra jutott, hogy mindenki szabad, azaz az ember mint ember szabad.<sup>4</sup> Ezt a fölszabadulási folyamatot kell utólag megalkotnia a történetírásnak, méghozzá semmi esetre sem csak a szellem- és eszmetörténet alakjában, mivel Hegel hangsúlyozza, hogy a középkori aszkézis korától eltérően, a szabad szellem zászlájának a reformáció általi kibontása után az ipar és a kézműipar is erkölcsivé, azaz a folyamat részterületévé vált. Ezért egy gazdaságtörténetet ugyanígy mint az emberiség szabadságtörténetének részét kell megírni. De Hegel attól a fölfogástól is távol tartotta magát, miszerint a gazdasági élet végső soron erkölcsi motívumokon nyugszik, hiszen szerinte a „polgári társadalom” az állam nélkülözhetetlen és tartós momentuma, s éppen ezért a gazdálkodó szubjektumok egoizmusa határozza meg. Mégis, az államon túl exisztál egy terület, mely nem teljesen hozzáférhető a szabadság kibontakozásának történetírója számára, nevezetesen az abszolút szellem, az isteni öntudat terénuma, mely a filozófus felségterülete.

Éppen ezek ellen a filozófusok ellen irányulna Marx sokat idézett kijelentése: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk.” Ezt a mondatot azonban teljesen félreértjük, ha egy dinamikus és realista változtatás akaratának pusztá kifejeződéseként interpretáljuk. Inkább azt célozza, hogy a világot a filozófia értelmében kell megváltoztatni – hogy a filozófiának világivá kell válnia, s a világnak filozófikussá. Ez pedig nem jelent mást, mint hogy a hegeli korlátozások megszüntetve-megőrződnek (aufgehoben werden): a polgári társadalom erkölcselenségét, annak elidegenedésével és munkamegosztásával együtt, le kell győzni az egyetemes egyének által, akik többé nem teszik egymást kölcsönösen eszközzé, s akik számára nem létezik az egyéni és általános érdek bármilyen szétválasztása. Mivel a jövő társadalmá ateista lesz, így nem lesz semmiféle terület, mely a filozófusnak tartatna fenn. Ezzel a történetírás a filozófia helyére lép, mert már a világ előtt teljesen filozófikussá vált, s így a „filozófiai történetírás” terminusa pleonazmussá lesz.

---

(francia és német, hg. v. Wilhelm Alff), Frankfurt am Main, 1963, 399.o. – Magyarul: „Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története” (Gondolat 1986).

<sup>4</sup> Georg Wilhelm Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (hg. v. F. Brunstäd), Leipzig é. n., 43, 53, 154, 526. o. – Magyarul: „Előadások a világtörténet filozófiájáról”, Akadémiai 1966.

Szembeszökő, hogy ez a marxi koncepció annak a haladásgondolatnak egy bizonyos megfogalmazása, mely minden alakjában közelítve teszi egymáshoz a filozófiát és a történetírást. Így „a filozófiai történetírás” terminusa ma már egyáltalán nem értelmetlen, mint ahogy az volt Aristotelés és Malebranche számára. Ha ezzel a fogalomképzés legitimitása biztosított is, különös megjelenési formáját nem szabad további megfontolások kiindulópontjává tenni. Először néhány megkülönböztetést kell bevezetnünk, melyekből kiderülhet, hogy mi nem „filozófiai történetírás”.

A filozófiai történetírás nem lehet ugyanaz, mint a történelemfilozófia, akkor sem, ha ez előbbi csak a történelemfilozófia mint a világtörténelmi szubjektum providenciális ill. szükségyszerű, különböző fokozatokon áthaladó menetének tanaként vált lehetségessé. Amennyiben az identitás téziséét visszautasítjuk, annyiban „a történelem eredetét és célját” (Jaspers) tárgyalni nyilvánvalóan túlmegy bármely történetírás kompetenciáján – még egy olyan egyszerű sémát sem önállóan fejlesztett ki a történetírás, mint amilyen a comte-i haladás a teológiáiból a metafizikáin át a pozitív stádiumba.

De a történelemmagyarázatokkal és a történelmi gondolkodással sem szabad a filozófiai történetírást összecserélni. A történelemfilozófia mindig a történelem egészére tekint, a történelmi gondolkodás viszont elsődlegesen a jelen értelmezésére szorítkozik, s egy különösen erős érintettségéből fakad. Jellemző Tocqueville esete, aki az „egyenlőség fokozatos kibontakozása”-nak „providenciális tényére” tekintettel „egyfajta vallásos rettegést” érzett, de éppen ezért kényszerítve látta magát „az univerzális nivellálódás folyamatának” igenlésére, s ugyanakkor azt a reményt táplálta, hogy lehetséges „a demokrácia birtokbavétele, hogy irányíthassuk”.<sup>5</sup> Még közvetlenebbül érvényes ez Joseph de Maistre-nek a francia forradalomról mint a „tisztá tisztátalanság”-ról adott magyarázatára, vagy Franciaország önkritikájára az 1871-es vereség után, Ernest Renan „La réforme intellectuelle et morale en France” c. írásában. Megint más síkon, a történelmi gondolkodáshoz számíthatjuk Oswald Spengler és Arnold Toynbee kultúrmorfológiáit is. Áttekinthetetlen azután a legkülönbözőbb esszék tömege, melyek konkrét kortársi érdekekből kiindulva próbálják megmagyarázni a történelmet, a maga egészében vagy részleteiben.

A „történelemelmélet”, mint a modern történettudomány ága, némely kérdésfeltevésében összetéveszthetetlen közelséget mutat a történelemfilozófiával, pl. ha a történelem törvényszerű vagy nem-törvényszerű jellegéről van szó, ha a véletlen szerepét tárgyalják, vagy a történelemben létező teleológiáról és ennek prognosztizálhatóságáról folytatnak vitákat. A történelemfilozófiától viszonylag függetlenek az olyan történelmi tárgyak karakterével kapcsolatos kutatások mint állam, nép és osztályok, ill. mint amelyek a történelmi folyamatok faktorainak

---

<sup>5</sup> Alexis de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique*, Oeuvres Complètes, édition définitive, 1. köt., Paris 1961, 3 skk. o. – Magyarul: „Az amerikai demokrácia”, Európa 1993.

váltakozó viszonyával, az előzetes történészi megértés jelentőségével, vagy olyan interpretációs modellek mindenkorai használhatóságával és szükségszerűségével kapcsolatosak, mint pl. szociálimperializmus, bonapartizmus vagy fasizmus. Mégsem fogja senki sem az elméleti értekezések eme fajtáját történetírásnak tartani.

A filozófia története éppígy esszenciálisan különbözik a szokásos történetírástól, akkor és éppen akkor is, ha maguk a történetírók jelentős filozófusok, s így első pillantásra adottnak tűnik az azonosság. A legjobb példa erre Hegel filozófiatörténete, de a diltheyi értelemben vett szellemtörténetet is ide lehet sorolni. Mindazonáltal itt mindig a történés belső oldaláról vagy legszubtilisabb dimenzióiról van szó. Ebben az összefüggésben megemlíthetnénk a kései Heidegger „léttörténet”-ét is, nevezetesen mint olyan őstörténetet, mely minden általános történelmet – amelyeket csak ő tesz egyáltalán lehetségessé – megelőz.

Tehát a történetírás mindig és mindenkor (különböző, de jellemző pontokban) valami más, mint a négy vele rokon nem. A történelemfilozófiával ellentétben partikuláris témákkal bír, mint pl. a XVIII. századi Anglia vagy a parlamentarizmus fejlődése Franciaországban, mivel egyébként világtörténelemírás lenne, s ez ma már csak vázlatként vagy perspektivikus áttekintés formájában lehet érvényes. A filozófiatörténettel ellentétben tárgya politikai ill. politikai-ideológiai vagy „ideológiai”. Másként, mint a történelemmagyarázatot és történelemelméletet, részletes, összefüggő elbeszélés ill. szerkezeti analízis jellemzi. De amennyiben filozófikus, nem pedig csupán a politológiai konfliktuselmülethez és a szociológiai elemzéshez való interdiszciplináris közelség által érzékeli tulajdonképpeni modifikációját, annyiban részletei állandóan releváns részletek, mert egy olyan általánosság horizontjára jutnak, melyet mint olyat a történelemfilozófia tematizál. Droysen „Vorlesungen zur Geschichte der Freiheitskriege” c. munkája elsősorban nem a porosz történelem egy rövid fejezetével foglalkozik, Guizot „Histoire de la civilisation en France” c. műve nem egy civilizációról beszél több más között. Macaulay „Whig History”-jában szabadság és rend angol szintézisének keletkezése a világra a maga egészében paradigmikus. Ebben az értelemben a XIX. sz. történetírásának jelentős része filozófiai történetírás volt: szabadság és ezzel együtt civilizáció ill. kultúra a világtörténelemben adott haladásának történelemfilozófiai koncepcióján nyugodott. A jelent vagy a közeljövőt gondolták el beteljesedésként, azaz a szabadság, az ész és az erkölcsösség birodalmaként. Ebben szabadság, erkölcsösség és ész szükségszerű vonatkozásban állnak egymással; tehát sohasem egy pusztán individuális szabadságról van szó, ám szabadság, ész és erkölcsösség nem is úgy válnak azonossá, hogy a szabadság csupán mint az általánosra való szabadság, s mint ilyen a praxisban megszüntetve-megőrződik.

E filozófiai alapkoncepció mindazonáltal több megjelenési formát öltött magára.

Az első a „germán-protestáns világ”-nak a világtörténelem csúcspontjává történő emelése, például Hegel közvetlen követőinél, Lorenz Steinnál és Johann Gustav Droysennél. Amikor Stein 1842-ben a proletariátusban fedezi föl a „germán-keresztény” világ legfrissebb sajátosságát, akkor olyan jövőt posztulál, melyben e



világ princípiuma, a személyiség fejlődése, a személyes tulajdon valóságával kerül összhangba. Droysen számára a személyiség erkölcsi autonómiája a szabadság gyümölcse, amint az a reformáció után a protestáns országokban kibontakozott, méghozzá azzal a „római” és németellen (undeutsch) párttal folytatott harcban, melynek fő előharcosai, a jezsuiták, buzgón voltak „akaratnélküliek, önzetlenek, eszközök”.<sup>6</sup> S amennyire Gervinus minden elnyomottnak és szenvedőnek az emancipációjában hallotta meg az „évszázad hívószavát”, éppannyira magától értőddő volt neki, hogy a germán népek a „szabadság keleti győzelmi hadjáratának” kiindulópontját jelentik, s föderatív rendszerük révén megteremtették az univerzális birodalom latin és szláv eszméjének pozitív ellenképét. Az univerzális birodalom eszméjének még Franciaország „mozgalmi emberei” is mindegyre áldozatul esnének, diktatúrára és egy „új pápaság” megteremtésére való hajlamaikkal.<sup>7</sup> Még Treitschkénél és Sybelnél is olyan erős az „evangélikus-evangéliumi” (evangelisch) szabadságban való hit s a pápaság és a despotizmus iránti gyűlölet, hogy történetírásukat éppoly bizonyosan nem lehet kielégítően jellemezni a „kisnémet” vagy „nacionalista” terminusokkal, mint amennyire a század második felében nemcsak Hegelt, de a filozófiát általában is „döglött kutyának” tartották. A haladás filozófiájának „germán” változata azonban nem korlátozódott Németországra vagy éppen Poroszországra; kezdetei fölismerhetők Montesquieu-nél, s uralja az amerikai történetírást is Bancroftnál, Fiske-nél és Motley-nál, amiben a XIX. század világpolitikájának angolszász hegemoniáját láthatjuk tükröződni.

A második megjelenési formában Franciaország „az európai civilizáció centruma, tűzhelye”<sup>8</sup>, az a Franciaország, mely Guizot, Thierry és Mignet szerint az elnyomott gallo-romanikus fajnak a frank-germán hódítók fölötti fokozatos győzelmén keresztül konstruálódott. De itt nem egyszerűen a Franciaország szellemi önfenntartásához szükséges ellentervetéről van szó, hanem ez a koncepció szorosan kötődik az előzőhöz, mivel számos érintkezési pontot mutat az angol radikálisoknak a „normann ígáról” és az ószász demokrácia fokozatos visszanyeréséről alkotott elképzelésével. E koncepció a fölvilágosodásban a reformáció egyfajta pótlékát látja: Franciaország elsajátította a „libre examen” princípiumát s lehetővé tette szabadság és stabilitás dinamikus egységét.

A harmadik és legkésebbi megjelenési forma a közvetlenül küszöbönálló „proletárforradalom” eszméje, melyet azonban – mint a modern ipar által

<sup>6</sup> Johann Gustav Droysen: *Geschichte der preußischen Politik*, 2. kiad., Leipzig 1869, II. köt., 2, 361. o.

<sup>7</sup> Georg Gottfried Gervinus: *Einleitung in die Geschichte des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1921, 111, 191, 192 skk. o.

<sup>8</sup> François-Guillaume Guizot: *Cours d'histoire moderne. Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, Paris 1828, 4.o.

elnyomott és emberiségüktől megfosztott munkások szabadságteremtő fölkelését — Marx és Engels hangsúlyozottan a „fejlett országokra” korlátoznak. Marx és Engels néhány kijelentésében az osztály nélküli jövő mint az amerikai „népi önkormányzat” vagy az ógermán szabadság visszaállításának kiszélesedéseként és radikalizálódásaként jelenik meg.<sup>9</sup> A „filozófiai történetírásba” való átmenet mindenestre jellegzetes nehézségekbe ütközött, s aligha hangzik meggyőzően, amikor Friedrich Engels „A német parasztháború”-ban *túlságosan is* haladóknak és csak ezért nem-időszzerűeknek kell nyilvánítsa a parasztnak régmúlt állapotok megtartására ill. visszanyerésére irányuló világos követeléseit. Ezzel szemben Marx nem a történetírásnak szentelte életművét, hanem gazdasági formációk ideáltipikus elemzésének. Ahol történetíróvá vált, mint a „Louis Bonaparte brumaire tizenharmadikájá”-ban, ott közel került a reálszociológiai analízishez, melyet A *tőke* harmadik kötete még posztulál, de már nem alapoz meg teoretikusan. A „germán” és ennyiben hegeli elképzeléstől további jó darabbal távolodott el a színesek és minden elnyomott kisebbség küszöbönálló emancipációjának egyszerű megjósálása, ahogyan ez a szegények és megalázottak istenállamának megalapítására vonatkozó micheleti elképzelésben kifejezésre jutott.

Ám alapvetően minden megjelenési formában és változatban a filozófiai történetírásnak ugyanarról a neméről van szó: a haladás historiográfiájáról — a condorceti — hegeli történelemfilozófia nyomán.

Ám a haladást kezdettől fogva negatívan is fölfogták: fölbomlásként, szétmállásként, elidegenedésként, absztrakttá válásként és életellenességgént; így pl. de Maistre-nál, Novalisnál és Nietzschénél; Janus-arca volt Tocqueville-nél, Burckhardtnál és Renannál. Marx „dialektikus módszere” mindenekelőtt föltehetőleg arra irányuló kísérlet, hogy a haladásnak ezt az ellentétes fogalmát mint hanyatlást, a haladásfilozófiába integrálja.

A haladás védelmezőihez bizonyosan semmi sem állt közelebb, mint „reakció”-ról beszélni és „a múlt sötét erőt” tevékenynek látni. De Hegel egy ilyen egyenesvonalúságot föltehetően a „fölvilágosítgatás”-hoz (Aufklärung) számított volna, s mindenestre nem lehet kizárni, hogy a „reakciók” nagyjövődjű érzékkel bírtak aziránt, mennyivel átfogóbb, mélyrehatóbb és ezzel pusztítóbb volt a haladás annál, amit az optimisták vagy a „haladásfiliszterek” észleltek. A történetírásban egy „hanyatlástörténet” kellett legyen a következmény, s ezt elsősorban katolikusok írták meg, „1866 legyőzőttjei”, mint Johannes Janssen, Julius Ficker és Onno Klopp. Kezdetlegesen megtalálni ezt Burckhardtnál és Renannál is, ahogyan a marxistáknál is, akik azonban a kapitalista dekadenciából vagy rothadásból való átcsapást küszöbönállónak tekintik. Mindenestre a modernitás széteséstörténete a katolikusoknál többnyire csak az a komor horizont, melyen annál fényesebben világít a középkor dicsfénye vagy a nagynémet gondolat; marxista példaként Lukács Györgytől Az *ész trónfosztását* lehetne

---

<sup>9</sup> MEW 15. köt., 327.o.; 21. köt., 458.o. — Magyarul: MEM 15. k., 307. o.; 21. k., 383. o.

megnevezni. Nietzsche radikális ellenkoncepciója az élet nagysága és egészsége elleni évezredek merényletről bizonyosan nem talált még csak megközelítőleg adekvát kifejezésre sem a historiográfiában.

Mindkét alapfelgondolás perpetuálódott a huszadik századba, annak ellenére, hogy a szakkutatás egyre nagyobb túlsúlyra jutott, s a „haladászellemtűség” gyakran és mindenekelőtt a módszerek és kérdésfeltevések – valódi vagy állítólagos – újdonságát jelölte, mint pl. az Egyesült Államok „progressive historians”-jeinél. A tartalmi megértés a háborús felelősség diszkussziójában nyert legélesebb kifejezést, mely szövetséges oldalon közismerten a „nyugati civilizáció” zászlaja alatt zajlott, a porosz feudalizmus és a német visszamaradottság elleni harc jegyében. Ezalatt olyan német gondolkodók, mint Max Scheler, a kultúra mélyrétegét vették védelmükbe egy pusztán külsőleges civilizáció ellaposító fölületességével szemben. Általában vulgarizálódást figyelhetünk meg, a partikularizálódás mellett. Hit és hitetlenség éppúgy elveszti kezdeti, megigéző karakterét, főként mert egy új típusú front alakult ki a haladásgondolaton belül, melyet két államférfi nevével szimbolizáltak, nevezetesen Leninével és a Wilsonéval. Hogy minden előmenetel legjelentősebbike egy visszamaradt országban, pártidiktatúra keretei között menjen végbe – ennek meg kellett bérútania és össze kellett zavarnia a haladás liberális barátait.

Alapvetően új szituáció csak akkor tudott kialakulni, amikor a „haladás” már nem pusztán kritika és vád, hanem egy olyan gyakorlati, megszervezett támadás tárgyává lett, mely éppen a haladásgondolat egyik legerősebb hagyományának bázisán következett be: a germánoknak meg kell védeniük magukat az alacsonyabb értékű fajok támadása élén álló zsidókkal szemben; az erősek mint a kultúra és a fejlődés hordozói abban a veszélyben vannak, hogy a most első ízben megszervezett gyöngék túlsúlya legyőzi őket; a nemzetállamok szuverenitását egyre inkább gyöngítik nemzetközi tendenciák.

Éppen ez adja meg a nemzetiszocializmus és kezdetlegesebb formában már az olasz fasizmus jelentőségét is. Olyan címszavakkal, mint rasszizmus, antiintellektualizmus, szociáldarwinizmus, nacionalizmus, valamint a belső konzisztencia hiányára való helyes utalással inkább elfedjük, semmint kiemeljük ezt a jelentőséget. E jelentőség a rombolásként fölfogott „haladás” elleni gyakorlati fordulat. Az a Mussolini, aki egy évtizeddel azelőtt még az Olasz Szocialista Párt vezető tagja volt, 1925-ben mondta: „A demokráciát azokban a szociális és filozófiai princípiumaiban is, és mindenekelőtt ott kell legyőzni, melyek a nagyon is kihasznált francia forradalomból vezetődnek le.”<sup>10</sup> Rendkívüli kiélezettség és emocionalizáltság jellemzi Adolf Hitler körülbelül egyidejű kijelentését: „Ha marxista hitvallásával a zsidó győz a világ népei fölött, akkor az emberiség halotti koszorúja lesz koronája, akkor ember nélkül fog keringeni e bolygó az éterben,

---

<sup>10</sup> Benito Mussolini: *Opera Omnia*, Firenze 1951 skk., XXI. köt., 366. o.

miként évmilliókkal ezelőtt.”<sup>11</sup> Még világosabb Joseph Goebbels egy 1943-as naplóbejegyzése: „A hazugság fegyverét szintén a zsidó vezette be elsőként a politikába. Az ősember, amint a Vezér gondolja, nem ismerte a hazugságot. Minél intellektuálisabban fejlődik az ember, természetesen annál inkább birtokába jut annak a képességnek, hogy elkendőzze belső gondolatait, és mást juttasson kifejezésre, mint amit érez. A zsidó, mint abszolút intellektuális lény, a legkorábban tanulta meg ezt a művészetet. Ezért őt nemcsak az emberek közötti hazugság hordozójának, hanem föltalálójának is tekinthetjük.”<sup>12</sup> Pár sorral följebb található a következő mondat: „Az intellektuális ember nem rendelkezik védekező eszközzel a zsidó veszéllyel szemben, mivel ösztönében lényegileg megtört.”

Nem lehet tehát kétséges, hogy Hitler és Goebbels számára „a zsidó” nem más volt, mint amit a haladásfilozófia történelmi vagy emancipációs folyamatnak hívott. Éppígy figyelemre méltó, hogy a tagadás az „ősemberre” való ugyanazon orientálódás alapján történt, amelyet Hegel kigúnyolt, de ami jellemző volt a haladásfilozófián belüli rousseau-i tendenciára, beleértve Marxot és Engelst is.

Ezért filozófiai történetírás alighanem csak akkor lehetséges új módon a XX. században, ha a legújabb és legváratlanabb jelenséget teszi központi tárgyává. Ám nem lehet szó *filozófiai* történetírásról, ha a nemzetiszocializmust a hasonló jelenségektől – melyekkel maga is kinyilvánította rokonságát – izoláltan, a haladásellenes gondolkodástól szeparáltan, a marxizmus és a bolsevizmus elleni harc általa olyannyira hangsúlyozott vonatkozásából kiragadva (vagy ha Hitlert wilhelmiánus németként ill. egy bűnbanda egyszerű főnökeként fogjuk föl). A haladásfilozófia nézőpontjából rendkívül kézenfekvő a nemzetiszocializmust és alkalmasint a fasizmust a maga egészében mint „fölkelést a modern világ ellen”, „támadást a civilizáció ellen”, „menekülést a szabadság elől”, „racionalizálás elleni törekvést”, „merényletet a fölvilágosodás ellen” definiálni. De nem lenne az különös módon maga is reakciós, ha visszavonulnánk a XVIII. századi fölvilágosodáshoz, és csak kritizálnánk az utolsó 150 évet? Szabad-e átsiklanunk afölött, hogy olyan fogalmak mint „haladás”, „ész”, „civilizáció” és maga a „tudomány” már jóval a nemzetiszocializmus följövele előtt elveszítették régi aranyfényüket, a tiszta meggyőzés nagyszerű vonását? Hogy régóta konstataáltak és elemezték a pozitívizmus, a szcientizmus, a marxizmus és egyáltalában a haladáshit különféle nehéz válságait? Filozófiai történetírás így csak akkor áll rendelkezésünkre, ha egy antropológiai alpmeghatározás kialakítása révén átfogóbb perspektívát nyertünk, melyben mind a konkrét haladás (Fortschritt), mind a konkrét visszalépés (Rückschritt) megkapják lehetőségük alapját. Úgy hiszem, hogy ez a fundamentális meghatározás a transzcendencia fogalma. Magyarázatul néhány szót kívánok

---

<sup>11</sup> Adolf Hitler: *Mein Kampf* (73), München 1933, 69 sk. o.

<sup>12</sup> Goebbels *Tagebücher aus den Jahren 1942/ 43*, hg. v. Louis P. Lochner, Zürich 1948, 343 skk. o.

szólni, mivel legkésőbb mostanra világossá vált, hogy a saját történetírásomról beszélek, s azon a véleményen vagyok, hogy ezt filozófiaiként lehetne jellemezni.

A „transzcendencia” fogalmának használata egy historiográfiai munkában nem kevés csodálkozást és kritikát váltott ki; nevezték konfúziónak, de trivialitásnak is. Ahelyett, hogy vitatkoznék ezekkel a tézisekkel, először is azokról a viszonylag egyszerű hatásokról kívánok beszélni, melyek az e fogalomról alkotott fölfogásmat elsősorban megszabták.

A legelső között Heidegger 1933 előtti rövidebb írásai voltak rám hatással – inkább mint a *Lét és idő* –, különösen a „Vom Wesen des Grundes”. Ott olvasható: „Az ontológiai differencia ezen okát nevezzük előzetesen az ittlét (Dasein) *transzcendenciájának* ... A transzcendencia az a túllépés (Überstieg), amely olyasvalamit, mint az egzisztencia egyáltalában, tehát egy „maga”-mozgást („Sich”-Bewegen) a térben, lehetségessé tesz.” „Azt a helyet, *ahová* az ittlét mint olyan transzcendálódik, *világnak* nevezzük, s a transzcendenciát most világban-létként határozzuk meg.” „Így az ember – egzisztáló transzcendenciaként átlendülve a lehetőségekbe – a messzeség lényé (Wesen). Csak az eredeti messzeségeken keresztül, melyek által minden létezőhöz szövődő transzcendenciájában képződik, kezd növekedni benne a dolgokhoz való igazi közelség.”<sup>13</sup> Heidegger nem hagy kétséget afelől, hogy bár ez a fogalom teljesen különbözik a jaspersi „transzcendencia”-tól, ugyanakkor nem valami újdonság, inkább a kanti transzcendentális szempont átfogalmazása és kibővítése. Viszont teljesen újszerű volt a „transzcendencia” és a „szorongás” fogalmainak heideggeri összekapcsolása. Amaz ontologikus szorongásé, amely egyeredetű számára az ittlétnek „a semmibe való” „belevettség”-ével.<sup>14</sup>

A második hatás ugyanabba az irányba mutatott, holott teljesen más természetűnek tűnik. Marx és Engels *A német ideológiájának* egy részletéről van szó, amely nagyon korán föltűnt nekem, amelynek azonban a marxizmus-irodalomban alig szenteltek figyelmet. Így hangzik: „A tudat eleinte természetesen pusztán a közvetlenül érzékelhető környezet fölötti tudat, és a – saját tudatára jutó individuumon kívüli – más személyekkel és dolgokkal való bornírt összefüggés tudata. Ugyanakkor annak a természetnek a tudata, mellyel eleinte úgy kerül szembe az ember, mint egy teljesen idegen, mindenható és megfoghatatlan hatalommal, melyhez az emberek tisztán állatian viszonyulnak, melytől függésben vannak, mint a barom – így a természet tisztán állati tudata (természeti vallás).”<sup>15</sup> Kézenfekvő, hogy meg kell különböztetnünk itt a polémikus intenciót, mely az ifjúhegelianusok tudatfogalma ellen irányul, illetőleg a részlet tulajdonképpeni jelentőségét. Hiszen amit Marx és Engels *tisztán állatinak* nevez, az csak az

---

<sup>13</sup> Martin Heidegger: „Vom Wesen des Grundes” in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Halle 1929, 81, 82, 110. o.

<sup>14</sup> *Was ist Metaphysik?*, 5. kiad., Frankfurt am Main 1949, 32. o.

<sup>15</sup> MEW 3. köt., 31. o. – Magyarul: MEM 3. k., 31. o.

embernél lelhető föl: nevezetesen egy „világtudat” exisztenciája, mely különbözik a környezet tudatától, méghozzá oly módon, hogy a tudat mindkét fajtája váltakozva áthatja. Ekképpen az általánosról való tudás már az egyszerű érzéki tapasztalatban jelen van, amint azt Hegel klasszikus módon megmutatta *A szellem fenomenológiája* első fejezeteiben, de „a világot”, „az egészt”, „a természetet” ezután és mindig is tárgyak példáján képzeljük el, akár az istenek összességét. Csak a tudat megkettőződése világ- és környezettudatra teszi először lehetővé az emberi munkát, a produktív erők kibontakozását és a környező világ kitágulását. Tehát pusztán a „transzcendencia” másfajta használatáról van szó, s itt Marx és Heidegger úgyszólván kéz a kézben járnak. De a marxista kontextusból közvetlenül adódik a „gyakorlati” és az „elméleti” transzcendencia közötti megkülönböztetés. Nevezetesen a különbség azon „egészre való irányultság”, mely a mitológia, majd később a filozófia alakjában már a legkorábbi időkben is napvilágra került, illetve a között, a filozófiában Marxig alig észlelt folyamat között, mellyel az ember gyakorlati társadalmi ittlétében is egyre inkább átlépi az évezredekig mózdíthatatlannak tűnő korlátokat. A távolság korlátait, a mindenkori viszonyok korlátait, a természettől adott korlátokat, a szárazföldet és az óceánokat, végül a Földnek a maga egészében vett korlátait.

Tehát sem a transzcendencia fogalma, sem a gyakorlati és elméleti transzcendencia megkülönböztetése nem új és nem meglepő. Önmagában semmi különös nem lehet abban, ha a transzcendenciát úgy definiáljuk, mint ami „visszafordított, találkozni-engedő kinyúlás az egész felé”.<sup>16</sup> Épp ellenkezőleg, helyénvalóbb itt trivialitásról vagy nagyfokú egyszerűségről beszélni. Az egyedül újszerű e fogalmak használatában, hogy a közelmúlt és a jelen történelmi jelenségeire alkalmazzuk őket – különösen a nemzetiszocializmusra. S itt tényleg zagyván hangozhat, ha a fasizmust úgy határozzuk meg, mint ami „ellenállás és küzdelem mind a gyakorlati, mind az elméleti transzcenciával szemben”.<sup>17</sup> Csakhogy előzőleg rámutattunk, hogy Nietzsche az „ipart” és a „kultúrát” egymással esszenciálisan szembenállónak képzelte el, s e szembenállásnak ill. ezzel az „élet absztrakciójának” legfőbb okát a parmenidés-i filozófia „gondolkodási absztrakciójának” óriási mivoltában látta. Ezért ha azt mondanánk, hogy a fasizmus ellenállás az industrializálással (Hitler szavaival egy „éppúgy korlátlan, mint ahogy káros industrializálással”<sup>18</sup>) szemben, és harc a tudomány filozófikuma, nevezetesen az „objektivitás” iránti igény ellen, akkor egy ilyen meghatározás azonnal nagyfokú megértésre és föltehetőleg nem csekély helyeslésre találna. De „industrializáció” és „filozófia” csak szavak, s a szavakból kifolyólag nem mutatkozik összefüggés közöttük. A látszólag zagyva definíció előállítja ezt az összefüggést, s egyben alapjaiban határozza meg azokat a „dolgokat”, melyekről szó esik: ha ez úgy

---

<sup>16</sup> *Der Faschismus in seiner Epoche*, München 1963, 518. o.

<sup>17</sup> Uo., 544. o.

<sup>18</sup> Hitler, i. m., 255. o.

fogalmazódna meg, hogy pusztán az újkori gondolkodás koncepcióit önti szokatlan formába, nem mondanék ellent.

Senki sem állíthatja, hogy ez utólagos beismerés. A transzcendencia fogalmát nem filozófiai díszként vezetjük be a végén, nem pusztán ráillesztjük egy másfajta történeti elbeszélésre, hanem elébevágások és utalások járják át az egész szöveget. Mi más, ha nem elébevágás, amikor Taine „az absztrakciót” az élet ősellenségeként láttatja, amikor Barrès az intellektuelek mint „az abszolútum logikusai” ellen akar harcolni, amikor Maurras szavakba foglalja a nemzetiség szerint többé nem megkülönböztethető emberiség, egy reálisan lehetséges „zsidó jövőálom” miatti félelmét, miután bolygónk már ma is „napról napra egyre hidegebb, csúnyább és barbárabb lesz”.<sup>19</sup> Nem kell-e mindenkitől, ha csak ezt az egyetlen idézetet olvasta is Maurras-tól, minden filozófiai reflexión inneni közvetlen megértést elvárnunk? Azt mondjuk, Maurras műve „a transzcendenciával szembeni irodalmi és politikai ellenállást, s egyben — amíg csak francia történelem lesz — az *ancien régime* autark-szuverén, harcos, arisztokratikus államának föltétlen védelmét”<sup>20</sup> jelenti.

S éppen itt válik felismerhetővé minden kérdések legnehezebbike és legszorogatóbbika. A „transzcendenciával szembeni ellenállás” fordulata első és második pillantásra is kétségkívül negatív jelentéssel bír; sok olvasó hajlamos lehet arra, hogy e fordulatot egyszerűen a „haladással szembeni ellenállás” vagy a „modernitással szembeni ellenállás” közkeletűbb kifejezéseire helyettesítse be. Tényleg semmi ok annak föltételezésére, hogy a szerző reményteljesnek ítélné meg az „Action Française” harcát az *ancien régime* paradigmájáért. Az idézett részletekre tekintettel azonban mégis fölbukkanhat a kérdés, vajon a Taine-ek, a Barrès-ek, a Maurras-ok, és a transzcendenciával szembeni ellenállásuk iránt nem támad-e megdöbbenően nagymértékű megértés? Vajon ezen a kerülő úton végső soron nem adunk-e bizonyos módon igazat — ellenfeleikkel szemben — még a nemzetiszocializmusnak és Hitlernek is, méghozzá oly módon, hogy, teljességgel a hanyatlás-koncepció jegyében, minden ellenállás szimpátiára talál, még ha azt hiábavalónak ismerjük is föl, s morális aspektusból bűnösneként ítéljük is el?

A pusztá fölháborodás rövidlélegzetű reakció lenne erre a kérdésre. A „haladás”-on gyakorolt kritika és a romboló hatásaitól való félelem manapság olyan elterjedt és erős, hogy az emez aggodalom korábbi formái iránti megértéstől, s ennyiben szó szerint a „szim-pátia”-tól, még azok sem tudnak szabadulni, akiknél a konkrét kihatások elítélése már előzetesen magától értődő. Csak aki rendíthetetlenül hisz a haladásban és útját pontosan ismerni véli, annak szabad tiszta lelkiismerettel mint „reakciót” vagy mint „civilizációellenest” karakterizálnia a nemzetiszocializmust.

Ám az ilyen bizakodás laposként és gondolatnélkülüként hat, ha Max Horkheimer néhány mondatát állítjuk vele szembe, melyeket 1965-ben a „Brief an den

---

<sup>19</sup> *Der Faschismus in seiner Epoche*, i. k., 144. o.

<sup>20</sup> Uo., 189. o.

Fischer-Verlag"-ban fogalmazott meg: „A Harmadik Birodalom [...] nem történelmi képtelenség volt, inkább ama totalitáriusnak szignálja, mely egyre időszerűbbnek tűnik a vasfüggönyön innen is... A társadalom elemzésére épülő, akkori hitem a haladó aktivitásban most átcsap egy új szerencsétlenségtől, a mindent átfogó irányítástól való félelembe.”<sup>21</sup> Amikor Horkheimer és Adorno még 1933 előtt a haladás fonákságait, valamivel később pedig „a fölvilágosodás dialektikáját” és az aufklérista racionalitás önmegsemmisítésre hajló tendenciáit tematizálták, akkor eleinte eleven volt bennük az a marxista hit, hogy a szerencsétlenség a fölvilágosodás „pusztán polgári természetével”, ennek korlátolt értelmével áll lényegi összefüggésben. Legalábbis Horkheimer teljesen föladta ezt a hitét késői korszakában. Ha pillantását kevésbé a Harmadik Birodalom totalitárius realitására, inkább Adolf Hitler konkrét félelmeire irányította volna, akkor a színvonal minden különbsége és a végkövetkeztetések mérhetetlen ellentéte ellenére is nehezen tagadhatta volna azok „jelenkoriságát”.

A „transzcendenciával szembeni ellenállás” sokkal találóbb megjelölése a jelenben széleskörűen elterjedt érzéseknek és véleményeknek, mint pl. „óvás a hibás fejlődéstől” vagy „fölhívás strukturális reformokra”. Konrad Lorenz legújabb könyvéből, a *Der Abbau des Menschlichen*-ből idézek: „Az emberiség jövőbeli kilátásai jelenleg rendkívül borúsak. Igen nagy valószínűséggel a gyors, de egyáltalán nem fájdalommentes halált választja, atomfegyverekkel. Ha ez nem következne be, akkor is lassú halál fenyegeti annak a környezetnek mérgeződései és egyéb pusztításai révén, amelyben és amelyből él. Még ha időben is sikerülne megállítani vak és hihetetlenül ostoba cselekedeteit – azoknak a tulajdonságoknak és teljesítményeknek fokozatos leépülése fenyegeti, melyek embervoltát magát teszik ki.” Lorenz „a világot alattvalóvá tenni szerető, és ebben majdnem mindent elpusztító, számító értelem imperialista főnnéhéjazásáról”<sup>22</sup> történő lemondásban látja a mentő kiutat.

Azonban még „a transzcendenciával szembeni gyakorlati és erőszakos ellenállás”<sup>23</sup> sem tűnt el a világból. S nemcsak azokban a fiatalokban él elevenen, akik az atomenergia mellett legszívesebben még a szénerőműveket is betiltanák, kommunákban vagy régiókban akarván folytatni egyszerű, természetes életet. Egy a politikai aktivizmustól olyannyira idegenkedő és szellemes ember, mint Erwin Chargaff, nem elégszik meg „a környezet toxikus kemikáliák sokaságával történő túlterhelése” elleni polémiával, hanem megvádol egy „túlfűtött és értelmetlenné vált kutatási tevékenységet” is. A nemzetiszocialista holokausztot egyedül a „brutális elhülyítetttség” vonatkozásában látja kitüntetettnek a hasonló drezdai és hiroshimai eljárásokkal szemben. „A világ fiataljainak óriási fölkelését” posztulálja

---

<sup>21</sup> Max Horkheimer: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Studienausgabe, hg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1977, 380 skk. o.

<sup>22</sup> Konrad Lorenz: *Der Abbau des Menschlichen*, München–Zürich 1983, 11. o.

<sup>23</sup> Erwin Chargaff: *Kritik der Zukunft*, Stuttgart 1983, 47, 49, 117, 93, 30. o.



ahhoz, hogy a kölcsönös elrettentés egyensúlyának mérlegét használaton kívül helyezték. Mégis félreértene önmagát is, ha ez semmi más nem lenne, mint a „fegyverkezési örület” elleni attak, mivel saját szavai szerint, az államok hatalmi harcától teljesen függetlenül, „túlságosan is bonyolulttá vált ahhoz az ember élete, hogy azt emberiként élhesse meg”.<sup>24</sup>

Ezért semmi okot sem látok rá, hogy visszavonjam vagy tompítsam azt a mondatomat – mely 20 évvel ezelőtt nagy megütözést keltett –, hogy a nemzetiszocializmustól sem lehet megtagadni bizonyos „szimpátiát”, mely nem személyeknek vagy tetteknek szólna, „hanem annak a tanácstalanságnak, amely éppen a legszörnyűbb kísérlet alapjául szolgál, hogy véget vessünk neki”.<sup>25</sup> A „gaztett” tehát nem az utolsó intencióban mint olyanban végeztetett be, hanem részint egy olyan embercsoport hibáztatásában, melyet a liberális társadalom emancipációs folyamata annyira erősen érintett, hogy jelentős reprezentánsaiban halálosan veszélyeztetettnek nyilvánította magát, részint a biológista materializmusban, mely a fizikai kiirtással szemben még a kapituláció ama lehetőségét sem adta meg, mely a szociális megsemmisítési akciókban normális körülmények között adva van.

A transzcendencia ama fogalma ellen, ahogy azt a *Faschismus in seiner Epoche* c. műben használjuk, persze egy teljesen másfajta és éppen ellentétes kifogást is lehet emelni. Végso soron nem egy morbid és nihilista érdeklődés szolgál az alapjául, persze egy filozófiai elképzelés formájában? Egy földi lény, mely tízezer éveken át gyöngébb és korlátoltabb volt teremtménytársainál, végül olyannyira túllép önmagán, hogy behatol az óceánok mélyébe és a világűr magasába. Sőt, saját természetét teszi mélyreható változások tárgyává, s egy napon elpusztítja magát vagy legalábbis önmaga elpusztítását a legsajátabb és legszélsőbb lehetőségeként ismeri föl – a benne lévő végtelen legnagyobb győzelmeként, természetes ittlétének véges alapjai fölött? Vajon nem a „transzcendenciával szembeni ellenállás” a leginkább elvetnivaló, hiszen megpróbálja elvenni az embertől ontológiai kitüntetettségét, ama tulajdonát, hogy mintegy széttörje és átadja magát a nem-létnek?

De itt az idő, hogy véget vessünk az ilyen absztrakt megfontolásoknak. Az, hogy egyáltalán szóba kerülhettek, nem mást bizonyít, mint hogy a történeti megértés az emberi egzisztencia mindkét szélső lehetőségére kiterjedhet. Ezek csak az első világháború tömeges gyakorlati tapasztalatai óta elképzelhetők és anticipálhatók – mint ahogy egyes gondolkodók bizonyosan már a XIX. században is fölvázoltak néhány fontosabb vonást.

A személyes döntés azonban éppen nem e két lehetőség irányába mutat. Ha a „gyakorlati transzcendenciát” mint fogalmat egyenrangúként állítjuk az „elméleti

---

<sup>24</sup> „A nemzetiszocializmus [...] gyakorlatibb és erőszakosabb ellenállás volt a transzcendenciával szemben.” – *Der Faschismus in seiner Epoche*, i. k., 507. o.

<sup>25</sup> Uo., 545. o.

transzcendencia" mellé, akkor ez nyilvánvalóan azt jelenti, hogy „az ipart”, lényegi előfeltételeivel és kísérőjelenségeivel együtt – és ide számítható a liberális rendszer társadalmá, a munkamegosztás és a professzionalizálódás –, nem lehet egyszerűen kutúrkritikailag elvetni. A differencia mégis fundamentálisnak tekintetik, ezért a „megbékélt ittlét” koncepciójához vezető út nem járható, amennyiben vele az individuális és a generikus ittlét közötti különbség meghaladása elérendő és a jövő felőli nyugtalanság éppúgy mint a múlthoz való kötődés legyőzendő volna. Mivel transzcendencián végül is nem az ember tökéletesíthetőségét vagy „biztosított kultúrhaladást” értünk, hanem a véges ember „trónszékét és keresztfáját”<sup>26</sup>, így bizonyos módon mindkét gondolkodási tendencia jogosultságot és jogosulatlanságot nyer, méghozzá külön föltevésekként a jelen és a jövő döntő kérdései számára: Hogyan lehet a gyakorlati transzcendenciát mint az ipari forradalom utáni modern történelem alaptényét egyidejűleg igenelni és „kézbe ragadni”? Hogyan maradhat fenn az individualitás és a korlátok iránti szeretet úgy, hogy politikai, azaz hatalmi-politikai, agresszív kifejezési formáját elveszítse? Hogyan őrizheti meg magát a tudás tudásként és válhat mégis „az ember barátjává”?

Úgy tűnik föl számomra, hogy e kérdések „megoldására” nincsen konkrét cselekvési utasításokat tartalmazó recept. Mindenekelőtt a kérdések helyes föltevése és előfeltételeik fölismerhetővé tétele az, aminek meg kell történnie, mielőtt, föltehetőleg óriási fáradság árán, olyan kérdéseket válaszolhatunk föl, amelyek nem érik be trivialitásokkal vagy a XIX. század szimpla javaslataihoz történő visszaeséssel. Pl. a nagy háború elkerülésének követelésével, egy világállam vagy számtalan önellátó, csak személyes kapcsolatok által meghatározott közösség megalapításával. Bár a filozófiai történetírás számára a fasizmus kora központi jelentőségű lenne, de nem szabadna annak ábrázolásában és elemzésében kimerülnie. Ha a fasizmust általában az „antimarxizmus” egyik megjelenési formájaként határozzák meg, akkor magának a marxizmusnak kell témává válnia, méghozzá egy nagyon is meghatározott kérdésföltevés mellett. Vajon a marxizmus lényegében nem a gyakorlati transzcendencia jelenségeivel való összecsapásból keletkezett-e? Válasza nem mintegy a gyakorlati transzcendencia fönntartás nélküli afirmációjában áll-e, ellentétben a fasizmussal? Ha nem ez az eset áll fenn, akkor nem tartalmaz-e talán olyan kezdeményeket, melyek a fasizmus felé mutatnak? Ha a gyakorlati transzcendencia mint „a világgazdaság, a technika, a tudomány és az emancipáció egysége”<sup>27</sup> elsőként az ipari forradalomban tört át, akkor a marxizmus és az ipari forradalom kapcsolatára kell rákérdeznünk. Ennek a kérdésnek nem technikai, hanem filozófiai jellege van. Ilyen jellege volt már Marx és Engels számára is. A közelebbi vizsgálat gyorsan megmutatja, hogy szerintük az ipari forradalom volt az, amely – elsőként és csak a XVIII.

---

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> Uo., 516. o.

század közepétől — kiemelkedő szerephez juttatta az „állótőkét”, s az „élő munkát” gondnokság és egy elnyomórító munkamegosztás alá vetette, az emberek közötti személyes kapcsolatokat tárgyiakkal pótolta, s mind ennek egészében az ember elembertelenedése lett a következménye. Az is bebizonyítható, hogy Marx és Engels szorosan kötődnek fölfogásukban azokhoz a tapasztalatokhoz és gondolati válaszkísérletekhez, melyeket a megelőző két generáció az e jelenségekkel való első találkozásakor átélt ill. kifejlesztett. Ennyiben Marx és Engels, egész emocionalitásukban, azoknak helyeselnek, akik a folyamat áldozatainak szócsővévé váltak, s azt, ami ma a kialakuló világpiaci gazdaság fundamentális forradalmaként könnyen fölismerhető, vagy pusztán megvádolták, és csípősen jellemezték, mint a toryk, vagy megpróbálták hatástalanná tenni, mint a korai szocialisták — autark, agrikulturális-indusztriális kommunák alapításával. Itt az emberek a pusztán tárgyi kényszerektől, institutionálisan kötött rétegződéstől, munkamegosztástól, professzionalizálódástól s végső soron minden „repressziótól” megszabadulnának. Toryzmus és korai szocializmus tehát kifejezetten negatív viszonyban álltak a gyakorlati transzcendenciával. A korai szocialistáknál gyakran összekötődött ezzel az elméleti transzcendencia explicit vagy implicit tagadása is; a kommunák harmonikus ittlétében újszerű gondolati tervezetek éppúgy fölöslegesek és zavaróak lennének, mint a hit egy jövőbeli megváltásban. Marx és Engels eredetileg éppúgy töltekeztek a szabad versennyel és a nemzetgazdaságtannal szemben felháborodott erkölcsiség pátoszából, mint tory és korai szocialista elődeik bármelyike. Kérdésfeltevéseikben és gondolkodásmódjukban később egyre inkább közeledtek a nemzetgazdaságtanhoz, pusztán azért, hogy annál határozottabban és mintegy belülről győzzék le. Így a marxizmus, egyébként ebben is némely előd nyomában, paradox szintézist hoz létre egyrésről Charles Hall, Piercy Ravenstone és Charles Fourier, másrésről Adam Smith, David Ricardo és Henri de Saint-Simon között. Ezt, Hegelre történő hivatkozással, „dialektikusnak” nevezi, melynek veleje abban a hitben áll, hogy az ember számára pusztító, a termelés számára kedvező haladás konzekvenciája végső soron és „magasabb szinten” a legősibbnek a visszaállítása lesz: a viszonyok átláthatósága, a szubjektum vagy az élő munka uralma a produktum fölött, az apparátusok és a professzionalizálódás távolléte, a munkamegosztás hiánya. Tehát Marx és Engels viszonya a gyakorlati transzcendenciához, azaz a negativitás, pusztulás és bomlás által jellemzett haladáshoz, ambivalens. Elképzelésük a jövő egyetemes individuuumairól, akik számára többé nem létezik individuális és általános különválasztása, egyet jelent a történelem végének elképzelésével, s ezzel a gyakorlaton túllépő elméleti transzcendenciával. Marx és Engels a döntő átcsapást (Umschlag) már a legközelebbi jövőre teszik, mivel a teljesen kifejlett kapitalizmus valamint a polgári demokrácia a proletárforradalom nélkülözhetetlen és utolsó lépcsőfoka. De éppen ez a várakozás tette kikerülhetetlenné, hogy abban az újszerű és túlságosan is politikai szituációban, melyet az első világháború teremtett, a nyugati marxisták mintegy megbénuljanak. A következő világtörténelmi korszak nem a „proletárforradalom korszaka”, hanem a „fasizmus korszaka” lett. S közelebbi vizsgálgatásnál

megmutatkozik, hogy Marx és Engels munkásságában valójában számos olyan kezdeményt találhatunk – a nagy államok szerepének kiemelése, nagynémet nacionalizmus, vitalizmus, számos „főlszabadítási mozgalom” megvetése, a „faj” mint történeti faktor kiemelése, a „zsidó-keresztény” civilizáció kritikája –, melyek nagymértékben a fasizmus és annak éppen legradikálisabb alakja felé mutatnak.<sup>28</sup> Így egy filozófiai történetírásban a marxizmus és a fasizmus nem mint éles ellentétek ábrázoltatnak. De nem is mint elégséges ok és szükségszerű következmény. Hanem mint az a két, 1945-ig legfontosabb kísérlet – még ha karakterükben és nivójukban teljességgel különböztek is –, melyek a „modernitás”, azaz a gyakorlati transzcendencia révén meghatározott időszak félelemkeltő realitásaira a gondolkodásból született és a gyakorlatban realizálandó választ kívántak adni. Olyan választ, amely az ember alapvető lényegi vonásainak megőrzését lehetővé tenné, s a meglévő modernitást, a liberális rendszer modernitását, mint az ipari forradalom mátrixát radikálisan megtagadná és fundamentálisan megváltoztatná. Ekképpen egy filozófiai történetírás perspektívájából Marx és Maurras, Engels és Hitler – minden ellentétesség kiemelése mellett – mégis rokon figurák lesznek, mert az összekuszálódó világfolyamatot, mely az ő idejükben csak kirajzolódni kezdett, mintegy meg akarták ragadni – és nem pusztán gondolatilag, hanem az ideológiai gyakorlatban is.

Ha azonban a filozófiai történetírás a közvetlen jelen küszöbéhez akar érni, akkor nem kezdheti az 1945-ös események elbeszélésével és elemzésével. Mindig meg kell előlegeznie marxizmus és fasizmus megértését, ha arról óhajt számot adni, hogy a két világhatalom közül, melyek az új harmincéves háborúból egyedüli győztesként kerültek ki, legalább az egyik hangsúlyozottan igényt támaszt arra, miszerint ideologikus vagy világnézeti állam. Élesebb fénynél a másokra is hasonló érvényes. Megintcsak egyiküket sem értjük meg, ha nem határozzuk meg közelebbről „lehetőségük alapjához” való viszonyukat, nevezetesen ahhoz a társadalmi rendszerhez, melyet európai liberális rendszernek neveznek. Ezért a „baloldal” exisztenciája főtémává kell hogy váljon, s csak akkor beszélhetünk mértékadóan baloldarról, ha a „transzcendenciát” mindig beleértjük. Ha nem lenne baloldal, vagyis nem lenne gondolatilag artikulált és bizonyos körülmények között megszervezett tiltakozás a fönnálló társadalmi viszonyok ellen, akkor minden egyes konkrét társadalom valamilyenfajta kaszttársadalom lenne, s világnézeteikben csak magukat dicsőítenék. Másoldarról azonban állandóan az a veszély fenyegetné őket, hogy az elnyomottak és jogfosztottak hirtelen fölkeléseitől véres káoszba zuhannak. Az ipari forradalom óta a szekularizálódott baloldal szabad exisztenciával, produktív nyugtalanság és újszerű reakciók megteremtésével rendelkezik a liberális rendszer keretei között. Ám a szélsőbaloldal mindig is a múlt állapotai és egy onnan elképzelt jövő absztrakciója felé orientálódott. Mindenkori tendenciája szerint az emberiség

---

<sup>28</sup> *Marxismus und Industrielle Revolution*, Stuttgart 1983, 466–482. o.

jövőbeli egységét mint „világfalut” próbálta elképzelni. Így a helyesen fölfogott baloldal egyszerre következménye és faktora a transzcendenciának, szimptomája egy végességnek, mely nem engedi, hogy „végtelenként” fogjuk föl a transzcendenciát. Ideologikus államként megszilárdulva, alapvetően megváltozik szerepe. Egy másik és szűkebb értelemben válik ideológiává. A közvetlen jelen küszöbének ekkor az az időpont fog számítani, amikor mindkét nagy ideologikus állam olyannyira megváltozott, hogy szavahihetőségük eltűnt. Döntő eseménynek kell számítani az SZKP XX. kongresszusát és Csehszlovákia megszállását egyfelől, a vietnami háborút másfelől. Amikor a Szovjetunió és az USA a hidegháborút, melyet negyedszázadig vezettek egymás ellen, a 70-es évek elején látens stádiumba juttatták, akkor „az emberiség transzcendentális érdeke”<sup>29</sup> felé orientálódtak – s ez először bukkant föl. E módon mintegy szabadjárá engedték azt a megfontolást, amely szintén támaszkodhat a filozófiai történetírássra, de attól alapvetően különbözik. Abban az esetben, ha e megfontolás „minden rétegből és minden országból származó tanult és gondolkodó ember”<sup>30</sup> egész világra kiterjedő párbeszédének tárgyává válik, mégis vitát és összetűzéseket foglal majd magában, s egy olyan korszakot vezet be, mely az eddigi történelemtől lényegesen különbözni fog, s mégsem fogja „a történelem végét” jelenteni. Amennyiben pusztán egyedi törekvések és egyedi önfenntartások kakofóniájából áll majd össze, annyiban a világ legnagyobb államának osztatlan akarata jó eséllyel rendelkezik rá, hogy mint világhatalom egyesítse a Földet, s ezt a világhatalmat a megbékült emberiség szabadságának proklamálja. Az ember ekkor sem hagyja föl transzcendencia által meghatározott lénynek lenni, de egy ilyen „kézbe-vétel” („In-die-Hand-bekommen”) az életnek a „haladás” – azaz egy hatalom diadalának – „Om mani padme hum”-jában való megdermedésével ellentmondana minden hagyománynak, amely csak Európából e világfolyamatot mozgásba lendítette és mozgásban tartotta.

Bizonyos tekintetben megkonstruáltam a filozófiai történetírást, melyet az ipari forradalom óta tartó újkornak szentelhetnénk. De nem hallgathatom el, hogy hivatkoztam a *Trilogie zur Geschichte der modernen Ideologien*-re, mely lezárt életműként áll rendelkezésre. Úgy gondolom, hogy a terminus jogos, annak ellenére vagy éppen azért, mert az effajta ideológiatörténet nem pusztán eszmetörténet, hanem hangsúlyozottan a „gyakorlatra” tekint, még ha nem is a mindennapok gyakorlatára. Az eszmei alapvonalak némelyikének kiemelése természetesen nem juttatta jogához a szűkebb értelemben vett historiográfiát, s ez annyiban sajnálatos, minthogy korábban mindig szememre vettették: a filozófia mellett túl kevés hely jut a történelemnek. Véleményem szerint legalább a *Deutschland und der Kalte Krieg* tekintetében inkább az a kérdés, hogy vajon a filozófiai fogalmak rögzítettek-e, és mennyiben marad meg egy „transzcendentális

---

<sup>29</sup> *Deutschland und der Kalte Krieg*, 2. kiad., Stuttgart 1985, 558. o.

<sup>30</sup> *Marxismus und Industrielle Revolution*, i. k., 534. o.

kérdésföltevés". A filozófiai történetírás első és nélkülözhetetlen ismertetőjelének abban kell állnia, hogy olyan filozófiai fogalmak formálják és hatják át, melyek még nem váltak annyira elkoptatott és vitatott érmévé, mint pl. a „haladás” vagy a „szabadság”. Szerencsés előfeltétel lehet egy nagy filozófussal való élő kontaktus. Másrészt azonban azt kell mondani, hogy manapság, amikor már senki sem rendelkezik azzal az univerzális képzettséggel, amely a német idealizmus korszakában még széleskörűen elterjedt volt, csak akkor illeszthető össze a két „szakma”, ha valaki egyiket sem birtokolja meggyőzően. Vagyis más szavakkal, filozófiai történetírás lehetséges ugyan ma, de csak mint egy nem szakmai (fachlich), és ennyiben dilettáns, noha tudományos és nem esszéista vállalkozás. Lemondok arról a kérdésről, hogy eltérő kiindulási pontról hol másutt és milyen módon alkotnak filozófiai történetírást, mint pl. a frankfurti iskolában, a franciaországi „új filozófusok”, vagy az amerikai és angol neomarxisták között. Aligha kell mondanom, hogy mindenesetre jóval jelentősebb teljesítmény lenne, ha egy vagy akár több szerzőnek sikerülne a kérdésföltevést nem csupán az ipari forradalom óta zajló modernitásra korlátoznia, hanem a világtörténelmet a maga egészében témává tenni. A filozófiai történetírás csak jóval szerényebb célt tűzhet ki maga elé. De semmilyen történelemfilozófiát, történelemmagyarázatot vagy egyetemes történelmet nem lehet a jövőben komolyan venni, amely a marxizmust, a faszizmust és a hidegháborút nem teszi kellő módon témává, még hozzá belső összefüggéseikben. Ennyiben itt nem pusztán a filozófiai történetírás egyedi és talán izolált kísérletéről volt szó.\*

(Fordította: Czeglédi András)

## A FASIZMUS MINT TRANSZPOLITIKAI JELENSÉG\*\*

### A transzcendencia fogalma

Három síkon ment végbe a faszizmus meghatározása.

Elsőként politikan-belüli jelenséggént volt megragadható, „antimarxizmus”-ként jellemezhető, „mely az ellenséget egy radikálisan szembeszegezett, ám vele mégis rokonságban álló ideológia kialakításával, kis híján megegyező, ugyanakkor jellegzetesen átalakított módszerek fölhasználásával igyekszik megsemmisíteni, s

---

\* A szöveghivatkozásokat – beleértve azokat is, amelyek már megjelentek magyarul – részben a létező fordításokat fölhasználva, de saját fordításomban közlöm. – Ford.

\*\* „Der Faschismus als transpolitisches Phänomen”, in *Der Faschismus in seiner Epoche*, R. Piper & Co., München [1963], 513–545, 615–620. o.

mindezt állandóan a nemzeti öntételezés és autonómia áttörhetetlen keretei között". Ez a meghatározás előzetesen már a Bevezetésben megfogalmazható volt, majd a kutatás során egyre inkább a szemléletünké vált. Érvényes a fasizmus minden formájára.<sup>1</sup>

A második meghatározás, amely „a szuverén, harcias, önmagában antagonisztikus csoport élet-halál-küzdelmeként” definiálta a fasizmust, nem tekinti politikán belüli jelenségnek, hanem magának a politikának természetes okát látja benne napvilágra kerülni, öntudatra jutni. Csak a radikálfasizta alakban mutatkozott minden kétséget kizáróan ilyennek, s e levezetés összefüggésében kielégítő magyarázatot adhattunk róla.

A harmadik – legnehezebben megközelíthető és legalapvetőbb – síkon a fasizmus mint a „transzcendenciával szembeni ellenállás” nevezetett meg. Ez a meghatározás a fasizmus legrégebbi és legújabb megjelenési formáiból nyerhető: *transzpolitikai jelenséggé*ként karakterizálja. Nem szemléltethető történelmi részletek fölsorolásával, nem magyarázható egyszerű megfontolásokkal. Új gondolati kezdeményezésre van szükség, ha e meghatározás nem akar pusztán egy csak körülbelüli belátásra törekvő személy homályos célozgatásánál maradni. A kutatás történeti része a politikán-belüli és a politikai meghatározásokkal lezárul, ám ezzel még alig léptünk a kérdés harmadik síkjára, nem is szólva a teljes föltérképezésről. Ahhoz, hogy e jelenséget a maga egészében ragadjuk meg, egy utolsó lépésben, természetesen csak vázlatos formában, a fasizmus lényegére irányuló kérdést kifejezetten filozófiai fogalmakkal is exponálni kell. Ehhez még az a veszély is fölvállalandó, hogy a tárgy egy időre eltűnni látszik, s a fárasztó absztrakció elveszti a segítő kapcsolatot a szemlélet evidenciájával. Ám ez az absztrakció nem jelent afféle üres spekulációt: nem egyéb, mint a módszer, amely az épület láthatatlan fundamentumává válik. A fundamentumban azonban benne rejlik az egész sokszínűsége, az építmény teljes feszültsége. E fundamentum tehát nem egy jelentéktelen és egyoldalú alátét, mivel saját és tulajdon méretekkel s arányokkal bír. Éppen ez próbálja láthatóvá tenni az absztrakciót.

Hogy ez a harmadik kérdésfölvetés nem egyszerűen hozzátétel, melyet el is lehetne hagyni, már abból kiderül, hogy a három meghatározás egyike sem valamiféle különálló tagja egy halmazással nyert sorozatnak. Az első definíció bizonyos értelemben már tartalmazza a másodikat, s csak a másodikkal való összefüggésében nyer végleges magyarázatot egy olyan centrális fogalom, mint az ideológia. És a második meghatározás közvetlenül a harmadikhoz űzve látja önmagát, hiszen a politika maga nem valami politikai, s csak olyan háttérén keresztül válhat manifesztté, mely tőle eltérő természetű.

---

<sup>1</sup> Az *Action française*-ra csak annyiban, amennyiben az a köztársasággal szembeállva már a szocialista forradalom ellen küzdött, mely utóbbi állítólag szükségszerűen kihajt a demokratikus termőtalajból.

Ám a harmadik síkra nem csupán most és előkészítés nélkül léptünk rá. Már régóta mint magának a dolognak a mozzanata mutatkozott meg. Maurras gondolkodása éppen a centrumában bizonyult e harmadik síkra történő rálépésnek. Amit „monoteizmus”-nak és „természetellenes”-nek nevezett, semmiképpen sem egy politikai folyamatot jelöl. E fogalmakat a nyugati filozófia és vallás hagyományával hozta kapcsolatba. Nem hagyott kétséget afelől, hogy számára ezek nem csak Rousseau szabadságfogalmával, de a keresztény evangéliummal és Parmenidész létfogalmával is összefüggenek.<sup>2</sup> S nem kevésbé világos az is, hogy számára világgazdaság, technika, tudomány és emancipáció egysége pusztán egy másik, újabb formája az effajta „természetellenes”-nek. Hitler gondolkodása könnyen jelölhető a maurras-i séma újabb, elnagyoltabb kifejeződési formájaként. Maurras és Hitler a „végtelenre való szabadság”-ban ismerték föl tulajdonképpen ellenfelüket, mely – az individuumban rejtetten lakozván s a világfejlődésben valóságosan is – pusztulással fenyegeti a meghittet és szeretettet. Mindebből már most is körülbelül érthető, mit jelent a „transzcendencia”.

Végül, a kérdés legitimitása, sőt kikerülhetetlensége aligha kérdőjelezhető meg. Minden beható történeti kutatás a végén valami levezethetetlenre és eredetire bukkan, melyet gyakran „az ember”, néha „a történelem”, ritkán az „Isten” szóval illetnek. Abban az időben is, amikor az ember tanácstalanabban kérdez önmagára, mint bármikor azelőtt. Viszont Németországban Hegel halála óta szétváltak a filozófia és a történetírás útjai. Ez a szétválás gyógyíthatatlan sebeket hagy hátra, az ún. határkérdéseket gyakran olyan nyelvezeten tárgyalják, mely sem a probléma szigorú filozófiai föltevésére, sem a történeti kutatás alaposságára nem orientálódik. Annál inkább ellenőrizetlen – még ha gyakran szellemdús – módon lesz szó „az emberről” és „az emberképről”, „a nihilizmusról” és „a kulturális hanyatlásról”.

A „transzcendencia” fogalmát elsősorban azért választjuk itt, hogy az előbbi típusú próbálkozásokkal szemben a történeti és filozófiai tematika ezen összekötődésének tudományos intencióit kiemeljük. Mindenekelőtt azonban származás és jelentőség szerint ez tűnik a leginkább megfelelőnek ahhoz, hogy azt az egységes és mégis önmagában elkülönülő alapfolyamatot jelöljük meg vele, amely a „hit” vagy az „emancipáció” fogalmaival csak bizonyos aspektusaiban kerül napvilágra.

Mindenesetre nem szabad megelégedni arról, hogy e fogalom filozófiai megértése sem egyértelmű, s félreértésekhez vezethet. Miután a „transzcendencia” nemritkán az „Isten” vagy a „világ-ok” [Weltgrund] szinonimájaként használatos, így szembenáll az emberrel, még akkor is, ha átfogja őt, mint ahogy minden más dolgot is átfog, s ennyiben nem pusztán tárgy. Ettől a transzcendenciától különbözik az immanencia, mint az evilági és a nem-isteni szférája – egy olyan szféra, amelynek foglya az ember, amennyiben nem képes gondolkodva, imádkozva vagy hívón fölemelkedni a transzcendenciához.

---

<sup>2</sup> Vö., 187. o.



De éppen a transzcendencia ezen teológiai megértéséből könnyen nyerhető az a neutrális struktúrafogalom, mely a továbbiakban nekünk alapul szolgál. Hiszen ha a kérdésföltevések és problémamegoldások minden sokszínűsége mögött is van valami közös, amiben Parmenidéstől Hegelig minden gondolkodó megegyezik, akkor ez az osztható, időnek alávetett, térbeli dolgok és az „Egy” („lét”, „természet”, „Isten”) – melyből a véges létezők minden negatív tulajdonsága hiányzik, s ezért egyedülként tölti be a lét teljes, vagyis korlátlan értelmét – közötti különbségtétel. Tehát a *véges* és az *örök* élet közötti különbségtétel. Erre helyeződik a teljes hangsúly. De megfelel ennek egy analóg különbözőség az emberen belül is, aki legfőbb kincsével – a gondolkodással – az örök életig érhet, egyébként azonban, mint az egyik létező a létezők között, véges környezete által van leláncolva. Mert csak a gondolkodás képezi ki az egész fogalmát, a minden meglévőtől és egyestől való különbségében.<sup>3</sup>

Az vita tárgya, hogy ez az Egész vajon anyag vagy szellem, kozmosz vagy káosz, Isten vagy Ördög; nincs kizárva, hogy a gondolkodás az egészhez vezető útján szükségszerűen eltéved: mindezek metafizikai problémák, s egy metafizikai fogalompár képezi transzcendencia és immanencia szembehelyezését. Mégis, minden igazság számára érinthetetlen fundamentum maga a különbségtétel végbemenetele, s ezt a létstruktúrát joggal nevezik transzcendenciának.<sup>4</sup> Bármilyen eredményre jusson is a filozofálás: egzisztenciáján keresztül bizonyítja tézise igazságát, hogy az ember éppúgy hozzátartozik egy nem-adott Egészhez, mint ahogy saját meghitt környezetéhez is, és hogy ezért nem zárt egység, hanem bizonyos értelemben több, mint önmaga. Hiszen min mérhető és miképp bizonyulhat valamelyest is inexistensnek az az elszakadás, amely a filozófiában végbemegy? A transzcendenciát tematizáló gondolkodást transzcendentálisnak kell nevezni (s ugyanígy azt a jelenséget is, mely a transzcendencia által kitüntetetten meghatározott). Központi mondanivalóját a következőképp fogalmazhatjuk meg: *a transzcendencia: hátraforduló, szembetalálkozni engedő kinyúlás az egész felé.*<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> E gondolatmenet legkorábbi és klasszikus végigvitele Parmenidés költeménye a maga alapkijelentéseivel: „Mert (tagadás nélküli) létezés van (csak igazából)” és „Mert ugyanaz a gondolkodás és a létezés (ugyanannál a korlátlan lénynél)”. Szorosan kapcsolódnak ehhez az érzékiség megjelölései – „nemlátó szem” és „csengő fül” –, ill. a köznapi emberek jellemzése – „kétfejűek” és „különbséget tenni nem képes népség”. Teljesen elkerüli Parmenidés figyelmét igazság és vélemény, gondolkodás és érzékiség esetleges összefüggése, s ezzel a történelem is.

<sup>4</sup> A „transzcendens” annyit tesz, mint „túllépő”, tehát nyelvi jelentése alapján is elgondolhatatlan végesség nélkül. A „transzcendentális” középkori fogalma olyan létmeghatározásokat jelöl, melyek általánossága „túllépi” a generikus általánosságokat (ens, verum, unum, bonum). A transzcendencia teológiai fogalma ebből a logikai kiindulási pontból származik.

<sup>5</sup> A filozófiai gondolkodás mint e struktúra legteljesebb kifejeződése tehát egyben magát és a dolgok létjellegét is „tárgyává” teszi. Ám a transzcendencia már abban a legegyszerűbb

Emberi lényeknek [Wesen] nevezhetnénk, ha az adjektívum nem ébresztené annak csalóka látszatát, hogy tulajdonként tartozik az emberhez. Sokkal inkább helyénvaló lenne azonban az embert nevezni az ő tulajdonának és így transzcendentális lénynek [Wesen].

De mi köze van ennek a lehető legáltalánosabb meghatározásnak a politikai gondolkodáshoz, különösen a közelmúlt gyakorlati politikájához? Miképpen lehetséges „a transzcendenciával szembeni ellenállás”, ha az ember transzcendentális lény? Létezik vajon az ember valamifajta szembenállása – önmagával?

A kérdésre könnyű válaszolni, ha szemünk előtt tartjuk, mit jelent a filozofálás mint olyan, s hogy ebben milyen folyamat nyeri el fölcserélhetetlen alakját.

A filozofálás egy sajátos és roppant *elidegenedést* [Entfremdung] jelent a „világtól” – mint minden adott és ismerős dolog összességétől –, még ha nyilvánvalóan nem is oka, csak legradikálisabb manifesztációja e folyamatnak. Hiszen maga a mitológia is (manapság a világ érinthetetlen meghittségének üdveként romantizálva) föltehetőleg csak stádiuma ennek az elidegenedési folyamatnak, a korábbi mágikus és fétikus világkorszakok mellett. E folyamat azonban nem mindig és nem szükségszerűen számít felszabadulásnak és lényegi kitüntettségnek – bizonyos szemszögből tehernek, kinnak és átoknak is érezhető.

Csak a meglévőön filozofálva fölülelmelkedni képes lény tud valami „jobbira” előretekinteni, s ezzel a létezőn *kritikát* gyakorolni. Filozófia és kritika történetileg közös eredete közismert. Éppen ennyire igaz, hogy csak az a lény képes a meglévőt szeretni, amely mint olyan szembetalálkozni képes magával. Kritika és szeretet egymásba ütköznek, s mindketten a transzcendenciában gyökereznek. De nem egymás mellé rendelt mozzanatok, s ezért hatalmasabb a kritika, mint a szeretet. Küzdelmük mégsem ér véget, és maga a legősibb fájdalom.

E küzdelem a *forradalomnak* a konzerválással való küzdelmében leli meg legsajátabb alakját. Csak egy transzcendentális lény lehet forradalmi, de a megőrzés szintén csak az ő számára alapföltétele az ittlétnek. Bármely tetszőleges lázadozás nem forradalmiság még, s azt a legtágabb értelmezést is ki kell zárni, amelynek alapján a filozofálás mint olyan forradalomnak nevezhető. Egyszerre politikai és transzcendentális jelenségnek csak akkor hívható a forradalom, ha egy

---

észlelésben is ott van, amely az észlelttel mindig *mint* egy már előzetesen megértett horizonton lévővel és sohasem önmaga tudatán kívülivel kerül szembe. A „kinyúlás” terminus arra utal, hogy nem pusztán egy (teoretikus) előretekintésről van szó. Továbbá kifejeződésre kell juttatni a „hátrakötöttséget”, amelyet a transzcendencia szó jelentése magában hordoz.

Abszolút módon ezért csak valami hipotetikus emberi „tisztá természet” állítható szembe a transzcendenciával, relative azonban saját magának a mozzanatai és alakjai is.

E megjelölés a legkevésbé sem törekszik az eredetiségre. Legkönnyebben a kanti gondolkodás segítségével vezethető le és magyarázható.

nem csupán politikai, ám nem is kizárólag szellemi sors tapasztalatából támad, s a politikai konstelláció pusztá megváltoztatásán túlmutató célokkal rendelkezik. Az ebben az értelemben vett forradalom csak akkor koncipiálható, ha a gyakorlati-politikai életben érezhetővé lesz a transzcendencia. Ez abban a pillanatban van adva, amikor filozófia és vallás többé nem maguktól értődően az Egészhez való viszony kizárólagos lehetőségei. Ezen forradalomfogalom előfeltétele a *gyakorlati transzcendencia*.

A gyakorlati transzcendencia fogalma nem jogosult a transzcendencia és immanencia metafizikai szembeállításának horizontján. Mert bár terjessze is ki hatalmát az ember az egész Földre, s hatoljon be mélyen a világűrbe, legyen bár minden egyes individuum sorsa egyre inkább a társadalmi viszonyok totalitása, semmint a természeti adottságok által meghatározott: mindig megmarad az immanenciában, s csak annál reménytelenebbül belegabalyodik.

Mindazonáltal célszerű itt Kantra hivatkoznunk. Észkritikájának eredménye éppen az, hogy a gondolkodásnak sem sikerülhet az egészet megragadni és benne nyugalmat találni, hogy az Egész, a „világ”, inkább iránypontként fogható föl, melyen keresztül a tudományos kutatás mozgása koordinálódik és feszültségben tartatik. Kant számára éppenséggel nem a teoretikus ész „csalárdságaiban” realizálódik igaz módon a transzcendencia, hanem az erkölcsi cselekedetekben, amelyeken át egy, a legáltalánosabb észtvörvény szempontjának alárendelt önmeghatározás olyan gyakorlati képességet bizonyít, mely természetfölötti. Azonban gondoljunk arra, hogy Kant számára a „patologikusan afficiált” emberi lényben végbemenő erkölcsi cselekvés sem lehet soha egy biztos, megkérdőjelezhetetlen tulajdon, hanem csak az akarat egy iránya. Továbbá, itt nem pusztán individuális és privát erkölcsiségről van szó, hanem olyan követelések jönnek elő, amelyek forradalmian fordulnak egy meglévő, erkölcstelen valóság ellen.<sup>6</sup> Így evidens, hogy Kant szerint a teoretikus és gyakorlati transzcendencia homológ alapfolyamatok, amelyek nem az immanencia szférájának elhagyását, hanem áthatását és alakítását eredményezik. Mindenesetre e hatás orientációs pontja kívül esik bármifajta „immanencián”. Maurras tudta, hogy mit cselekedett, amikor „a” kötelességeket játszotta ki az egyetlenegy kanti kötelességgel szemben. Nem véletlen, hogy a polgári társadalom elsőként Kantnál jut filozófiai dignitáshoz. Ő azonban a polgári társadalomnak kifejezetten azt a „jogfogalmát” veszi alapul, amely *Az örök béke* fogalmának alapját képezi, s nem mondhatjuk, hogy gondolkodásában filozófia és „gazdaság” azon összekötése ment végbe, mely az antikvitás számára tökéletesen idegen volt,<sup>7</sup> s amely a polgári társadalom egy

---

<sup>6</sup> Elégséges a francia forradalommal kapcsolatos kanti állásfoglalásra, az örökletes nemesség elvetésére és a gyarmati kizsákmányolás éles elítélésére utalni.

<sup>7</sup> Az antik és a középkori „közgazdaságtan” a gazdasági javakkal való helyes bánásmód tana; világok választották el attól a gondolattól, hogy a gazdaság önmagában is filozófiai jelenség, s az emberi tevékenység egészére kiható, kifejlődő és univerzális hatalmat

univerzális elméletének döntő megkülönböztető jege – ez először Marx munkásságában jut érvényre. Mégis, már Kantnál nyilvánvaló, hogy a polgári társadalom a társiasság [Sozietät] azon formája, melyben a gyakorlati transzcendencia először válik érzékelhetővé, s bizonyos implikációiban már legradikálisabb protagonistáinak igénye fedezhető föl, vagyis hogy magasabb fejlődési fokon föl kell váltania a teoretikus transzcendenciát. S Kant mindenképp lefektette ama bizonyos gondolkodási módszer alapjait, amely a gyakorlati és teoretikus transzcendenciát egységes történésként köti össze: a dialektikát mint a „realizálás” tanát, a transzcendencia önmagát-elvesztő elnyerésének belefolyását a valóságba.<sup>8</sup>

Összefoglalásképp a következő meghatározásokat adhatjuk:

Teoretikus transzcendencián értendő a gondolkodásnak minden adott és megadható fölötti kinyúlása egy abszolút egész irányába; egy további értelemben a túllépés minden olyan fajtáját így kell nevezni, mely az embert kioldja a mindennapiság elfogultságából, s „horizont-tudatként” teszi számára tapasztalhatóvá a világ egészét.

Gyakorlati transzcendenciaként az a társadalmi folyamat fogható föl – már kezdeteiben is –, mely az emberek közötti összefüggéseket folyamatosan bővíti, s így egészében szubtilisabbá és absztraktabbá teszi, mely az egyes embert az átörökölt kötöttségekből kioldozza, s a mindenkori csoport hatalmát addig növeli, amíg végül a természeti-történelmi őserőket sem hagyja érintetlenül. Mivel azonban először csak univerzális stádiumában tapasztalható meg transzcendencia-ként, ezért a fogalom jelentése többnyire erre fog korlátozódni. Szinonimaként használható az „élet absztrakciójának” terminusa, s ekként szembeállítható a teoretikus transzcendenciával mint a „gondolkodás absztrakciójával”.

Mindkét „absztrakcióban” ugyanaz a túllépés kerül előtérbe, amely az embernek egy nem-adottra való irányultságában, s ezzel a meglévőből való távolságtartásban manifesztálódik.

---

jeleníthet meg. Ez a különválás méltó önábrázolása egy olyan társadalomnak, amelyben a gondolkodás végtelenül fölülmúlta a gyakorlati társadalmi létet, s éppen ezért csak hű lemásolására vagy ideológiai fölülmulására törekedhetett, ha ebbe a szférába ütközött. Filozófia és gazdaság szokatlanul lassú és vívódó kölcsönös közeledésének történetét (itt Hobbes, Locke, Montesquieu és Adam Smith neveit kell megemlíteni), ekkor még nem írták meg; e történet nem lehetett azonos a nemzetgazdaságtani elméletek genetikus ábrázolásával.

<sup>8</sup> A Hegel és Fichte közötti lényegi különbség abban áll, hogy a dialektika az egyik számára végtelen progresszust jelent, a másik számára a világ lényegének önmagához térését az abszolút tudásban. Mindketten éppen azért támogatták, Kanton túlmenően, a polgári társadalom elméletét, mert elsősorban nem annak „jogfogalma” lebegett a szemük előtt. Ennek ellenére a döntő gondolati törésvonalat Kantnál ill. később Marxnál kell meghúznunk. Vö. Ernst Nolte: „Selbstentfremdung und Dialektik im Deutschen Idealismus und bei Marx” (disszertáció kéziratban, Freiburg 1952).

Transzcendentálisnak kell neveznünk az olyan jelenséget, amelyen keresztül a transzcendencia kitüntetett módon elnyeri alakját, vagy amely kifejezetten kapcsolatba lép vele. Azonban transzcendentálisnak (a jelentésnek azzal az ambivalenciájával, mely már Kantnál is megvan) kell hívni azt a szemléletmódot is, mely egy tárgy transzcendentális jellegét – egy politikai jelenségnél ez „transzpolitikainak” nevezhető – kísérli meg fölfedezni.

Ekképpen a fejtegetés messzire eltávolodni látszik a fasizmustól a filozófiai terminusok átláthatatlansága felé. De az a pont, ahol a legnagyobb a távolság, átcsapást jelöl egy kapcsolódás evidenciájába. Hiszen a fasizmus transzcendentális meghatározásának kísérlete addig nem fog biztos talajt érezni a lába alatt, amíg nem képes egy már meglévő gondolkodási folyamathoz kapcsolódni. Ugyanis a fasizmus mint olyan még sohasem volt folyamatos transzcendentális meggondolás tárgya. Az imént képzett fogalmak ezért azt a célt is szolgálják, hogy három nagy gondolkodó életművét átláthatóvá és kölcsönös kapcsolataikat érzékelhetővé tegyék, annak a tézisnek a vonatkozásában, hogy ugyanis emez életművekben a polgári társadalom transzcendentális meghatározása megy végbe. Mivel a polgári társadalom és a fasizmus közötti összefüggés kétségtelen, legalábbis egy döntő útszakasz kiépítését lehet itt elvárunk. Marxról, Nietzsche-ről és Max Weber-ről van szó. Ha a fasizmus: antimarxizmus, akkor nem igényel magyarázatot, miért őket választottuk ki ahhoz, hogy a kutatás legfundamentálisabb síkját föltárhassuk.

### **Marx: a polgári társadalom filozófiai fölfedezése és kritikája**

Ha valaha is volt csomópont a szellemtörténetben, akkor az az volt, ahol Marx látta elhelyezkedni magát. Hiszen a Kantnál, Fichténél és Hegelnél sok más motívumtól is takart filozófiai kezdetek után, s a klasszikus nemzetgazdaságtannak Smith, Malthus és Ricardo révén mindenestre népszerű-filozófiaiilag releváns kialakítása után, megérett az idő a gyakorlati transzcendencia – a polgári társadalomban föllépő – összefolyamatának fölfedezésére. Marx egyetlenegy hatalmas vázlatban (mely azonban metodológiai okokból szétszedhető a mozzanataira) fölfedezi a polgári társadalom forradalmát, az egyes ember és annak általános természete szempontjából kritizálja ezt, s posztulál egy második forradalmat, mely megszünteti [aufhebt] a romboló meghasonlottságot.

1. A polgári társadalom és vezető osztálya sohasem emelkedett semmifajta nemzetgazdaságtani írásban olyan magasra, mint a *Kommunista Kiáltvány*ban. Minden kétely és gát félresöpörtetett, amelyek Kantot és Hegelt megakadályozták abban, hogy a polgári társadalmat nyilvánítsák a kor uralkodó, alapvető valóságának.

Csak a burzsoázia bizonyította be, hogy mit hozhat létre az emberi tevékenység: teljesítményeihez mérten elenyésznek az egyiptomi piramisok és a gótikus katedrálisok. Folyamatosan forradalmasítja a termelési szerszámokat [Produktions-instrumente], s ezzel az összes társadalmi viszonyokat. A burzsoázia agglomerálja

a népességet, centralizálja a termelőeszközöket /Produktionsmittel/, koncentrálja a tulajdont. Ezzel minden népet, a barbárokat is, magával ránt a civilizációba: „A régi, helyi és nemzeti önelégültség és bezártság helyére mindenoldalú érintkezés lép, a nemzetek mindenoldalú függése egymástól.”<sup>9</sup> Így jön létre a világpiac, és így lehetséges a viágirodalom. Egyúttal azonban egyre több „természetes adottság” tűnik el; ha a munkásoknak „nincs hazájuk”,<sup>10</sup> akkor ez azt jelenti, hogy ők, amiként egyébként a nagypolgárok is, nem a történeti fejlődés utolsó előtti, hanem kizárólag az utolsó és legátfogóbb formája által meghatározottak.

Amennyiben a polgári társadalom minden természeti és „bornírt” viszonyt fölbomlaszt, s véghezviszi az emberiség valóságos egyesítését, annyiban megfelel az emberi lényeg törvényének. Korai műveiben Marx nem győzi hangsúlyozni, hogy az ember olyan egyetemesen termelő és éppen ezért szabad lény, aki viszonyban áll saját magával, s egyidejűleg az egész természetet saját szervesen testévé teszi. A természet a maga egészében az ember alkotása lesz, amennyiben az nem pusztán „intellektuálisan a tudatban, hanem tevékenyen valóságosan is megkettőzi magát, s ezért magára egy maga által teremtet világban tekint”.<sup>11</sup> És éppen ezt teszi a burzsoázia: „a saját képmására formált világot teremt magának”.<sup>12</sup>

Ezzel szabaddá vált az út annak fölfedezéséhez és meghatározásához, amit a filozófia valójában sohasem vett észre: „Láthatjuk, hogy az ipar története, az ipar tárgyivá-lett ittléte mily módon lesz az ember lényegi erőinek fölütött könyve, az érzékileg adott emberi pszichológia, melyet eddig nem az emberi *lényeggel* való összefüggésében, hanem mindig egy külső hasznossági viszonyában ragadtak meg, és pedig azért, mert, az elidegenedésen belül mozogván, csak az ember általános ittlétét, a vallást vagy a történelmet a maga absztrakt-általános lényegében – politikaként, művészetként, irodalomként stb. – tudták megragadni mint az ember lényegi erőt és nembéli cselekedeteit.”<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Marx–Engels: *Ausgewählte Schriften*, I. k., 27. o. – Vö. Marx–Engels Művei 4. k.

<sup>10</sup> E talán leghíresebb Marx-idézet majdnem mindig fölháborodott fogadtatásánál többnyire elfeledkeznek arról, hogy közvetlenül utána az a követelés áll, miszerint a proletariátusnak ezután meg kell alkotnia magát „mint nemzetet”. Hogy Marx és Engels a legkevésbé sem maradtak érzéketlenek a nemzet problémájával szemben, jól mutatja a német–francia háborúval kapcsolatos állásfoglalásuk, amelyben nyomatékosan kifejeződik a nemzeti existenciáért vívott harc elsőbbsége a munkásmozgalom pillanatnyi lehetőségeinek ellenében. Sőt még az is kiderül a *Neue Rheinische Zeitung*ban megjelent cikkeiből, hogy – legábbis ideiglenesen – egy radikális német nacionalizmus felé hajlottak. Vö. Engels 1851. máj. 23-i, Marxhoz írt megdöbbenő levelét: „A lengyelektől nyugaton mindent el kell venni, amit csak lehet; [...] őket tűzbe küldeni, országukat fölfalni [...]” (MEGA, III. rész, I. k.)

<sup>11</sup> Karl Marx: *Nationalökonomie und Philosophie* (hg. v. Erich Thier), Köln–Berlin 1950, 150. o.

<sup>12</sup> Marx–Engels: *Ausgewählte Schriften*, I. k., 27. o.

<sup>13</sup> *Nationalökonomie und Philosophie*, 142. o.

Ennélfogva Marx munkássága elsősorban a polgári társadalom ökonomikus-indusztriális egyetemességének filozófiai fölfedezését jelenti, ezzel pedig az addig egyedül ismeretes teoretikus transzcendenciával homológ gyakorlati transzcendencia egy átfogóbb fogalmának kialakítását is.

2. A polgári társadalmon gyakorolt marxi kritika a legkorábbi periódusban, melynek főműve *A hegeli jogfilozófia kritikája*, abból indul ki, hogy e társadalom nem képes kongruens általánosságot közvetíteni az individuum számára. Emellett Marx átveszi Hegel koncepcióját, miszerint az állam az általános ész szférája, a polgári társadalom azonban a *bellum omnium contra omnes* területe, ahol is „az ember magánemberként tevékeny, a többi embert eszköznek tekint, magát eszközzé alacsonyítja le, és idegen hatalmak játékszerévé válik”.<sup>14</sup> Ám amíg Hegel az organikusan tagolódó fogalom ésszerűségét pillantja meg ebben a differenciában, Marx számára ez a valótlan és ésszerűtlenség ismertetőjele. Hiszen az ember egyetemes lény: csak akkor igazán ember, amikor az egészben való részvétel a saját individuális egzisztenciájának jegye. Ameddig csupán az államban tudja megvalósítani önnön lényegét, addig ittléte „absztrakt”. „Közösségi lényként” [Gemeinwesen] a politikai élet „mennysországaiban” lakik, ezzel szemben a földi ittlét társiasságában egy önző és bornírt atom. Az állam spiritualizmusával élesen szemben áll a polgári társadalom materializmusa.

Ebben a korai időszakban a következőképp foglalható össze a marxi probléma: Hogyan tud az individuum, aki jelenleg két részre szakadt, a polgári társadalom által teremtett gyakorlati egyetemesség új síkján ismét arra az egységre jutni, mely az antikvitásban vagy a középkorban már megvolt? E periódus kulcskifejezése Marxnál: a filozófia megvalósítása. Döntő lépést tesz, amikor a proletariátusban fedezi föl azt az embercsoportot, mely a polgári társadalom legsajátabb terméke, de amely mégsem tartozik már ahhoz, mivel egyetemes szenvedésével szubjektíve is egyetemes jelleggel bír: „A filozófia nem valósíthatja meg magát a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szüntetheti meg magát a filozófia megvalósítása nélkül.”<sup>15</sup> De Marx csak azért ütközött a proletariátusba, mert azt kereste: a marxizmus kezdete nem a valóság szemlélete vagy egy sértett személy fölháborodása, hanem filozófiai konstrukció, melynek össze kell hoznia az egyetemes, de öntudatlan polgári társadalom újonnan fölfedezett szféráját az individuum valóságával és az embernek mint általános lénynak filozófiai fogalmával.

Hogy a polgári társadalom mit művel az individuummal, egészen más megvilágítást kap Marxnak abban a második periódusában, melyet az első párizsi tartozkodás, a nemzetgazdaságtan tanulmányozása és a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* jelölnek. Ekkor az „elidegenedés” fogalma kerül előtérbe: a polgári

---

<sup>14</sup> *Der Historische Materialismus – Die Frühschriften*, Leipzig 1932, 237. o. – Vö. Marx–Engels Művei 1. k.

<sup>15</sup> Uo., 280. o.

társadalom nem csupán nem emeli föl az individuumot valóságos általánossággá, hanem kirabolja és „lényegteleníti” is.

Mert ez a munkások helyzete ebben a társadalomban: „Minél inkább kidolgozza magát a munkás, annál hatalmasabb lesz az idegen, tárgyi világ, amelyet magával szemben létrehoz, annál szegényebb lesz ő maga, belső világa, annál kevesebb lesz a sajátja... Tehát minél nagyobb a tevékenység, annál tárgyiatlanabb a munkás.”<sup>16</sup> Megszerzi ugyan az ételt, mely fizikai egzisztenciája fönntartásához szükséges, de éppen ebben rejlik minden fonákságok legrosszabbika. Hiszen ő ember, vagyis olyan lény, aki egyetemesen képes termelni. Ha minden erőfeszítését a testi ittlét fönntartására irányítja, saját lényegét egzisztenciája pusztá eszközévé teszi: ezért tulajdon kezével kell végrehajtania, amit Kant megtiltott embertársunkkal kapcsolatosan. Ám Marx itt nem az ember magával szembeni hibáit látja, hanem egy rendszer embertelenségét, amelyben „a dologi világ elértéktelenedésével [...] az emberi világ értéktelenné válása” egyenes arányban áll.<sup>17</sup> A polgári társadalom maga a két lábon járó ellentmondás. Teremt egy áruvilágot, de csak azáltal, hogy a termelők e világban áruvá válnak; szabad időt, pihenést tesz lehetővé, de csak mert az alsóbb rétegektől minden szabad időt megvonnak; egyetemes, de csak mert létszámförlötti tagjaitól elvételik az emberi egyetemesség.

Minél jobban központivá válik Marxnál a „munkamegosztás” fogalma – A német ideológia jelzi ezt a fejlődési fokot –, annál inkább előtérbe lép a polgári társadalom elleni harmadik kifogás: megfosztja hatalmától az individuumot. A kifogás persze jóval a polgári társadalom előttre irányul: a munkamegosztás minden eddigi történelem ősténye, s itt valójában a történelem egésze ellen indul pör. Hiszen minden ismert történelem előtti az az állapot, melyben az ember viszonya a dolgokhoz „rendben” volt. Akkoriban csak az volt az egyén tulajdona, amit maga állított elő. A munka terméke itt, teljesen tisztán, az emberi életfolyamatba be- és e folyamat alá sorolt dolog. Ezt a viszonyt zárt *termelési körnek* [Produktionskreis] hívhatjuk. Ebben a szubjektum uralkodik az objektum fölött, a termelő a termék fölött, amiként ez a lényegéhez méltó. De ez a termelési kör izolált, s így „bornírt”. Csak ha az ember elidegeníti magától [sich entfremden] a termékét, s átengedi egy másik embernek, csak ekkor lép ki izoláltságából. A kitörés azonban kisajátítást jelent. Azon viszonyok átláthatatlanná válását jelenti, melyek között az ember él. Az ember dologi összefüggésektől való függővé válását és tevékenységének korlátozódását jelenti. Az egykori szubjektum most objektummá lesz. Egy kollektívum termelési köre e kollektívumból kinövő és rajta túlnövő, szubjektum nélküli kör. Az uralkodók fogyasztanak, az uraltak termelnek: embertelenné váltak mindketten, a terméknek és törvényeinek alávetvén. A polgári társadalom mint egyetemes termelési kör jeleníti meg a legtisztábban ezt a tátongó hasadást. Az áruvilág szabályozatlan és ész nélkülöző mozgásával szemben

---

<sup>16</sup> *Nationalökonomie und Philosophie*, 142. o.

<sup>17</sup> Uo., 141. o.



*minden* individuum erőtlén és tehetetlen. Ám ez az elidegenítés [Entäußerung] már a legkorábbi időkben elkezdődik. A *német ideológiában* ez áll: „Ugyanis, amikor elkezdődik a munka megosztása, mindenki kizárólag egy bizonyos tevékenységi körrel bír, amelyet ráerőszakolnak, amelyből számára nincs kiút... A társadalmi tevékenységnek ez az önmagát-megszilárdítása, saját termékünknek ez a fölöttes tárgyi erőszakká való konszolidációja, amely fölött ellenőrzésünk eltűnik, amely keresztezi elvárásainkat, keresztülhúzza számításainkat, az eddigi történelmi fejlődés egyik fő mozzanata.”<sup>18</sup>

A polgári társadalom marxista kritikájának radikális-reakciós vonását nem lehet figyelmen kívül hagyni.<sup>19</sup> Már egészen korán jelentkezik ez az antikvitas és a középkor marxi nagyraértékelésében – amikor állam- és népelet identikusak voltak, még ha bornírt módon is –, és előjön még az idős Engelsnek a prehistorikus nemzetségi állapothoz való vonzódásában is.<sup>20</sup> Azonban a szubjektivitás filozófiai fogalma tűnik ezt az érzést megalapozni, s a dialektika hegeli koncepciója teszi lehetővé számára a történelemmel való kiegyezést.

Tévedés azt hinni, hogy a polgári társadalom marxi kritikája A *tőkében* alapvetően más jelleget kapott, hogy filozófiai helyett tudományos lett. Habár az olyan terminusok, mint „nembéli lény” [Gattungswesen] vagy „igazi valóság” [wahre Wirklichkeit] eltűnnek, s előtérbe kerülnek a profitrátával és földjáradékkal, földhalmozással és válsággal kapcsolatos nagyon speciális kutatások. Számos kritikai észrevétel bizonyosan nem megy túl azon, amit más szocialista szerzők is észrevettek már, s amely kis idővel később minden kultúrkritika tárgya lett: a munkást a manufaktúra egy abnormitásba nyomorítja bele, amennyiben részügyességét üvegházszerűen támogatja és egy részletmunka automatikus hajtóművévé változtatja őt át.<sup>21</sup> De minden tudományos csomagolás ellenére, mindig fölbukkan a filozófiai alapkoncepció.

Mert mi más a „tőke” mint az emberi egyetemesség elidegenített (entäußert) valósága, mely úrrá lett saját tulajdon eredetén? A tőke nem exisztálna, ha nem

---

<sup>18</sup> *Die deutsche Ideologie*, Berlin 1932, 22 skk. o. – Vö. Marx–Engels Művei 3. k.

<sup>19</sup> E jellegzetesség tekintetében bizonyosan tanulságos eredményeket tudna fölmutatni egy olyan „Marx a szocializmusban”-kutatás, amely természetesen távol tartaná magát az „utópikus” és a „tudományos” szocializmus megtévesztő szembeállításától. Fourier-val összehasonlítva Saint-Simon kifejezetten realista – és Marx sokkal közelebb áll Fourier-hoz. Ennél az 1772-ben született antiszemitánál, a „kereskedelem” ellenfelénél és a „morál” ellenlábasánál, akinek aligha volt bármifajta véleménye az ipari kapitalizmusról, ha összehasonlíthatatlan módon is, de a „haladó” és „reakciós” (pontosabban szólva: primitív) tendenciáknak az az egymásba-gabalyodása figyelhető meg, amelytől a szocializmus semmilyen formája sem maradhat teljesen érintetlenül.

<sup>20</sup> Vö. még *Das Kapital*, I. k., 5. kiadás, Hamburg 1903 (magyarul: Marx–Engels Művei 23. k.), 54. o.: „De a kölcsönös idegenségnek ez a viszonya nincs meg egy természetadta közösség tagjai között.”

<sup>21</sup> Uo., 325. o.

folyna bele állandóan „értéktöbblet”: többletmunka, melyet a munkás, saját értékéből mint áruból kifolyólag, megfizetés nélkül juttat belé. A munkás többlet képes teremteni, mint amennyi munkaerejének pusztá értéke – fizikai létének termelési és újratermelési költségei –, ez adja emberi stigmáját. Az „értéktöbblet” nem egy priméren közgazdasági kategória: nem más, mint az objektivált többletlét, a munkás emberléte. Csak mert munkásgenerációknak le kellett mondaniuk arról, hogy alkotó, a pusztá fizikai ittlétet föltülmúló erejük tulajdon életükben és életükre hathasson – fölemelkedik unokáikkal szemben a munkaeszközök idegen, átláthatatlan világa, amelyekhez őket csak bizonyos föltételek mellett és ideiglenesen engedik oda. Csak mert számtalan ember nem-megélt élete folyamatosan befolyik a tőkébe, azért ez ma a tulajdonképpeni élet, amitől függésbe kerül minden, ami létezik. Csupán látszólag a tulajdonosai, a kapitalisták hasznára és élvezetére bontakozik ki, akik ugyanis csak akkor képesek a túlélésre a kegyetlen és váltakozó sikerű harcban, ha a termelőerők pusztá ügynökeivé válnak. Sehol sem számít többé már az ember, hanem mindenütt csak egy embertelen lényeg [Wesen], mely önmagában holt, s mégis „vámpríszzerűen megelevenedik az élő munka kiszipolyozásától”<sup>22</sup> – önmagában véve objektumot képez, s mégis a kor uralkodó szubjektuma.

Ha e visszajára-fordulás egészen a hitelrendszer „papírvilágának” groteszk misztifikációjává válik is, mégis már a legegyszerűbb áruk „fétisjellegében” benne rejlik. E jelleg az embereknek „tulajdon munkájuk társadalmi jellegét maguknak a munkatermékeknek a tárgyi jellegeként”<sup>23</sup> jeleníti meg. Ezért rendelkezik ma az ember „saját társadalmi mozgása [...] olyan dolgok mozgásának a formájával, amelyek ellenőrzése alatt áll, ahelyett hogy ellenőrizné őket”<sup>24</sup>. Jóllehet az ember most él először egyetlenegy világban, ám ez a világ gyökeresen visszajára fordult, mivel az ember fölosztódik és elidegenedik magától, a világ az ő kisajátítása [Enteignung], és nem a sajátja [eigen] – amiképp pedig lenni kellene.

Hogyan lehetséges kételkedni abban, hogy e kritika éltető eleme filozófiai és nem tudományos természetű? Beláthatatlan horderővel bír, hogy a polgári társadalom fölfedezője egyszersmind annak szenvedélyes kritikusa is volt. Ám e kritika *télos*-a kizárólag az individuum, akit Marx Hegellel szemben valóságosként, Adam Smithszel szemben általánosként, Kanttal szemben a történelemben elidegenedettként ragad meg.

3. Hogyan kellene tehát kinéznie annak a társadalomnak, amelyben a valóságos ember mint olyan általános lenne, s ugyanakkor visszanyerné a termékeihez fűződő, történelem előtti, átlátható viszonyt?

Egyetemes társadalomban kellene élnie, s nem lehetne többé alávetett a munkamegosztásnak. A társadalmi előállítás totalitásának saját alkotását kellene

---

<sup>22</sup> Uo., 194. o.

<sup>23</sup> Uo., 38. o.

<sup>24</sup> Uo., 41. o.

jelentenie számára, mely alkotásban különböző pozíciókból örömmel részt vállalt, s mindenképpen egészben látta át. Nem szorulna rá sem a régi társadalom kényszerítéseire, sem vigaszaira vagy illúzióira.

A polgári társadalom marxi kritikája valójában közvetlenül csap át a már nem-polgári, osztály nélküli társadalom konstrukciójába, amely e kritikát implicite már mindig is vezérelte. E konstrukció Marx életének különböző korszakaiban különböző megfogalmazásokat nyert, melyekben a gondolat belső egységére ha nem is mindig ugyanolyan tisztán, de mindig fölismerhetően fény derül.

Legkorábbi korszakában az „emberi emancipációról” beszél, s a következőképp jellemzi ezt: „Csak ha majd a valóságos individuális ember fölszámolja önmagában az absztrakt állampolgárt, s individuális emberként saját empirikus életében, individuális munkájában, individuális viszonyaiban nembéli lényvé vált, csak ha majd »force propres«-jait társadalmi erőkként fölismerje és megszervezte, s így többé a társadalmi erőt már nem választja el magától politikai erő formájában, csak ekkor teljeseedett be az emberi emancipáció.”<sup>25</sup>

A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* által jelezhető korszakában a kommunizmusról mint az emberi „reintegrációról” szól, s így definiálja: „Ez a kommunizmus mint beteljesedett naturalizmus = humanizmus, mint beteljesedett humanizmus = naturalizmus, maga az exisztencia és lényeg, tárgyiasítás és önértékelés, szabadság és szükségszerűség, individuum és nem (Gattung) közötti vita igazi föloldása. A kommunizmus a történelem feloldott rejtélye, s önmagát e megoldásnak tudja.”<sup>26</sup>

Roppanó igényével mindenekelőtt egyet bizonyít e meghatározás: Ha Kant a gyakorlati transzcendencia elsőbbségét egy megszünthetetlenül véges, „társiatlanul-társias” [ungesellig-gesellig] lény lezárhatatlan tevékenységében látta; ha Hegel számára a bevégző dialektika [Vollendungs-dialektik] sémája csak az elméleti transzcendenciaiban volt végponthoz juttatható – akkor Marx ennek ellentétét viszi végbe, s egy magát bevégző gyakorlati transzcendencia elképzelését koncipiálja. Ennek lényegi meghatározására úgy kerít sort, hogy ellentéteket gondol bele, melyek a történelem lehetőségének legáltalánosabb föltételeiként kell érvényesüljenek. Individuum és nem egységeként az anyagi lényt definiálta a skolasztika: Marx a közeljövő kommunista emberét konstruálja meg teologikus módszerekkel.

A *tőkében* mindez nem bukkan föl ezzel összehasonlítható merészséggel. Csak egészen sporadikusan találhatók olyan helyek, melyeknél a jövőbeli nevelésről vagy a „változó munkakövetelményekre való abszolút diszponibilitásról”<sup>27</sup> esik szó, melyet ugyanis a munkás a jövőben mutatna majd föl. Egyetlenegyszer bocsátkozik bele Marx a jövő társadalmának egyik gyakorlati alapproblémájába, méghozzá a befektetések irányítása örvén. A befektetéseket a kapitalista

<sup>25</sup> *Der Historische Materialismus*, 255. o. – Vö. Marx – Engels Művei 1. k.

<sup>26</sup> *Nationalökonomie und Philosophie*, 181. o.

<sup>27</sup> *Das Kapital*, I. k., 453. o.

társadalomban a rentabilitás szempontjai automatikusan szabályozzák. A dolog majd „egyszerűen” arra redukálódik – így Marx –, hogy a társadalomnak előre ki kell számolnia, mennyi munkát és termelési eszközt tud fölhasználni a hosszú távú projektumok károsítása nélkül.<sup>28</sup> Ez nagyon könnyelmű válasz lehetne attól, aki pusztán azt javasolná, hogy az öntudatlan piac helyett egy bölcs bürokrácia irányítsa a gazdaságot; s egy olyan gondolkodótól, aki meg akarja szüntetni a munka megosztottságát, megbocsáthatatlan könnyelműséget jelentene. Hiszen mi az „a társadalom”, ami irányít? Miképp megy végbe a számítás? Hogyan vesz részt benne az egyén? Nem csap-e át itt a megcélzott uralomnélküliség már teoretikus gyökereiben is az embernek ember fölötti új uralmába?

Az osztály nélküli társadalom konstrukciójának tárgyalása nem lenne teljes, ha nem gondolnánk hozzá alapvető előfeltevését és legmélyebb értelmét.

Az alapvető előfeltevés a dialektika sémája szerint az, hogy a proletariátus existenciája „az önmagát beteljesítő, s ezért megszüntetését siettető elidegenedés”.<sup>29</sup> Spekulatív bázisának gondolati kényszere az, ami Marxot az „elnyomorodás elméletéhez” vezeti, tanításának ahhoz a részéhez, mely a legkorábban, a leglátványosabban és a legeredményesebben volt megrendíthető.<sup>30</sup>

Az osztály nélküli társadalom legmélyebb értelme mégis abban áll, hogy a teoretikus transzcendencia leváltására és pótlására hivatott. Marx semmiképp sem tartja a vallást és a filozófiát a papok hazugságának és tébolynak, amiképp ezt néhány fölvilágosító tette. „A vallás a nép ópiuma” sokat idézett kifejezése egyáltalán nem hangsúlyozza az ópium méreg jellegét. Bár a vallás csak „az emberi lényeg fantasztikus megvalósulása”, de éppen addig egyedüli és kizárólagos ittléte, amíg nem bír igazi, azaz földi valóságtartalommal. „A vallási nyomorúság a valóságos nyomorúság kifejezése, s egyszersmind tiltakozás a valóságos nyomorúság ellen. A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke, mint ahogyan szellemtelen állapotok szelleme.”<sup>31</sup> Nem utilitarista világjobbítóknál és okos technikusoknál kérdez utána Marx, hogy megtudja, mi az ember, hanem teológusoknál és filozófusoknál. És éppen ezért lehet az osztály nélküli társadalom *lényegileg* ateista, mert a vallást nem leküzdi és elnyomja, hanem megvalósítja legitim intencióját, s ezzel fölöslegessé is teszi.

A főtebb kidolgozott fogalmak segítségével a következőképpen foglalhatjuk össze a marxizmus filozófiai tartalmát: A polgári társadalom „életének absztrakciójából” (mely csak öntudatlanul és kollektíve gyakorlati transzcendencia) a proletárforradalom után valós egyetemességgé továbbképzett individuum

---

<sup>28</sup> Uo., II. k., 288. o. (Marx – Engels Művei 24. k.)

<sup>29</sup> *Nationalökonomie und Philosophie*, 215.o.

<sup>30</sup> Bár az elmélet szigorú értelmében az „elnyomorodást” csak relatívként lehet fölfogni, de a szó szerinti értelem másra utal, s ugyanígy a katasztrófa-elmélet is (vö. *Das Kapital*, I. k., 728. o.).

<sup>31</sup> *Der Historische Materialismus*, 263. o. – Vö. Marx–Engels Művei 1. k.

visszanyeri eredeti szuverenitását és otthonát egy önmagával beérő termelési körben. Így a teoretikus transzcendencia különböző formái, amelyekben az emberi lényeknek addig biztosítva kellett lennie, elhalásra vannak ítélve.<sup>32</sup>

Ez a filozófiai tartalom képzi a marxizmus magvát. A korszak szekuláris problémája, az embernek a saját új világához, az „iparhoz” való viszonya először itt vetődött föl éppoly mélyértelműen, mint amennyire szenvedélyesen. Hogy nem megfigyelés és empiria szülötteként, az nyilvánvaló.

Persze ez még nem a marxizmus egésze. A jelentős és teljes koncepció, mint ez majdnem mindig lenni szokott, a realitásban is nagyobb visszhangra talált, mint az unalmas hétköznapi értelem. Éppen túláradó jellege alapozta meg világtörténelmi összekötődését a legújabb társadalmi jelenséggel, a még eltaposott és már fölemelkedő proletariátussal – úgyhogy Európában az utolsó hitté lehetett.

---

<sup>32</sup> Nem szabad eltekintenuk attól, hogy a marxi gondolkodásban van egy mellékvonal, amely megkérdőjelezi teoretikus és gyakorlati transzcendencia eme monumentális és fantasztikus egységét.

A *Párizsi kéziratokban* Marx egy olyan átfogó emancipációs folyamatba ágyazza be a munka elidegenülését, amelynek keretei között az emberi érzékek is kibontakoznak kezdeti fürkésző és szaglászó nyersességükből, s így eljutnak ahhoz a szabadsághoz, hogy a dologhoz magáért a dologért legyenek képesek viszonyulni (tehát pl. a szépséget érdek nélkül tudják szemlélni). Itt nincs szó „resurrectio”-ról, a természet annyit jelent, mint „nyers természet”.

Marx, a termelési kör első fundamentálanálízisével, *A német ideológia* Feuerbach-fejezetében adja meg a tudat lényegi meghatározását. Ezzel világossá válik – látszólag teljesen a tudat akarata ellenére –, hogy a világ (horizont)tudatának és a környezet tudatának a különbözősége eredeti adottság, s hogy a „tisza tudat” ebből fakadó önállósulása (akárcsak a teoretikus transzcendencia) minden történelem és emancipáció kezdete.

A *politikai gazdaságtan bírálatához* bevezetésében Marx tesz néhány olyan megjegyzést a görög mítológiáról, amelyekben elismeri a teoretikus transzcendencia (a horizont-tudat) eme formájának egyedülálló voltát és utolérhetetlenségét.

A *tőke* harmadik kötetének egy ismert helyén azután véghezviszi a szabadság ill. a szükségszerűség birodalmának elválasztását, ami nem alapozható meg a bevégezhető dialektika gondolkodásmódjának segítségével. Mivel a szocializmus itt csupán a szükségszerűség birodalmának megszervezéséként jelenik meg, ezért előtérbe kerül a „többlet” lényegének kérdése.

Indirekt módon mindenesetre utalhatunk egy válaszra, amennyiben ugyanis azokat a jelenségeket tartjuk szemünk előtt, amelyeket Marx a legtöbbre becsült és amelyekben „az emberi természet öntevékenységet” látta megvalósulni: kivétel nélkül a teoretikus transzcendencia nagy reprezentánsairól van szó – Aiskhylosról és Dantéről, Miltonról és Leibnizről. Marx munkásságának föltáratlan kérdései érdekesebbek, mint közismert hibái. Az előbbiekhöz tartozik pl. az a meglepő tény, hogy Marx nem tűnik teljesen meggyőződöttnek lenni a „termelőerők” spontaneitásáról, s azt *A tőke* egy helyén (III. k., I. rész, 56. o.) többek között a „szellemi munka fejlődésére” vezeti vissza.

Marxnak egyúttal látszólag töretlenül sikerült olyan tudományos elméleteket beolvasztania tanításába, melyek már jóval előtte exisztáltak.<sup>33</sup> Csakis ez az egységesség váltotta ki azt a mérvű félelemérzetet és gyűlöletet, ami nélkül nem léphetett volna föl a fasizmus, amely ezt az egységet éppen a saját negációjában vette halálosan komolyan, holott éppen annak régóta nyilvánvalóvá vált törekénysége tette lehetővé a győzelmet.

### Nietzsche: a „kultúra” polgárság-előtti talaja

De nem annyira ezen egységesség komp<sup>1</sup>exusa, mint éppen filozófiai magva volt az, amely, jóval Maurras és Hitler előtt, *Nietzsche* személyében megteremtette a marxizmus legjelentősebb és legradikálisabb ellenfelét.

Ennek a tézisnek az első pillantásra meglepőnek kell lennie. Hiszen sem az ifjabb nem ismerte másként az idősebbet, mint indirekte,<sup>34</sup> sem alkotásaik tematikája nem látszik sok hasonlóságot fölmutatni. Nietzsche gondolkodásának tárgya, legkorábbi időszakától kezdve a legutolsóig, „a kultúra” volt, ami mindenekelőtt nem mást jelentett számára, mint az ember magánál-létét [Beisichselbstsein] a filozófiában, a művészetben, a vallásban, azaz a teoretikus transzcendenciában. A tragédia dionysosi alapjának fölfedezése, a zseni megvédelmezése a tömegekkel szemben, a rabszolgaság szükségességéhez való ragaszkodás, nem más célt szolgálnak, mint az igazi kultúra mozzanatainak explikálását:

---

<sup>33</sup> A koncentráció és a kizsákmányolás elméletét már Sismondi kifejlesztette, a profitráta süllyedő tendenciájának doktrínája Ricardóra vezethető vissza. Ismeretes, hogy a munkaérték tana a klasszikus nemzetgazdaságtannak a maga egészében vett jellegzetességét mutatja (vö. Eduard Heimann: *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, Frankfurt a. M. 1949).

<sup>34</sup> Barátjához, von Gersdorffhoz írott levelében arról tudósít a fiatal Nietzsche 1868-ban (*Historisch-kritische Gesamtausgabe – Briefe*, II. k., München 1938, 182. o.), hogy elsajátított egy keveset „a társadalompolitikai pártok állapotáról” egy könyvecskéből, amelyből szintén (!) kitűnik „Lassalle irracionális nagysága”. Lehetetlen Lassalle-ról anélkül könyvet írni, hogy a *Kommunista Kiáltvány* szerzőjéhez fűződő viszonyát ne ábrázolnánk. A könyvecske szerzője (Joseph Edmund Jörg) képes volt erre – ennyire elfeledett volt Marx *A tőke* megjelenési évében. Jörg csak egyetlenegyszer, egy lényegtelen és félrevezető összefüggésben említi őt; Nietzschét nem lehet szidni azért, mert nem járt utána ennek a helynek. Nietzsche később nemritkán hivatkozik Eugen Dühring írásaira, s ezeket „egy egész reszkető alvilág bosszújának” nevezi (VIII. k., 435. o.). Nietzsche figyelmesen tanulmányozta Dühring *Geschichte der Nationalökonomie*ját, amelyben egy terjedelmes fejezet található Marxról, mindenestre bármifajta idézet nélkül, és olyan száraz, leckéztetően lebeszélő formában, hogy Nietzsche nyilvánvalóan nem érezte magát indíttatva további fáradozásokra. Mindamellet ezek az érintkezési pontok teljességgel elegendők ahhoz, hogy a marxizmus alapintencióinak ismeretét Nietzschének tulajdoníthassuk.

alapját, valóságát, bázisát. Ezzel egyben végbemegy az ellenfelek vádló leleplezése is: a tudományé és logikai (sókratési) optimizmusáé, a tömegemancipációé és lapos utilitarista gondolkodásáé, a forradalomé és romboló hatásaié. Am amennyire majdnem minden gondolat egy későbbit előlegez nála (különösen a Parmenidés és gondolkodásának rettentő absztrakciója elleni támadás): egészében ugyanannyira naiv és nem-dialektikus radikalitással konstatálja a fiatal Nietzsche a „kultúra” és „ipar”, a teoretikus és gyakorlati transzcendencia összeegyeztethetlenségét, s így nem lehet Marx genuin ellenfele. Azé a Marxé, aki minden egyéb volt, csak nem a modern vívmányok terjengős dicsőítője David Friedrich Strauss stílusában, akit a fiatal Nietzsche egy zseniális és vakmerő támadásában a földhöz teremtett.

Szinte semmi sem jelzi jobban előre a későbbi fejlődés vonásait, mint hogy Nietzsche csak akkor juthatott a marxi síkra, miután a legősibb ellenfelet egy időre és soha teljesen el nem múlt nyomokban, a saját szívében hagyta elhatalmasodni. Úgynevezett fölvilágosító periódusában, heves és sietős fejlődés során, egy egész évszázad szellemtörténetét pótolta be a pap és hercegi tanító fia.<sup>35</sup> Határozott mozdulattal áldozza föl a vallást és a művészetet a tudománynak, a zsenit a gondos átlagnak, a rabszolgákból és szabadokból álló antik államot a modern demokráciának. A modernitás megvetője egy tudományos-emancipatorikus tömegkultúra védelmezője lesz, melyen nyilvánvalóan a gyakorlati transzcendenciát érti. De fokról fokra hallhatóvá válik egy ellenszólam, amely a fiatal korszak töretlen továbbhatását igazolja. Nietzsche késői filozófiája abban a pillanatban születik meg, amikor az ellenszólam végérvényesen átveszi az irányítást, s a rövid fölvilágosító periódus, az ökumenikus szélesség és modern keménység új perspektíváival egyetemben, a fiatal korszak diadalmasan föltámadó problémáinak és megoldási tendenciáinak pusztá bázisává válik. De ami akkoriban csak kiindulás és utalás volt, most gondolati összefüggés lesz, mely kiszórja vagy átváltoztatja annak leg többjét, amit a fiatal Nietzsche tisztelt és szeretett. S csak ezzel állítja szembe magát és még filozófiájának legszubtilisabb fogalmait is Marx-szal, olyan pontos megfelelésben, hogy alkalmasint még soha két gondolkodó maszkként és arcként, negatívként és másolatként nem volt egyszerre ennyire egymással rokon és egymással szembenálló.

Nietzsche most megérti, hogy az élet absztrakciója, amely uralja az európai ittlétet, s tudományként, iparként, tömegként, demokráciaként, szocializmusként manifesztálódik, egységes jelenséget alkot, s *mint ilyen* idegen a kultúrától. Zárt termelési és tudáskörökre való hajlamában kihúzza a teremtő zseni alól a talajt, a „realitás” talaját, amiben minden „élet” gyökerezik. Ami Hegel számára „a

---

<sup>35</sup> Nietzsche apja nem egyszerűen a hercegnők nevelője volt az altenburgi udvarnál egy időre: fiának a Frigyes Vilmos nevet adományozta, hálából egy „magasrangú jótevő” iránt, s 1848-ban, a porosz királynak a forradalommal szembeni megalázkodásáról hallván, mély kétségbeesésében napokra elrejtőzött az emberek szeme elől.

szabadság tudatában való haladás”, ami Marx számára elidegenedésként egyszersmind realizálás is volt, Nietzsche számára „merénylet” lesz, amelynek gyökerei a legrégebbi korokba nyúlnak vissza.

Nietzsche most határozottabban viszi végig a gondolatot, hogy az élet absztrakciója végső soron a gondolkodás absztrakciójából fakad, a nyugati metafizika legkorábbi vázlattervéből. E metafizika szembeállította a „létet” [Sein] és a valamivé-válást [Werden], s ezáltal egy a valóságon kívüli nézőpontot vélt nyerni, s ezért az étellel szemben ítélkező attitűdre jutott. A kereszténységben ez folytatódott; a szocializmus, mely a valóságot gyökeresen megváltoztatni véli, csak legradikálisabb konzekvenciája. Az európai horizont-tudat lényege maga vezet az univerzális tudás- és termelési kör autonómiájához, mely minden embert nivellál, részekként beilleszt, tehát minden kultúrát szétzúz. A teoretikus és gyakorlati transzcendencia ezen életet tagadó egységét nevezi Nietzsche „morálnak”. Ezzel visszanyer egy olyan összefüggést, mely Hegel számára magától értődő volt, Marxnál azonban homályba borul. Ugyanakkor fölállít maga elé egy föladatot, a horizont-tudat teljesen új formájának kifejlesztését. Hiszen ha „minden, amit eddig igazságnak hívtak”, a hazugság legkárosabb és legalattomosabb formájaként lepleződik le, „cselként, hogy a vért kiszívja, kiszipolyozza magából az életből”, ha „a morál mint vámpirizmus”<sup>36</sup> jelenik meg, akkor új igazságra és új filozófiára van szükség. Tartalma az örök visszatérés, valósága a felsőbb-ember [Übermensch], s „a Föld urai”<sup>37</sup> vetik meg alapját.

De szükséges a rombolás és a merénylet elleni kíméletlen harc is. S mivel Nietzsche a morál életidegen életét egyre inkább az élet hiányos és alacsonyabb rendű formájaként fogja föl, életfogalma — az eredeti jelentés dacára — egyre biologikusabb lesz. Ekképpen kényszerül végül a „décadence”-szal szembeállítani a teljes egészében egészséges életet: a „szőke bestia” fogalma nem kuriozitás — szükségszerűen fut ki erre Nietzsche gondolkodása.

Azt mondhatnánk, hogy Nietzsche minden oldalról és megközelítésből mindig egy célpontot vesz tűz alá: Marx XI. tézisét Feuerbachról, miszerint a föladat az lenne, hogy a világot megváltoztassuk.

Ez a tézis valójában nem pusztán egy politikai forradalmat vagy éppenséggel egy fölületes dinamizmust tart a szeme előtt, hanem a „realitás”, a világ lényegi struktúrájának megváltozását posztulálja. Egy ilyen változás lehetőségét tagadni és cáfolni, előharcosait gyűlölni és leleplezni — ez Nietzsche számára az egész

---

<sup>36</sup> Nietzsches Werke, Taschenausgabe, Leipzig é. n., XI. k., *Ecce homo*, 385. o.

<sup>37</sup> Az a kozmológia, amelyet Nietzsche később „a hatalom akarása” fogalmának eredményeképp adott (és amely bizonyosan jelentős kezdeményezéseket és javaslatokat tartalmaz), annyiban hasonlított a „dialektikus materializmusra”, amennyiben szekundér és levezetett jellege nyilvánvaló.



életét mozgató és irányító szenvedélyes alapszükséglet. Mert ez a változás szétrombolná a kultúrát, amely az ő számára végig a „fődolog”<sup>38</sup> marad.

Ennek a realitásnak minden borzalmával, háborújával, kizsákmányolásával együtt való megdicsőülése, az igent-mondás az itt és most: ez az örök visszatérés tanának értelme. Csak ha minden dolog, köztük az ember, éppen úgy tér vissza, mint amilyen most, csak ekkor lehetetlen többé valamely célra, egy „túlvilágra” irányulva túllépni rajtuk. Egy új metafizika végre a legnehezebb akcentussal illeti ezt az életet, az élet „nagy delén” az „igazi” világgal oda vész minden látszólagos, vagyis kritizálható világ is. És, éppen ezáltal, elveszik azoktól a vigaszvilágaikat és támaszaikat, forró pillantásaikat egy evilági vagy túlvilági végbirodalomra, akik ezt a jelenlegi és valóságos életet nem képesek elviselni: az egyszerűen rosszuljártaktól [Schlechtweggekommenen] és a csandaláktól. Dionysos régi és szeretett isteni neve ismét Nietzsche ajkára tolul, amikor azt az állapotot írja le, „amelyben az ember önmagát teljesen és egészen a természet megistenült formájának és önigazolásának érzi”<sup>39</sup>.

Ám nagy az az ár, melyet Nietzschének saját, az élet megdicsőülését hirdető metafizikájáért fizetnie kell. E metafizika értelemszerűen az ellentmondás és vele a kultúra örökké válása a világban. De mert éppen a világgal szemben mindenfajta ellentmondást kizár és a mindenkori világ totális igenlésével minden transzcendenciát az emberben őriz meg, ez a tanítás akaratlanul is a beteljesedett osztály nélküli társadalom fogalmának precíz *pendant*-ja lesz: az eredeti nietzschei fölfogás szerinti kultúra ott éppoly lehetetlen, mint itt.

Nem egy biológiai faj, hanem az alkotó ember az új kultúrában a helyes értelemben vett „felsőbb-ember”. „Alkotni” – ez Nietzsche számára priméren „értelmet” adni és értékeket meghatározni jelent. A felsőbb-ember nem csak egyes népeknek és korlátozott időre ad köztáblákat és értékeket – az egész világ számára és beláthatatlan időre teremt értelmet: „Aki az értékeket meghatározza és évezredek akaratát irányítja, azáltal hogy a legkiválóbb természetűeket irányítja, a legkiválóbb ember.”<sup>40</sup>

A legkiválóbb természetűek „a Föld urai”, akik a felsőbb-ember eszközei. Ezért a felsőbb-ember uralma magasabb rendű, mint minden eddigi uralom: sem nem közönséges vagy direkt, mint az eddigi államférfiaké, sem nem indirekt és eltorzított, mint az eddigi filozófusoké. Emiatt tűzheti ki alkotó tevékenysége elé a legmagasabb célt: többé nem az anyagban vagy a tiszta szellemben hat – képes rá, hogy „művészként magán az emberen formáljon”.

Egy ilyen formálás a beteljesítése és ugyanakkor megintcsak előfeltétele az alkotásának. Mert az a keménység, amellyel a félresikerültséget megsemmisíti, a közepszerűvé válás évezredei után ismét valóságossá teszi azt az ős-rettentő

---

<sup>38</sup> *Götzendämmerung*, i. k., X. k., 288. o.

<sup>39</sup> *Wille zur Macht*, i. k., X. k., 217. o.

<sup>40</sup> Uo., 187. o.

[uralt-schrecklich] talajt, aminek láttán a legmagasabb alkotás egyáltalán végbemehet. Ez azonban Nietzsche számára tragédia: „Az élet amaz új pártja, mely minden földadatok legnagyobbikán – amihez hozzátartozik minden elfajzottság és elősködés kíméletlen megsemmisítése –, az emberiség fölfelészaporításán [Höherzüchtung] munkálkodik, ismét lehetővé teszi az életnek azt a túlságát [Zuviel von Leben] a Földön, melyből ismét fakadnia kell a dionysosi állapotnak is. Tragikus kort ígerek: újjászületik a tragédia, az élet igenlésének legmagasabb művészete...”<sup>41</sup>

Ez Nietzsche hagyatéka az *Ecce homo*-ban, néhány hónappal összeomlása előtt: sötét és tisztánlátó prófécia, mely csak ott téved, ahol szeret. Először itt válik teljesen érthetővé, mi a felsőbb-ember – az a valaki, aki még az élet talajának megteremtésére is képes, annak a talajnak a megteremtésére, amely eddig természetből adott volt: az ittlét retteneteinek mint a kultúra alapzatának teremtésére.

Már ennél a pontnál is evidens, hogy mennyiben kell a megsemmisítés gondolatának<sup>42</sup> Nietzsche késői filozófiája centrumába kerülnie. Ha a történelem eredménye nem más, mint a „hunyorogó” utolsó emberek kicsinyes és steril hasznossági kalkulációja, azoké, akik sem kormányozni, sem engedelmeskedni, sem gazdagnak, sem szegénynek lenni nem akarnak, akkor a legszörnyűbb erőfeszítésre van szükség ahhoz, hogy visszakényszerítsék őket abba a szolgaságba, mely rendeltetésük. Keletkezésük történetének leleplezése az első előfeltétel.

Az egész késői korszakot ezért egy hektikus izgalom éles hangja uralja. Ez nem egy elképzelt „életnek”, hanem a valóságos történelemnek a megítélésére és megtagadására való vállalkozás.

Minden, ami az európai hagyományban nem a klasszikus görög vagy római antikvitásból ered, a morál rabszolgafölkeléseként értelmeződik, amely a zsidókkal kezdődik, „a *par excellence* ressentiment papi népével”<sup>43</sup>, s a kereszténységen, mint „minden eltiport, nyomorúságos, félresikerült, egyszerűen rosszul járt általános fölkelésén”<sup>44</sup> keresztül annak „lányához és folytatójához”, a francia

---

<sup>41</sup> *Ecce homo*, i. k., XI. k., 325. o.

<sup>42</sup> Ellene vethetnénk, hogy a megsemmisítés gondolata egyáltalán nem specifikus: éppúgy megtalálható a marxizmusban is, ahol a történelem semmisíti meg a burzsoáziát. Igaz, hogy a polgárság a szocialista programot a saját politikai megsemmisülésének fenyegetéseként érzekelte, ám éppilyen igaz, hogy épp a marxista örökség része az, hogy a szocialista pártok szinte sehol sem (még Oroszországban is csak vonakodva és a saját túlélésükért küzdve) kísérelték meg egy ilyen megsemmisítés megvalósítását. Mert a „kisajátítók kisajátítása” marxi értelemben inkább jelenti egy már régóta dülöngélő akadály elemi erejű eltakarítását, mintsem a tulajdonképpeni harcot, netán a fizikai megsemmisítést. Éppen Nietzsche gondolkodása bizonyítja, hogy a fasiszta megsemmisítés-gondolat priméren nem fogható föl homogén reakcióként.

<sup>43</sup> *Genealogie der Moral*, i. k., VIII. k., 335. o.

<sup>44</sup> *Götzendämmerung*, i. k., X. k., 282. o.

forradalomhoz vezet. Manapság a demokratikus mozgalom lép a kereszténység örökébe: minden teli a „föhláborodás pesszimizmusával”, a „kasztok, az előkelők, az utolsó privilégiumok elleni ösztönnel”<sup>45</sup>, s a demokratikus mozgalommal együtt a „nő-emancipáció” [Weibs-Emanzipation], az anarchizmus és a szocializmus is az „emberiség általános elfajzásának” jelenségéhez tartoznak.<sup>46</sup>

Látható, hogy a realizálás fogalma Nietzsche igazi ellenfele: mindenekelőtt erre vonatkoznak a „ressentiment”, „décadence” vagy az „általános elfajzás” terminusai. Filozófiailag nyilvánvalóan csak egyetlenegy támadhatatlanul eltökélt ellenkoncepció létezik: ez az egyáltalán nem-dekadens ember fogalma, „a ragadozóé, a zsákmány és győzelem után kéjesen sóvárgó, pompás szőke bestiáé”<sup>47</sup>, a „ragadozófalka”<sup>48</sup> pompás animalitását.

A gyakorlatban azonban Nietzsche szövetkezett saját korának bizonyos jelenségeivel, s ezek aztán kevés hasonlóságot mutatnak föl Kant vagy Smith polgári társadalmával: „A katonáállam fönntartása a legvégső eszköz, folytatni kell a nagy hagyományt, ragaszkodni kell hozzá – a legkitűnőbb embertípus érdekében. Az államok közötti ellenségeskedéseket és rangsort megörökítő minden fogalmat szankcionálni kell (nacionalizmus, védővám).”<sup>49</sup>

Filozófia és proletariátus fantasztikus szövetsége a reintegráló „világmegváltoztatás” csatazászlaja alatt szembekerül itt a harcias társadalomnak és a rajta nyugvó kultúrának a „mentés” és „kiirtás” csatakiáltásait hallató kétségbeesett fegyverszövetségével.

Nem a „rothadt uralkodó rendek”<sup>50</sup>, hanem a Föld jövőendő urai, „mint testi és szellemi arisztokraták”<sup>51</sup>, mint „legátfogóbb lelkű uralkodó kaszt”<sup>52</sup> tudják, miképpen kell megváltoztatni a világot úgy, hogy olyan maradjon, amilyen:

„A »Ne ölj!« bibliai parancsa naivitás az élet komolyságának a *décadents*-okkal szembeni parancsához képest: Nem szabad nemzenetek!”<sup>53</sup>

„A gyöngéknek és félresikerülteknek tönkre kell menniük: ez a *mi* emberszeretetünk első tétele. És még segíteni is kell őket ebben.”<sup>54</sup>

„[...] Ha az erők rangsorában ereje még magasabban áll [...] , akkor nem elegendő, ha csak a szenvedés, elmúlás, megsemmisülés *megpillantásánál* képes kegyetlenségre: az ilyen embernek képesnek kell lennie rá, hogy maga teremtsen

---

<sup>45</sup> *Wille zur Macht*, i. k., X. k., 145. o.

<sup>46</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, i. k., VIII. k., 139. o.

<sup>47</sup> *Genealogie der Moral*, i. k., VIII. k., 322. o.

<sup>48</sup> Uo., 382. o.

<sup>49</sup> *Wille zur Macht*, i. k., X. k., 8. o.

<sup>50</sup> Uo., 22. o.

<sup>51</sup> *Modernität*, i. k., XI. k., 95. o.

<sup>52</sup> *Die Unschuld des Werdens* (hg. v. Alfred Bäumler, Leipzig 1931), i. k., II. k., 405. o.

<sup>53</sup> *Wille zur Macht*, i. k., X. k., 12. o.

<sup>54</sup> *Ecce homo*, i. k., XI. k., 360. o.

élvezettel fájdalmat; két kézzel (s nem pusztán a szellem szemével) kell borzalmasnak lennie.”<sup>55</sup>

Aligha lehet kétségbe vonni, hogy Nietzsche egész gondolkodása a marxi koncepcióval szembeni radikális, a saját következményeinek logikájától kérlelhetetlenül hajtott ellentámadás, s hogy a megsemmisítési gondolat e gondolkodás legbensőbb magjának negatív aspektusa. Így ha a történelem nem megvalósítás, hanem évezredes merénylet, akkor a merénylő megsemmisítése ismét egyensúlyba hozza a mérleget. Nietzsche nem valamifajta banális értelemben a fasiszmus atyja.<sup>56</sup> Ám elsőként és a legátfogóbb módon ő juttatja szóhoz azt a spirituális centrumot, amely felé minden fasiszmusnak gravitálnia kell: a gyakorlati és teoretikus transzcendencia elleni támadást – az „élet” egy „szebb” formájának védelmében. Hiszen Nietzsche számára nem a pompés animalitás mint olyan volt fontos<sup>57</sup>, és a megsemmisítés Hitler számára sem önmagáért volt cél. Legfőbb céljuk a jövőendő „legmagasabb kultúrája” volt. De mégis szükségszerű volt, hogy a pozitív koncepció, talán a fantasztikus absztraktság miatt – mert mi a „kultúra” a valóságos történelem elfogadása nélkül? –, mindkettőjüknél súlytalan maradt a negatív akarat konkrétságához képest. A fasiszmus radikális politikai antimarxiz-

---

<sup>55</sup> *Die Unschuld des Werdens*, i. k., II. k., 252. o.

<sup>56</sup> Direkt összefüggések egyáltalán nem állnak fenn. Nietzsche közvetlen „tanítványai” éppenséggel közismerten egy apolitikus zenész (Peter Gast), egy zsidó (Paul Rée) és egy orosz nő (Lou Andreas-Salomé) voltak. Munkásságának „irracionalizmusa” és „esztéticizmusa” aligha hatott kevésbé a politikai baloldalra, mint a jobboldalra. A legérdekesebb közvetlen politikai hatást a fiatal Mussolini munkássága tükrözheti, amelynek veleje ugyanakkor kétségtelenül marxista (vö. itt 218. o. és Nolte: „Marx und Nietzsche im Sozialismus des jungen Mussolinis”, uo.).

<sup>57</sup> Ebben az összefüggésben mintha csak egyetlen – bár fundamentális – vonulat lenne kiemelhető Nietzsche gondolkodásából. Ezért az ábrázolás messze elmarad attól, hogy hűek maradjunk Nietzsche fölöttébb komplex filozófiájához a maga egészében, vagy Nietzschehez mint emberhez. Ismeretes, hogy nála lényegileg az ember „meghatározatlanságáról”, azaz a transzcendenciáról esik szó. De még egy olyan fontos pontot is figyeimen kívül kellett hagynunk, mint a tudatról szóló tan, amely közelségében és távolságában is oly rokon a Marxéval. Éppilyen kevésbé válhatott láthatóvá Nietzsche gondolkodásának „ezoterikus” vonulata. Ebben pl. a felsőbb-ember a „szintetikus” ember, aki a Föld kikerülhetetlen „gazdasági összirányításának” közepette „alkotni”, azaz a különben tudattalan egyetemes társadalmi mozgást az egyénbe bevonni képes, miközben számára többé már nem a természeti ittlét ijesztő mélysége, hanem „az emberiség elgépiesítése” az ittlét előföltétele (X. k., 114 sk. o.). Nyilvánvalóan az osztály nélküli társadalom fogalmának komplementumáról van szó. Teljességgel említetlenül kellett hagynom Nietzscheként mint embernek párját ritkító (és az „örület-levelekben” [Wahnsinnsbriefe], mindenekelőtt a Jacob Burckhardthoz írottban, nyilvánvalóvá váló) meghasonlottságát, aki pl. a következő maximát tűzte ki maga elé: „Senkivel sem szóba állni, akinek köze van a fajelmélet csalásához [Rassenschwindel].” (VIII.k., 498.o.) Ugyanakkor a „vérkeveredésben” látta a demokratikus ideálok győzelmének az okát (VIII.k., 245. o.).

musát évtizedekkel megelőzve, Nietzsche olyan szellemi ősképet alkotott, melyhez maga Hitler sohasem tudott fölőlni.<sup>58</sup>

Bár minden szembehelyeződések e legradikálisabbika a polgári társadalom talaján zajlik, az mégsem alkalmas ezen ellentétek kifejezésére, melyek *mint olyanok* immanensek lennének. A marxizmus *nem* a proletariátus spontán öntudata, hanem elsősorban egy tanítás, melynek segítségével egy a német klasszikus filozófiából előlépő hatalmas szellem a polgári társadalom legújabb termékét az emberi reintegrációba vetett mértéktelen reménye szolgálatába akarta állítani. Nietzsche gondolkodása *nem* a polgárság egy ideológiája, hanem egyrészt a művész kétségbeesett tiltakozása a világfejlődés egésze ellen, másrészt a polgári társadalom feudális elemének legélesebb reakciója a saját fenyegetettségére. Bár ekképpen mindkét tan szorosan összekapcsolódhatott társadalmi alapjelenségekkel és ezek mozgalmaival, hisz ezek tendenciáit egy bizonyos fokig helyesen tudták kifejezésre juttatni; ám mindezen lényegileg túlnő a jelentőségük, s egyformán ama szabadúszó értelmiségi réteg produktumának bizonyulnak, amely autoritás nélküli és csak annál merészebb elképzelései váltakozásában konstituálja a polgári társadalom mindenkori öntudatát. Minden egyéb tanítástól különbözik a két doktrína azáltal, hogy a társadalmat, mely talajuk volt, ittlettük legkülső határaitra képesek szorítani: az egyetemes munka- és csereközösség eszkatologikusan elképzelt valóságára, ami felé emez tartott, s a szuverén, harcias, önmagán belül antagonisztikus csoport transzcendenciát-nélkülöző öntételezésére, amelyből amaz származott.

### Max Weber: a fasizmus-előtti polgári társadalom teoretikusa

Aligha létezik komolyabb bizonyítéka ennek a tézisnek, mint az a tény, hogy *Max Weber*, minden utólag konstruált fejlődési irány valószínűsége ellenére, sokkal távolabb áll a fasizmustól, mint Nietzsche. Ráadásul a nagypolgári származású Weber a legközvetlenebb módon kapcsolódott a századforduló imperialista Németországhoz, s ami csak az általános korhangulatban Nietzschére hátra-, és Hitlerre előremutatott, az minden volt számára, csak ismeretlen nem. Még ha azonban 1895-ös freiburgi székfoglaló beszéde telis-tele is van olyan fordulatokkal, amelyek jelentésük, de néha még megfogalmazásuk szerint is nyugodtan állhatnának a *Mein Kampf*-ban, mégis, ugyanaz a beszéd egy olyan differencia kiindulópontját tartalmazza, melynek további kibontakozása lehetővé teszi, hogy

---

<sup>58</sup> Mert Nietzschéből hiányzott a német provincializmus, amely elválaszthatatlan a nemzetiszocializmustól. Elegendő arra emlékeztetni, hogy Nietzsche folyamatosan mily nyomatékkal utalt Oroszország – az „egyszerű nép” Oroszországának – jövőbeli nagy szerepére (XI. k., 11 sk. o.; vö. továbbá *Die Unschuld des Werdens*, II. k., 433, 436. o.).

személyében a német politika Hitlerrel szembeni alaplehetőségét pillantsuk meg.<sup>59</sup> Ebből az összefüggésből csak egyetlenegy szálát óhajtok kiemelni: viszonyát Marxhoz és a marxizmushoz, s ezzel indirekte viszonyát Nietzschéhez és a fasizmus spirituális magjához. Főszálról van szó, mely érthetővé teszi viszonyulását [Stellung zu] a polgári társadalomhoz, ill. helyzetét [Stellung in] abban.

A szocialista mozgalom egészével szemben táplált félelem, s ez a fasizmus forrása, mindig is idegen maradt Max Weber számára. Csak megvetéssel tudott tekinteni a polgárságnak a szociáldemokrácia előtt tanúsított gyávaságára, de ennek potenciális fonákjára, a gátlástalan brutalitásra is. Számára a szocializmus a polgári társadalom egy jelensége, s azon belül kell megtalálni a helyét. Létrehozza a „munkásarisztokrácia” fogalmát, jóval Lenin előtt.<sup>60</sup> Ezért teheti föl 1907-ben egészen elfogulatlanul a kérdést, hogy tulajdonképpen miért *ne* kormányozhatnák a szociáldemokraták a kommunákat. *Meggyőződése*, hogy a kísérlet veszélyesebb lenne ideológusaik számára, mint a polgári társadalom számára.<sup>61</sup> A „proletariátus realitásának fölfedezése” nyújtja számára e reményt. Ez a fölfedezés akkoriban több helyütt végbement, s a világproletariátus homogenitásának spekulatív marxi tézisést először rázta meg (de nem semmisítette meg, mert annak további fennmaradása a fasizmus előfeltétele volt<sup>62</sup>).

Max Weber nem maradt meg egy megalapozott föltevésnél. Empirikus módszerekkel próbálta ellenőrizni azt, amit Marx filozófiai premisszákból előzetesen eldöntött: alacsonyabb vagy magasabb kvalifikációjú személyek fogják kiszorítani a munkásokat a technikai újítások révén? minőségi vagy közgazdasági differenciálódás vagy uniformizálódás felé halad-e a munkásság? milyen a munkásság felső rétegeinek viszonya a kispolgársághoz? Ezúton nemcsak bizonyítékokat nyer azon fölfogása alátámasztásául, hogy a nyugat-európai – beleértve a német – proletariátus tágabb értelemben nem más, mint a polgárság egy része (ezt a fölfogást egyébként Engels már egy fél évszázaddal korábban megelőlegezte, még ha csak mellékesen és Angliára szorítkozva is<sup>63</sup>), hanem elméletileg is föltárul előtte az a lehetőség, hogy elkülönítse egymástól Marx munkásságában a tudományos és nem-tudományos elemeket. Így járul hozzá tömeg, tudomány és filozófiai koncepció egységének fölbomlasztásához, mely

---

<sup>59</sup> Vö. Ernst Nolte: „Max Weber vor dem Faschismus”, *Der Staat* II. (1963), 1. sz., 1–24. o.

<sup>60</sup> Székfoglaló beszédében: *Gesammelte Politische Schriften*, 2. kiad., Tübingen 1958, 23. o.

<sup>61</sup> *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924, 407 sk. o.

<sup>62</sup> A „homogenitás” ill. hiánya faktum, és empirikusan elvileg megállapítható. Hogy a politikai alternatívának szükségszerűen azt kellett jelentenie, miszerint a munkásság bevonandó a polgárság egy részének nacionalizmusába, egyáltalán nem bizonyos. A munkásmozgalom internacionalizmusa nem föltétlenül függött a marxi elmélet helyességétől vagy helytelenségétől.

<sup>63</sup> Vö. *Der italienische Faschismus – Geschichte*, 51. jegyzet, 572. o.

egység a marxizmus igazi hatóerejét testesítette meg, s túlságosan is törékeny és szubtilis alapvonása maradt.

Fontosabb azonban Max Weber állásfoglalása a marxi gondolkodás centrumával kapcsolatosan. Mert Weber gondolkodásának tulajdonképpeni tárgya ugyanaz a bizonyos dolog Marxból: őt is elsősorban a gyakorlati transzcendencia foglalkoztatja.

Az „öszönösen reaktív élelemkeresésből kibontakozó racionális gazdálkodást”<sup>64</sup> kívánja nyomon követni, azt a „racionalizálási és társadalmiasodási folyamatot, melynek folyamatosan előrehaladó elterjedését minden közösségi cselekedetünkben, minden területen a fejlődés lényegi hatóerejeként követhetjük nyomon”<sup>65</sup>. Ha már az eredeti házikommunizmus szétmállása és a növekvő fogazottság csak ugyanannak a dolognak a két oldala, akkor manapság „az egyetemes piaci ellaposodásban” a termelési folyamat messzemenően eloldódott a személyes kötöttségektől és az organikus ittlét föltételeitől, s a legszemélytelenebb, legkomplikáltabb és legdifferenciáltabb társadalmi viszonyokat hozta létre. A Nyugatra tehát csak egy egyetemes folyamat egy bizonyos legmagasabb stádiuma jellemző, melynek kezdetei mindenütt megtalálhatók, s melyeket Max Weber többnyire a „szisztematizálás”, „szublimálás”, „racionalizálás”, „intellektualizálás” fogalmaival ír körül. Max Weber gondolkodásának tárgya tehát ugyanúgy a világtörténelmi folyamat keretein belüli polgári társadalom, mint ahogy Kant, Hegel és Marx számára is az volt. Ő azonban megszabadítja a megfigyelést a marxi koncepció néhány súlyosan dogmatikus premisszájától.

Nem fogadja el a késői Marx tézisért arról, hogy vallási hatalmak sohasem jutottak lényeges szerephez ebben a folyamatban. Legjelentősebb kutatásai éppen a gyakorlati és a teoretikus transzcendencia összefüggéseinek világossá tételét szolgálják, s ezzel ismét csak egy olyan kapcsolatot hoz létre, mely Kant, Hegel és Nietzsche számára magától értődő volt, de a fiatal, sőt (mindenesetre homályos utalások formájában<sup>66</sup>) még az idősebb Marx munkásságában is szerephez jutott.

Nem veszi át a termelőerő tisztázatlan marxi fogalmát. A „termelőerők kibontakozásának” terminusa csak problémákat vet föl, nem old meg azonban egyet sem. Max Weber válasza a „karizma” fogalmában rejlik, mely a legpolivalensebb szó munkásságában, de legalapvetőbb jelentésében nem jelöl mást, mint a „találmány” levezethetetlen hatalmát.

Nem osztja Marx hitét abban, hogy éppen a legkiteljesedettebb elidegenítésnek kellene „átcsapnia” az emberi lényeg legtökéletesebb visszanyerésébe. Nem mintha hiányzott volna belőle a marxi „elidegenedés-történelem” iránti megértés. De éppen mert lényegileg kiegészíti azt – a termelőnek a termelőeszköztől való

---

<sup>64</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, I. fk., 4. kiad., 1956, 35. o.

<sup>65</sup> Uo., 195. o.

<sup>66</sup> A *tőkében* folyvást gúnyos hangnemben történik utalás az angol kapitalizmus puritán karakterére.

elválasztása végbement a hadseregben is, és manapság megy végbe az egyetemen —, visszafordíthatatlan folyamatként jelenik meg számára, amely sohasem léphet egyfajta „magasabb egységre” az individuummal. E történelem nem a termelőeszközök magántulajdonán nyugszik: a szocialista gazdaság nem szüntetné meg a munkások kizsákmányolását [Expropriation], csak kiegyensúlyozná azt a tulajdonosok kisajátításával. Mivel ebben a társadalomban is szükségszerűen bekövetkezne a harc az „esélyek kisajátításáért”<sup>67</sup> [Chancenappropriation], s a valóságos rendelkezési hatalom kevesek kezében összpontosulna, még szilárdabbnak és szétrombolhatatlanabbnak kellene lennie annak a „vasépítménynek”<sup>68</sup>, mellyel a modern kor körülvette az embert. Az uralom „minimalizálásának”<sup>69</sup> tendenciáját, melyet a demokrácia bizonyos formái és különösen a szocializmus fölvetnek, Weber sohasem vette igazán komolyan. A parlamentarizmusért és a belpolitikai szabadságért folytatott küzdelmének éppen az a meggyőződés volt az előfeltétele, hogy a bürokrácia hatalma egyre szilárdabb és visszafordíthatatlanabb lesz, s ezért csak az jöhet számításba, hogy az ellenőrzésnek és az individuális mozgásszabadságnak egy minimuma biztosítható legyen. A történelem kérlelhetetlenül új arisztokráciákat szül; sem az a veszély, sem az a remény nem jogosult (a gondolkodás módjának megfelelően), hogy bármikor is túl sok szabadság lehetne a világon. Weber osztja Marx értékelését a kortárs fejlődésről és félelmét az ember „fölosztódásával” kapcsolatban. De rosszabbodást figyel meg ott, ahol Marx gyógyulást látott, mert a „társadalmiasodást” bürokratizálódásként ismeri föl, s az univerzális, reintegrált, a munkamegosztásnak többé nem alávetett ember fogalmát képtelen ábrándnak tartja. Így korrigálja azt a „felelőtlen könnyelműséget”, mellyel Marx kivitelezte a jövő társadalmával annak terveit, s ezzel Weber kitépi a marxista hitvallás szívét, a bevégző dialektika koncepcióját. Hogy neki vagy Marxnak sikerült-e élesebben látnia a bürokrácia vonatkozásában, az ma már csak melankolikus kérdés lehet. Még tíz év sem telt el Weber halála után, amikor az orosz forradalom még élő vezéralakjainak legjelentősebbike, Trockij, bírálni kezdte az állam bürokratikus elfajzását, és, még inkább posztumusz módon nem más, mint Sztalin lett a koronatanúja, amikor ugyanis kifejlesztette a „forradalom fölülről” teóriáját, melyet a marxi gondolkodásból egyáltalán nem lehet megalapozni. Ellenvetésként legfőljebb azt lehetne fölhozni, hogy a bürokrácia fogalma nem egyértelmű, és Weber túlságosan is annak porosz-német formájára orientálódott. De nem annak megválaszolása érdekes itt, hogy hol és miben volt igaza Max Webernek Marxszal szemben. Más a föladat.

Max Weber, éppen mert behatóan és racionálisan foglalkozott a marxi problematikával, óriási szakadék választja el a nietzschei antitézis radikalitásától, s különösen Hitlernek az „okozók” [Erreger] utáni mitologizáló kutatásától.

<sup>67</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, I. fk., 119. o.

<sup>68</sup> *Gesammelte Politische Schriften*, 242. o.

<sup>69</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, I. fk., 169 sk. o.



Semmiképpen sem tervezte Marx szellemi „megsemmisítését” vagy akár csak a materialista történelemszemlélet fölváltását egy a vallásos beállítódások történelmi elsőbbségét hirdető spiritualista doktrína által. Aki így értette vallásszociológiai kutatásait, az félreértette őket. Ezek sokkal inkább kiegészítést, mintsem cáfolatot nyújtanak. Max Weber számára Marx mindig is óriási gondolkodótárs maradt, s megállapításaik és megítéléseik egy igen széles skálán egybeesnek.

Az osztályharc Weber számára is a kor egyik fundamentális valósága, a kapitalizmus az ő számára is a termelők kisajátítását jelenti, s a társadalom proletárookra és polgárságra való fölosztódása nála is a modernitás legfontosabb ismertető jege; leírásai az ipari viszonyokról gyakran emlékeztetnek a Marxéira. Ez az egybeesés azonban nem valamifajta utánzáson alapul; sokkal inkább az az egyszerű és mégis gyakran elhanyagolt tény kerül napvilágra benne, hogy a „marxizmusnak” csak igen kis része származik genuin Marxtól. Mind az osztályharc elméletét, mind a történelem ökonomikus szemléletét, mind a kapitalizmus analízisét „polgári” teoretikusok is kidolgozták – Marx előtt és Marx mellett –, s Weber csak azt vette vissza, ami a polgári társadalom elméletéhez tartozott.

Ezért még a kezdeményét sem találjuk nála annak az átfogó „ellenségtannak” és gondolati kényszereinek, amelyek Maurras-nál és Hitlernél éppoly centrálisak, mint Nietzschénél. Persze Webernek is vannak politikai ellenfelei, s élesen és határozottan küzd ellenük. De amikor fölfedi történeti leszármazásukat, fölfoghatóbbakká és nem félelmetesebbé válnak; semmiképpen sem keletkezik így egy olyan sor, mely többé-kevésbé azonos lenne az európai történelemmel.

Így Max Weber nem érzi annak kísértését, hogy elvesse a saját előfeltevéseit, s egy „hanyatlástörténet” fogalmát koncipiálja. Semmi kétséget nem hagy afelől, hogy ama puritánok utódjának tekinti magát, akiknek etikai rigorozitása és a világon diadalmaskodó hite életre hívta a modern kapitalizmust. Egyetlen más embertípust sem tárt föl alaposabban, mint a zsidó prófétákat, és egyetlen más embertípusban sem vigasztalódott jobban, mint bennük, akikkel kezdetét vette a világ antimágikus és racionális átformálása, mely a nyugati történelem alapvonása. Ennek megfelelően teljességgel pozitív hangsúllyal említi a nagy nyugati forradalmakat, beleértve a franciát is.

Mindazonáltal nem kevésbé igaz, hogy Max Weber sajátos ingadozást mutatott éppen a leglényegesebb jelenséggel szemben, amelynek gondolatait szentelte. Szerinte a racionalizálás nem csupán a Nyugat kitüntető jege, hanem egyben annak a kínzó gondnak is oka, hogy vajon az ember egyáltalán fölnőhet-e a rettenetes szakítópróbához, mely számára a modern világ „apparátusán” belüli minden természetes viszony visszafordíthatatlan megfordulását jelenti. A „haladás” fogalma teljességgel elveszti átörökített pozitív akcentusát; használata minden kertelés nélkül „inopportúnusnak” nyilvánul. Talán a „varázstalanítás” [Entzauberung] fogalmának a használata a leginformatívabb: az életmű egészén

belül kifejezetten pozitív értelemmel bír, s Weber egyik legismertebb kijelentésében mégis a georgei panaszok minden keserősége megjelenik benne.<sup>70</sup>

Ez az ingadozás egy olyan ember részéről, mint Max Weber, talán jellemzőbb a szellemi atmoszféra mélyreható, a fasizmusnak kedvező megváltozására, mint Bergson és Klages minden könyve. Ugyanakkor azt a fölismerést is nyújtja, hogy ebben a változásban többet kell látnunk, mint egy kizárólag szociológiailag megalapozott „menekülést az irracionalizmusba”.

S egy leegyszerűsítő magyarázat végül nem meríti ki a weberi tannak a különböző „istenek”, azaz értékrendek, végső soron a teoretikus transzcendencia egyes megjelenési formáinak sorsszerű és eldönthetetlen harcát felölelő tartalmát sem. A tézis, hogy emez istenek és harcuk fölött a sors és bizonyosan nem a tudomány uralkodik<sup>71</sup>, fölöttébb furcsa egy ilyen ember szájából, hiszen munkásságának az a belátás a legfontosabb eredménye, hogy manapság nincsen sorsszerűbb hatalom a tudománynál és a hozzá kötődő racionalizálásnál. Ez csak a saját centrális fogalommal szembeni bizonytalanságból válik érthetővé, amely konstatálja ugyan a „haladás” realitását, de kíváncsiságában kételkedni kezd. Olyan természetes-e ennyiben, hogy más értékrendek, „istenek” kínálkoznak alternatívaként, melyeket nem teremt, hanem csak faképnél hagy és „kipreparál” a specifikus társadalmi mozgás? Talán a polgári társadalom legkülönösebb sajátosságáról lenne szó a teoretikus transzcendencia alakjaihoz fűződő viszonyában?

### A kor transzcendentális szociológiájának vázlata

„A polgári társadalom transzcendentális meghatározása” most már nem egy meglepő posztulátum: végbement Marx, Nietzsche és Max Weber gondolkodásában, még ha néha csak implicite is. Az a föladat maradt hátra, hogy a kezdetben kidolgozott fogalmak segítségével összefoglalást adjunk. E fogalmak formális karaktere kivédi az egyes gondolkodói rendszerek specifikus megállapításait. Ezután a bolsevizmus és a fasizmus – ezek itt csak egységesen, de nem egységként értelmezhetők – újszerű jelenségeire kell alkalmazni őket. Erre a fasizmus esetében néhány mondat elegendő – még ha az magát a témát jelenti is –, mivel ha a korszakot történetileg fő részében a fasizmus példáján kell megértenünk, akkor a transzpolitikai szemléletmód számára egyedül olyan összefüggés keretein belül lesz meghatározható a fasizmus, mely jóval túllép rajta.

A polgári társadalom transzcendentális sajátossága abban áll, hogy a gyakorlati transzcendencia soha nem sejtett mértékű kihatást gyakorolt rajta, anélkül hogy a teoretikus transzcendencia átörökölt formáit elfojtotta volna. A politikai-

---

<sup>70</sup> „Wissenschaft als Beruf” c. előadásában, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, i. k., 578 sk. o.

<sup>71</sup> Uo., 588. o.

szociológiai aspektust (amely felületes a maga izoláltságában) a következőképp fogalmazhatjuk meg: A polgári társadalom – a társiasság azon formája, amelyben a vezető réteg mindig új politikai és szellemi kompromisszumokban viszi véghez földadatát, hogy a világ technikai-gazdasági egységét megteremtse, s e művön való közreműködés érdekében elősegítse minden ember emancipációját – a szintézis társadalma. Ezért a polgári társadalomban a történetileg új és specifikus, az emberiség gyakorlati hatósugarának hallatlan kiterjedése, az egyén s minden csoport pozíciójának korszakalkotó megváltozása a társadalmi egészen belül, melyet röviden és értelmetlenül „indusztrializációnak” neveznek, mintegy titokban és a saját intellektuális réteg jelentős részeinek jóváhagyása nélkül történik meg. E réteg székhelye éppen a teoretikus transzcendencia, bármennyire nem-dogmatikusan és önhatalmúlag értelmezze ezt maga is. Az a tézis, hogy e réteg veszélyeztetettsége ellenére, *végül is* kiáll a polgári társadalom és saját osztálya mellett, s gondolkodásának székhelye e társadalomhoz kötődik, nagy átlagban igaz, ugyanakkor mégis rendkívüli naivitás. Hiszen már a relatív távolság (egyes esetekben ez abszolút is) meghökkentő, egyedi és magyarázatra szoruló tény. A polgári társadalom világra hozta a gyakorlati transzcendenciát, s egyúttal rossz lelkiismeretet adományozott neki. Öntudata csak keservesen, gondolkodásmódok sokaságának küzdelméből születik meg. Ezek legszélsőségesebb (ám nem mindig lehetséges) változata utópikus előrenyúlás a jövőbe, vagy a múlt lényegi vonásainak dicsőítő bemutatása. A polgári társadalom ezen jellegzetessége bizonyosan azzal áll összefüggésben, hogy államon inneni magánvállalkozók indították útjára és tartották mozgásban: mégis, föltehetőleg transzcendentális lényegének elvesztése nélkül is, megszervezhető „szocialista” módon, föltéve, hogy a bőség a kiindulási pont, s nem a hiány, ill. hogy nem kerülhetnek hatalomra dogmatikusok. E társadalom nem maradt mozdulatlanul önmaga a saját struktúrájában, hanem önnön keretei között létrehozta a „műszaki értelmiség” azon rétegét, melyre Marx egyáltalán nem fordított figyelmet, s amely majd, sokszínűen összefonódván a régebbi osztályokkal, a saját (és nem csak saját) társadalmi építményét leginkább hordozó és legexpanzívabb csoportnak bizonyul. Ezért ajánlatos földadni a polgári társadalom túlságosan szűk fogalmát, s helyette tanácsos „liberális társadalomról” beszélni.

A liberális társadalom a teljesség társadalma: a teoretikus transzcendencia bármely formája ha nem is érintetlenül, de önállóan kibontakozhat; önkritikus társadalom: a gyakorlati transzcendencia végbemenetele kritizálható marad; bizonytalan társadalom: egyre csak eltéved saját magában.

Kant és Hegel gondolatai megmutatják, hogy mennyire mélyen gyökerezik a filozófiában e társadalom korai önfelfogása; Marx és Nietzsche jelzik a saját-magában-eltévedtség [An-sich-irre-Werden] legszélső pontjait, ezzel azonban éppenséggel lemondván a filozófiai különbségtevésről. Hiszen mindketten szenvedélyesen elvetnek egy kézenfekvő lehetőséget: az egyének transzcendencia nélküli, mégis előnyt hozó beilleszkedését az átláthatatlan társadalmi folyamatba – a klasszikus nemzetgazdaságtan előfeltevésébe. Ellentétes megoldásaikhoz

olyan szociális elképzelések csatlakoztak, melyek transzcendentálisan különböznek a liberális társadalomtól. Max Weber munkássága mégis azt bizonyítja, hogy e társadalmat nem kell föltétlenül olyan irányba terelni, ahol igazi lényegének mindössze töredéke valósul meg.

A *bolsevizmus* a marxizmus elismert premisszái ellenében került hatalomra Oroszországban, s csak rövid ideig lebegtek példakép gyanánt a szeme előtt a mester szubtilis elvárásai. Mégsem teljesen jogtalanul hivatkozik Marxra.

Lenin csak nehezen tudott elszakadni attól az ortodox előfeltevéstől, hogy valójában a nyugat-európai proletariátus forradalma került napirendre, s a saját vállalkozása pusztán történelmileg véletlen előjátékot jelent. Az első időkben az a meggyőződése, hogy a hatalom gyakorlásának funkciói olyannyira egyszerűvé váltak, hogy „minden nem-analfabéta” számára hozzáférhetők<sup>72</sup>, tehát az uralomnélküliség korának közvetlen közelébe érkeztünk: „A szocializmusban sorban *mindenki* uralkodni fog, és meg fogja szokni, hogy senki sem uralkodik.”<sup>73</sup>

De nem tart sokáig, amíg nemcsak Lenin gyakorlati intézkedéseiben, hanem elméleti kijelentései sorában is teljességgel a marxi posztulátumok helyére lép Oroszország népcsomóinak radikális, *egy* akarat által irányított mobilizálása egy páratlan keménységű létharcban. Világos lesz előtte, miszerint nem az emberiség magasabb rendű és jobb egzisztenciális formájának előéletéről van szó – a keresztút, amelyen az ország áll, banálisabb, ismertebb, könnyörtelenebb: „Elbukni, vagy teljes gőzzel előretörni. Így teszi föl a kérdést a történelem.”<sup>74</sup> Tehát „utolérésről” van szó, a visszamaradottságból, kultúrátlanságból, szűkségből és szegénységből való kitorésről egy ellenséges világban. Lenin egy egész sor kései, a maga egyszerűségében és igazságában lenyűgöző kijelentése nem hagy kétséget afelől, hogy ez a szerényebb értelmezés, és nem valamifajta bombasztikus beszédmód a szocializmusnak a kapitalizmus fölötti győzelmeéről, tükrözi a végső nézetét.<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> Lenin: *Állam és forradalom*.

<sup>73</sup> Uo.

<sup>74</sup> „A fenyegető katasztrófa és hogyan harcoljunk ellene”.

<sup>75</sup> Pl. „[...] föladatunk, hogy ellessük a németek államkapitalizmusát, a legerőteljesebben átvegyük azt, ne riadjunk vissza semmilyen diktatorikus eszköztől, hogy meg tudjuk gyorsítani a nyugati kultúra átvételét a barbár Oroszországban, anélkül hogy visszarettennénk a barbár módszerektől a barbárság elleni harcban.” (A *terményadóról*).

„Miért csinálunk ostobaságokat? Érthető. Egyrészt elmaradott ország vagyunk, másrészt minimális a képzés hazánkban, harmadrészt nem kapunk semmilyen segítséget sem. Egyetlenegy civilizált állam sem segít nekünk. Ellenkezőleg, mind ellenünk dolgoznak.” (Az *orosz forradalom öt éve*.)

„Még maga Marx sem jutott arra a gondolatra, hogy akárcsak egyetlenegy betűt is írjon erről (az „államkapitalizmusról, amely megelőzi a kommunizmust”), és anélkül halt meg, hogy egyetlenegy exakt idézetet és cáfolhatatlan bizonyítékokat hátrahagyott volna. Tehát most nekünk kell megpróbálnunk magunkon segíteni.” (A *KB politikai beszámolója a XI.*

Ekképpen válnak a „gazdaság napi kérdései” a „legfontosabb államügyekké”.<sup>76</sup> A bolsevizmus lényegének megismeréséhez sokkal inkább hozzájárul bármely szovjet napilap első oldala, mint megannyi titkos és megrázó tudósítás az éhínségekről és a kegyetlenkedésekről. Mert éhínségek és kegyetlenkedések mindig is előfordultak a világtörténelemben; de még soha, amióta csak polgári társadalom és újságírás van, még sohasem visszhangoztak az újságok címsorai termelési rekordokat, munkamódszerekről szóló tudósításokat és a produktivitás növelését szorgalmazó fölhívásokat. A bolsevizmus annak előléptét jelenti, ami a polgári társadalomban félig elrejtett mozzanat maradt: a bolsevizmus nem más, mint az anyagi termelés és vele együtt a gyakorlati transzcendencia eddigi leghatározottabb igénye. Ezzel a társadalom<sup>77</sup> elveszti szellemi gazdagságát és az előrehajtó önkritika ösztökéjét, ám megingathatatlan magabiztosságra és a történelmi szükségszerűség érzésében egy addig ismeretlen entuziazmusra tesz szert.

De ezek között a körülmények között Marx leginkább saját és tulajdonképpeni koncepcióiból (s kizárólag ezek legitimálták számára a gyakorlati transzcendencia egyedülállóságát) egy propagandisztikus látszat marad meg csupán. Ezért a bolsevizmusnak a saját sorából kikerülő ortodox marxisták elleni harca a korszak legtragikusabb és legmegindítóbb fejezetei közé tartozik. A Szovjetunió annyiban mégis folyamatosan megfelelt a marxi gondolkodási tendenciának, amennyiben saját népeinek emancipációját (vagyis adaptációjukat az ipari társadalom szükségszerűségeihez) mindig is a fölrendelt világfolyamat összefüggésében látta. A bolsevizmus a fejlett polgári társadalommal történő összecsapásában semmi máshoz nem fogható vereségeket szenvedett a „világforradalom” fogalma kapcsán; ugyanakkor e fogalom a világtörténelmi kitüntetettség jele, hiszen nem pusztán egy egoista módon értelmezett „ipari termeléshez”, hanem a gyakorlati transzcendencia összefolyamatához fűződő viszonyt juttatja napvilágra. Éppen ezért nem kielégítő a „fejlődési diktatúra” megjelölése, s minden strukturális hasonlóság ellenére fundamentális a fasizmustól való különbség. Hogy a Szovjetunió, egyedüli nem-nyugati hatalomként, saját kezdeményezésre és lényegileg saját erejéből képes volt az industrializálás<sup>78</sup> véghezvitelére, hogy uralmi módszereinek minden közismert keménysége ellenére gyakran rejtélyesnek tűnő tekintélynek örvend a fejlődő országok népeinek körében, hogy a Föld első államaként sikerült a világűrbe jutnia, szorosan összefüggő tények, melyek a transzcendentális meghatározásból egyformán érthetővé válnak.

Ezzel evidenssé vált, mi a *fasizmus*. Nem ama szembeszállás a gyakorlati transzcendenciával, amely minden konzervatív irányzatban többé-kevésbé közös.

---

*kongresszuson.)*

<sup>76</sup> A *szovjethatalom soronlévő feladatai*.

<sup>77</sup> „A társadalom” itt nem tagjainak totalitását jelenti, hanem a vezető csoportot.

<sup>78</sup> Itt az „industrializálás” is összefolyamatként értendő, s ezért különbözik az industriális termelési formák pusztán technikai átvételétől a feudális Japánban.

Csak ha a teoretikus transzcendencia, amelyből az előbbi ellenállás támad, ugyanígy megtagadtatik, akkor kerül a napvilágra a fasizmus. A fasizmus tehát ellenállás a gyakorlati transzcendenciával szemben és egyben küzdelem a teoretikus transzcendencia ellen is. Ám ez a küzdelem ugyanakkor szükségszerűen rejtett lesz, mivel az eredeti hajtóerők sohasem válnak teljesen nélkülözhetővé. És amennyiben a gyakorlati transzcendencia a legfelületesebb aspektusaiban nem más, mint a hatalomösszpontosítás lehetővé-tétele, annyiban a fasizmus ismét csak a transzcendenciából kiindulván tanúsít ellenállást a transzcendenciával szemben, néhányszor a világalomért folyó harc világos tudatában. Ez annak a szociológiai ténynek a transzcendentális kifejezése, hogy a fasizmus az emancipációs folyamatból születő, majd saját eredete ellen forduló erőkkkel rendelkezik. Ha a fasizmust a<sup>79</sup> feudális elem, a polgári társadalom feudális alkotóelemének a saját tradíciója fölötti kétségbeeséseként és a polgári elem forradalmának ugyanazon elem általi elárulásaként nevezhetjük meg, úgy világos, hogy mi is tulajdonképpen ez a tradíció és ez a forradalom. A fasizmus a liberális társadalom második és legsúlyosabb válságát jelenti, mivel annak saját talaján került hatalomra, s radikális formájában az elképzelhető legtökéletesebben és leghatékonyabban tagadja a liberális társadalom lényegét.

De éppen e minden perspektívák legszélesebbikében a szemlélő nem tagadhatja meg tőle azt a bizonyos „szimpátiát”, amelyről a mű elején szoltunk. Ez nem személyeknek vagy tetteknek szól, hanem annak a tanácsstalanságnak, amely éppen a legszörnyűbb kísérlet alapjául szolgál, hogy véget vessünk neki, s amely a legáltalánosabb jellegzetessége egy még beláthatatlan korszaknak. Mert a helyes értelemben vett transzcendencia végtelenül távol esik egy biztos „kulturális haladás” ártalmatlanságától: nem a véges ember pihenőhelye, hanem rejtélyes egységben trónszéke és keresztfája.

Ennek ellenére a fasizmus transzpolitikai jelenségként sem természetlen a ma megértésében: csak ha a liberális társadalom megingathatatlanul és gondolattelenül mond igent a gyakorlati transzcendenciára, mint saját legtulajdonképpenibb, ám mégsem exkluzív teremtményére, ha a teoretikus transzcendencia föladja a politikai érdekekhez való ősrégi kötődését s a maga autentikus szabadságához kapcsolódik, ha a kommunista társadalom kijózanultan, de cinizmus nélkül szembenéz saját magával és múltjával, ha az individualitás és a korlátozás szeretete többé nem ölt magára politikai kifejezésformát, a gondolkodás pedig az ember barátja lett – csak ekkor léptük át a posztfasiszta korszak határvonalát.\*

(Fordította Czeglédi András)

---

<sup>79</sup> Az előbbiekből világos, hogy a határozott névelő itt nem kollektív, hanem hipotetikus jelentésben használatos.

\* A szöveghivatkozásokat – beleértve azokat is, amelyek már megjelentek magyarul – részben a létező fordításokat fölhasználva, de saját fordításomban közlöm. – Ford.

## Előszó\*

Ha – egy régen ismert mondás szerint – a könyveknek megvan a maguk sorsa, akkor nem kevésbé igaz az is, hogy a könyvek sorsa rendszerint meghatározza szerzőik sorsát. Ezen igazság kevésbé nyilvánvaló verziója, hogy az első könyv – pontosabban az a fogadtatás, amelyet az első könyv kivált a nyilvánosságban – az illető szerző későbbi könyveinek mintegy útjába áll, s egyúttal amaz intenciókat is elhomályosítja, melyek a szerzőt vezérelték.

Amióta 1963-ban a „Der Faschismus in seiner Epoche” című könyvem megjelent, a nyilvánosság előtt „fasizmus-kutatónak” vagy „fasizmus-szakértőnek” számítok. E megjelölés kezdetől fogva elhibázott volt, bármennyire is igaznak tűnt első látásra. A kutató vagy szakértő egy fogalmi szempontból lényegében rögzített területen mozog, melynek megismerését új források föltárása s más kutatók és szakértők eredményeinek földolgozása révén segíti elő. Az a terület, mely a „fasizmus” nemfogalommal írható körül, 1963-ban még egyáltalán nem volt alkalmas rá, hogy kutatás és szakvélemény tárgya legyen. Sokkal inkább gondolati újraalkotást igényelt az elhanyagoltság hosszú időszaka után – ezért gondolkodóként és olyan forrás- illetve irodalomismeret alapján közelítettem a tárgyhoz, amely a mai kutatók és szakértők számára elégtelen lenne, de épp ezáltal született meg az alapvetés és legalább egyfajta kiindulási pont a későbbi kutatások és szakvélemények számára. Mégis, a legsajátosabb vonás, mely a fasizmus emez interpretációját az összes addigi interpretációjától megkülönböztette, a marxizmus kérdésének bevonása volt. Ez nemcsak a sokat idézett definícióban történt meg, mely szerint a fasizmus mint az antimarxizmus egy fajtája jelent meg, hanem Mussolini marxistából fasisztává válásának bemutatásában, explicite az ötödik rész egy alfejezetében, amely a „Marx: a polgári társadalom filozófiai fölfedezése és kritikája” címet viseli. Mindenesetre már ez az összefüggés arra kellett volna utaljon, hogy a definíciónak nem volt olyan egyértelműen polemikus éle, mint azt akkoriban sokszor föltételezték, s hogy a lényegi mondanivaló abban a mellékmondatban foglaltatott, amely az „antimarxizmus” fogalmát részletezte. Annyit mégis helyesen láttak, hogy a könyv aktuális összecsapásokba is beleavatkozott és bele is akart avatkozni. Nagyon hamar érdeméül ismerték el a „totalitarizmus-fogalom meghaladását”, és az egyik recensens a tudománynak a hidegháború meghaladásához való hozzájárulásaként tekintett rá. A „megismerést vezérlő érdeklődéshez” ténylegesen hozzátartozott a félelem, hogy a kelet–nyugati

---

\* Ernst Nolte: *Marxismus–Faschismus–Kalter Krieg. Vorträge und Aufsätze 1964–1976*, Deutsche Verlags-Anstalt [Stuttgart 1977], 9–12. o.

konfliktus vonatkozásában Németországban esetleg másodszor vezethet egy világháború lényeges eredményeinek el-nem-ismerése a világtörténeti szituáció félreismeréséhez és ezzel végzetes konzekvenciákhoz. De amennyire kevéssé tagadtam a marxizmus abszolút igazságigényét (ill. amennyire kevéssé tartottam általánosan nélkülözhetőknek a totalitarizmus fogalmat), éppoly kevéssé vagyok képes a hidegháborúban az amerikai imperializmus pusztá machinációját látni; mindkét jelenség sokkal inkább a további gondolkodás fő tárgya volt számomra, amelyek éppen azért szorultak fogalmi besorolásra, mert még nem elég nyilvánvaló módon voltak nélkülözhetetlenek a „fasizmus” gondolati leküzdése során.

E tanulmánygyűjtemény címe: „Fasizmus – marxizmus – hidegháború”, tehát amaz érdeklődési területekre utal, amelyek már az első könyv megírásakor szorosan kapcsolódtak egymáshoz, s amelyek azóta továbbra is foglalkoztattak. Továbbá, az eddiginél érthetőbben világítják meg azt az összefüggést, amelyen belül a három jelenség elnyeri a maga helyét. Az 1964-ben megjelent „Konservatismus und Nationalsozialismus” című tanulmányban a következő áll: „a jobboldal kezdeténél ezért mindenütt a baloldal állt, s mindkettő az (esetleg csak tökéletlenül kialakított) polgári társadalom talaján lehetséges, annak legalább elemi gondolat- és szólásszabadságával”. A fasizmusnak a marxizmus ellen irányuló megsemmisítő támadása csak a „jobb” és „bal” közötti jóval régebbi nézeteltérés keretében ragadható meg, s ebben a keretben a fasizmus a jobboldal egy egészen különös és történetileg összetéveszthetetlen fajtájának tűnik, amelynek megkülönböztető jegye éppen a nagyszámú „balos momentum” fölvétele, mialatt a marxizmus a maga részéről egy olyan baloldálnak mutatkozik, amely a kortárs jobboldallal több hasonlatosságot mutat, mint amennyit önmagáról el akar ismerni. Az alapzat azonban, amely a harcok ama láncolatát egyáltalán lehetővé teszi, amelynek a marxizmus és fasizmus közötti küzdelem pusztán egy láncszeme, az a „polgári társadalom”, amelyről a huszadik század második felében átfogóbb fogalmat kell alkotni, mintsem az a tizenkilencedik század első felében lehetséges volt. A legátfogóbb fogalom, melyből e társadalom lényege (Wesen) érthetővé válik, a „transzcendencia”, azon belül a „gyakorlati transzcendencia” fogalma. Ezt az összefüggést mutatja be a „Faschismus in seiner Epoche” zárófejezete, s a tanulmányok előfeltételezik, ha kifejezetten nem is tematizálják ezt. Az azonban bizonyosan érthetővé válik, hogy a „baloldal” mint „párt”, amennyiben közvetlenül az ember természetében gyökerezik, számomra nemcsak a „polgári” vagy inkább „liberális” társadalomhoz kötődik, hanem mint a tagadás és a kritika képviselője is egyben, semmi esetre sem mintegy közvetlenül a transzcendenciának a megjelenési formája, bizonyos tekintetben éppenséggel reakció, sőt radikálreakció. Itt válik láthatóvá a legtagabb kontextus, egy filozófiai antropológia kontextusa, amely történetileg-politikailag artikulálja magát. Jelenleg abban kell legfőbb célját látnia, hogy a világtörténelmileg újat érthetővé tegye. Ez a világtörténelmileg új és váratlan az első világháború vége után a „fasizmus korszaka” volt, s ez megfelelően csak akkor érthető meg, ha nyilvánvalóvá válik, hogy a fasizmussal együtt az egész történelem vonatkozásában valami új született



meg, azazhogy a történelem a fasizmus kimeneteleképpen bizonyos módon új interpretációra szorul. Tehát egyfajta történeti megértés a cél, mely nem átugorja vagy csak fölhasználja a történelmi részletet, de éppígy nem is oldódik föl benne.

Ha igaz, hogy a fasizmus korát fölváltotta a „hidegháború korszaka”, akkor ez az időszak is hasonló szellemi erőfeszítést kíván, bár még csak részben zárult le. A „Deutschland und der Kalte Krieg” című könyvemben megpróbáltam ezt tenni. „Németország” pusztán annyiban fő téma benne, amennyiben annak a kelet–nyugati konfliktusnak a legfontosabb és egyelőre legvégérvényesebb eredménye jött létre a talaján, amelyet szokás szerint már csak hidegháborúnak neveznek. A legtagabb perspektívában azonban itt s a „baloldal” a központi téma, és egy – persze meglehetősen körülményes – alcím, mely lényegében a főcím lenne, a következőképpen szólhatna: „A baloldal a történelemben és a hidegháború korszaka”. Végő soron itt is a történelemről magáról van szó: nem áttekintés- és elbeszélésszerűen, hanem kategóriák kidolgozása révén, melyek segítségével egy új korszak és a történelem mint egész visszatükrözik és érthetőbbé teszik egymást. Ezért a „diákmozgalmakról” szóló tanulmányok, reményeim szerint, éppoly kevésbé egy közvetetten és polemikusan elkötelezett személy pusztá megnyilatkozásai, mint a könyv megfelelő fejezetei. Többszörösen inkább kapcsolódnak az ösztémához, amennyiben a diákmozgalmat mint azon „befejezetlen forradalmak” egyikét ragadják meg, melyek jellemzőek az európai történelemre; amennyiben is arra az ellentétes oldalra állnak, amelynek az ellenállása nélkül egy rendszerellenes „befejezés” jöhetett volna létre; és amennyiben ezt az ellenállást a tudomány olyan fogalmára alapozzák, amely a politikát az egyetemről csak annak közvetlen, agitatorikus formáiban zárja ki. Annyiban azonban a „hidegháború” témájához kapcsolódnak, hogy az a diákmozgalom, amely megszületésekor a hidegháború ellen irányuló tendenciák lehangosabbika volt, a föltehetőleg legnagyobb jelentőségű korszakában végül a hidegháború nyelvét kezdte beszélni, csakhogy a másik oldal nyelvét.

Mindeközben a gyűjtemény címe egy komoly kiegyensúlyozatlanságot hordoz magában, amennyiben a „marxizmus” témájáról nem áll rendelkezésre általam írt könyv. Azonban remélem, képes leszek rá, hogy belátható időn belül elkészítsek egy könyvet „Marxismus und industrielle Revolution” címmel. Ebben a marxizmust valószínűleg oly módon fogom tematizálni, hogy az olyan, precedens nélküli kihívásra adható lehetséges válaszok egyikeként jelenjen meg, amelyeket két ellentétes tradícióból levezetett kiválasztásnak vet alá, s ugyanakkor át is lép. Ez csak akkor tehető meg, ha az ember nem veszi át az eredettel kapcsolatos, ismerős önstilizálást (német filozófia, francia szocializmus, angol nemzetgazdaságtan), hanem ha a marxizmus egy jóval tágabban fölfogott fejlődés keretében találja meg a helyét, elsősorban Angliában. Az az eddig publikálatlan tanulmány, mely e gyűjteményt megnyitja, „Das Fabrikssystem, das Elend und der Staat. Aspekte der Auseinandersetzung um die Verelendungstheorie im England der industriellen Revolution” e könyv első csírája. Amennyire magától értődőnek tűnhetett a marxizmus átfogó történeti besorolásának követelménye, éppoly kevésbé sikerült

idáig, ha helyesen látom, akárcsak töredékesen is teljesíteni ezt. Nem áltatom azonban magam azzal, hogy egy ilyen könyv (sokkal inkább, mint a „Faschismus in seiner Epoche” és a „Deutschland und der Kalte Krieg”) csupán egy kudarc bemutatása kell hogy legyen, hanem éppen hogy a szerzőt is kudarcra ítélheti. Ezért beszélek „reményről” és nem „szándékról”.

Nem tagadható, hogy az itt megjelenő 17 tanulmány meg van terhelve azokkal az esetlegességekkel, amelyek az olyan „alkalmi munkákhoz”, mint előadások és tanulmányok, nemegyszer hozzátapadnak. Nem is annak valamiféle kimerítő összeállítását jelentik, amit egy jó évtized alatt a könyveken kívül írtam. De az előadások egy területhez kapcsolódnak (éppúgy, ahogy – a maguk módján – a főiskola-politikai írások), a fennmaradó munkák pedig kivétel nélkül az újabb olasz történelem témáinak szenteltettek. Ennyiben e gyűjtemény mégiscsak egy olyan koncentrált és bizonyos értelemben nagyon „szűk” érdeklődés tanújele, amely mindennél jobban hozzájárult minden új generációnak azon, mindig megújuló föladatához, hogy a világtörténelmet az újonnan nyert ismeretekből kiindulva újraírják. Saját hozzájárulása éppen arra a kísérletre korlátozódik, hogy az új ismeretet mint olyat, fogalmi keretbe öntse.

Az egyes tanulmányok elrendezése nem a keletkezés időrendi szempontját követte, hanem a három szakterületét, ezen belül részben történeti, részben logikai, részben kronológiai rendet. Így a kronológiailag legkésőbbi tanulmány az első, mert ezt a marxizmus előtörténetének szenteltem, s egy 1973-ban a *Merkur*-ban megjelent tanulmány zárja a marxizmus-részt, mert a legtágabb összefüggést kínálja. Csak a berlini nyitó előadás, „Über das Verhältnis von bürgerlicher und marxistischer Geschichtswissenschaft”, viseli magán kellemetlen módon a konkrét keletkezés körülményeinek nyomait, amennyiben a marxi tudományfogalmat túlságosan is mereven utasítja el a későbbi fejlemények felől.

A fasizmus-rész, terjedelmét és súlyát tekintve, a legkisebb: hogy kettő a tanulmányok közül a legutóbbi évekből származik, talán szemlélteti annak nehézségét, hogy megszabaduljunk az egyszer már megalapozott hírnévből származó növekvő elvárásoktól. A kettő közül az egyik egy Rómában tartott előadás teljes szövegét tartalmazza az eredeti címen, amely rövidített formában a *Frankfurter Allgemeine Zeitung*-ban, 1976. július 10-én jelent meg nyomtatásban. Egyedülként a „Zeitgenössische Theorien über den Faschismus” tanulmány része csupán egy nagyobb egésznek, nevezetesen a „Theorien über den Faschismus” összegző munka bevezetésének, s a Kiepenheuer & Witsch kiadó szívélyes jóváhagyásával kerül a jelen kötetbe. Szintén nem pusztán utólagos kivonatot mutat be, hiszen 1967 júliusában jelent meg, mint előzetes a *Vierteljahrsheften für Zeitgeschichte*-ben, s mint ilyen egy olyan kérdésföltevés első megformálását jelentette, amely „fasizmus-elméletek” megjelölés alatt az irodalom és az akadémiai stúdium messzemenően bevett területévé vált. Alkalmasint különös érdeklődésre tarthat számot a „Zur Typologie des Verhaltens der Hochschullehrer im Dritten Reich” című előadás, mégpedig két okból: egyrészt az egyetemről és a nemzetiszocializmusról szóló, nagy 1965-ös előadássorozatok egyikének része

volt, amelyek a „diákmozgalmak” történetéből nem gondolhatók tovább, másrészt érthetővé teszi, hogy miért nem tudtam azok oldalára állni, akik kicsivel később posztumusz egy „barna egyetemet” konstruáltak, hogy a felsőoktatást másodsor szolgáltassák ki politikai érzelmek közvetlen befolyásának.

Ez volt a kiindulópontja annak, hogy a „hidegháborúval” kapcsolatos diszkusszióba mélyebben belefolytam, mint ahogyan azt magamtól tettem volna. Mindkét 1969-es tanulmány erről tanúskodik, s ezeket egyúttal olyan „szenvédelyes gondolkodás” folyamatának kell tartanunk, amely még hajszálnyira a tudomány mezsgyéin belül mozog. Hogy hat évvel később – összevetvén – részletesen ecsetelő irodalom-tudósítás követhette őket „Kalter Krieg und deutsche Ostpolitik” címmel, valószínűleg annak a jeleként értékelhető, hogy az elkötelezettségnek még ma sem föltétlenül kell agitációhoz illetve „politikai praxishoz” vezetnie. Persze éppen a „Deutschland und der Kalte Krieg”-et kritizálták oly módon, hogy azt ilyen tendenciáknak rendelték alá, nem utolsósorban két rövid cikkben, amelyek majdnem egyidejűleg jelentek meg a *Historische Zeitschrift*-ban és a kelet-berlini *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*-ban. Egy pillanatra azt gondoltam, hogy vitába szállok ezekkel és más, hasonló formájú kritikákkal, ahogyan azt 1968-ban a „Nachwort zum Gesamtwerk”-ben tettem. De mivel a „Review of Reviews” mindeközben, úgy tűnik, úton van afelé, hogy a tudomány működésének elismert formájává váljon, lemondok erről, s egyedül azt a választ vettem föl e tanulmánygyűjteménybe, amelyet a *Historische Zeitschrift*-ban bocsátottam közre az említett támadásra. Lutz Niethammer recenzius érveit valószínűleg elég részletességgel visszaadom benne ahhoz, hogy a tanulmány önmagában érthető legyen. Alaposabb vizsgálat céljára persze vissza kéne nyúlni a *Historische Zeitschrift* (1975), 373-389. o. található, „Zeitgeschichte als Notwendigkeit des Unmöglichen? Zu Ernst Noltes Deutschland und der Kalte Krieg” című cikknek a szövegéhez.

Az utánnyomás általában változatlan formában következik, mégis itt-ott kisebb tévedéseket kiküszöböltem és nyomdatechnikai okokból jelentéktelen rövidítéseket eszközöltem. A két névmutató minden másnál inkább bizonyíthatná a részben véletlen tematikák belső egységét. Egy recenzius a „Deutschland und der Kalte Krieg” zárófejezetében szereplő „nyugati szocializmus” fogalmára a „késő polgári marxizmus” furcsa terminusát alkalmazta. Inkább azt gondolnám, hogy írásaimból az a szükségszerűség következik, hogy egyfajta „polgári marxizmus” fogalmát hangsúlyozzam és azon kritikusaimra alkalmazzam, akik gondolkodásomat nem pusztán olyan dogmatikus koncepciókkal akarják denunciólni, amelyeknek a korai XIX. században való gyökerezése régen láthatóvá kellett volna váljon. E tanulmányok talán így is valamiféle „polgári buktatókövet” jelentenek majd marxisták számára. Valószínűleg semmi sem lenne szükségesebb, mint egy olyan buktató, amelynek révén a látszólag rögzített „polgári” és „marxista” fogalmak új tartalmat nyerének.

Nyugat-Berlin, 1977 márciusában

Ernst Nolte

## Kapitalizmus – marxizmus – fasizmus\*

Kevés kijelentést idéztek gyakrabban az újbaloldal rövid virágzása idején, mint azt a tézist, amelyet Max Horkheimer állított föl 1939-ben: Aki nem akar a kapitalizmusról szólni, annak a fasizmusról is hallgatnia kell. Hasonló joggal mondhatná az ember, hogy aki nem akar a marxizmusról beszélni, az már a legelején elvétí a fasizmus fogalmát.

A marxista fasizmus-elméletre rendszerint éppúgy jellemző, mint a totalitarizmusról szóló „polgári” tanításra, hogy e három realitás közül komolyan csak kettőt tesz vizsgálat tárgyává, mialatt a harmadikat többé vagy kevésbé mint megkérdőjelezetlen háttérrel föltételezi. Így vezeti le a marxista elmélet a fasizmust a kapitalizmusból illetve a liberalizmusból, mialatt a marxizmus létezése egyedül a „forradalmi munkástömegekben” kerül elő, amelyekkel aztán az ellenforradalmi kapitalizmus a fasiszta seregeket állítja szembe végső elkeseredésében. A „szabadelvű jogállam” totalitarizmusról szóló tanításában épp ellentétes az a magától értődő norma, amelyből a marxizmus és a fasizmus (illetve a nemzetiszocializmus) mint lényegükben hasonló, totalitárius jelenségek ismerhetők föl.

Persze nem volt hiány olyan nem-ortodox kísérletekben, amelyek arra irányultak, hogy kidolgozzák a XX. század nagy társadalmi realitásainak triádjellegét, és hogy őket az egymással való összehasonlítás révén alkalmasabban ragadják meg, mint ahogyan az egy izoláló szemléletmód számára lehetséges. Emlékeztetek Wilhelm Andreae „Kapialismus, Bolschewismus, Faschismus”-ára (1939), Eduard Heimann „Communism, Fascism and Democracy”-jára (1938), Josef Schumpeter „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie”-jára (1946). A következő tanulmány kiindulópontja eszerint semmi esetre sem újszerű. Eközben támaszkodik két könyvemre: a „Der Faschismus in seiner Epoche” címűre, valamint a „Die Krise des liberalen Systems und die faschistischen Bewegungen” címűre, s megpróbál néhány dolgot explicitté tenni abból, amire e könyvekben csak céloztam. Ebből kiindulva kell az utolsó évtized legfontosabb történeti fejleményét, a szovjet– kínai konfliktust, az interpretáció számára megközelíthetővé tenni.

### *Az ipari kapitalizmus: „Véletlen” – történelmi kontextusban*

Úgy tűnik, hogy a „kapitalizmus” terminus először Louis Blanc-nál merül föl, s mindenképpen csak 1867 után, Marx *Tőkéje* révén válik közismertté. Ennyiben kezdettől fogva egy polemikus fogalomról van szó, s azt lehetne mondani, hogy a kapitalizmus terminológiaiilag nem más, mint a marxizmus találmánya. Azonban a „tőke” és a „tőkekamat” fogalmak az ókor óta otthonosak a nemzetgazdasági elméletben; Max Weber és Werner Sombart kutatásai már a XIX. század vége felé

---

\* I. m., 99–113. o.

jelentékenyen hozzájárultak a fogalom tárgyiasításához. Persze ez máig sem egyértelmű.

A legtagabb értelemben kapitalistának nevezhetők mindazon életmódok, amelyek az ember és annak természetes környezete közé egy mesterséges közbülső réteget állítanak, s ezáltal megnövelik annak működési lehetőségeit. Ehhez éppúgy hozzátartozik a faeke, mint a szalmakunyhó, s a kocsikerék nem kevésbé, mint a tűzhely. Szigorúan véve csak a gyűjtögető törzsek élének „nem-kapitalista” módon. Bizonyos azonban, hogy a közvetítés legegyszerűbb fajtája is „elidegenítésnek” érezhető: amennyiben minden mesterséges már a civilizáció kezdetét jelenti.

Az efféle „absztrakció” további fokát érzük el, ha az eszközök egy része csere tárgyává válik. A nagycsaládok szubszisztencia-gazdaságát ezáltal részben áttörvén, elharapóznak a munkamegosztás egyszerű formái. Ez az az állapot, amelynek keletkezését Platón az *Állam* második könyvében írja le. Politikai eljárások révén, mint amilyenek a sarc- és adókivetések, előmozdítható, kincsképzéssel megkönnyíthető, kereskedői vállalkozásokkal, amelyeket a távolsági kereskedelemnek szentelnek, módosítható. Vannak olyan központok, amelyek a kommunikációt közvetítik: fejedelmi udvarok, városok, kereskedőházak, pénzkölcsönzők, adóbérlők, de e központok összgazdasági szempontból pusztán szórványok. Nagyjában-egészében az árukat csak helyi és regionális piacok keretei között termelik a vevők számára, s a népesség hatalmas többsége számára lényegében fennmarad a szubszisztencia-gazdaság.

Ilyen az európai gazdaság állapota mélyen a kora újkorba is belenyúlván. Nem biztos, hogy akárcsak a reneszánsz Genovában és Firenzében, a reformáció kori Augsburgban és Bázisban, vagy a Flandria fénykorabeli Gentben és Brüggeben olyanfajta „kereskedelmi kapitalizmus” volt, amelynek több lett volna fontos, mint az egyének és kommunák látható gazdagsága, s így tehát a saját növekedésének eszközeként szisztematikusan alkalmazott gazdagság. A pazarlás nemesi éthosza, a bírvágy egyházi elítélése, a céhek törekvése a „becsületes megélhetésre”: mindez a határok olyan kiterjesztését gátolta, amely a század hagyományait kérdőjelezte volna meg. És még a XX. század küszöbén is, Max Weber a kelet-wesztfáliai kereskedőletnek gyermekkorában önmaga által megélt képét úgy írta le, amelynek szolid mivolta távol volt minden lótas-futástól az előnyös haszon után.

A természettel való szembenállás szempontjától persze ez a világ messze „kapitalistább” volt, mint a paraszt- vagy még inkább a vadász népek korábbi világa, de csak Angliában, az „ipari forradalommal” karöltve lépett a történelem színpadára a „modern kapitalizmus”. Kevesebb, mint kétszáz év alatt nagyobb mértékben alakította át a világot, mint amennyit az a megelőző két évezred alatt változott. Nem található vele párhuzam távoli időkben és területeken, mint ahogyan a Napkirállyal és a Fuggerekkel sem. Nyilvánvalóan nem a forgóeszközök pusztán mennyiségi gyarapodása eredményezte létrejöttét, bármennyire fontos volt is a nagy mennyiségű arany és ezüst beáramlása az újonnan fölfedezett dél-amerikai területekről. Hiszen épp Spanyolország és Portugália nem vált a

modernitás paradigmájává. Kétségtelen, hogy az egyházi hatalom döntő meggyöngyülése szükséges előfeltétel volt, továbbá egy világi gondolkodásmód föltűnése, egy új tudomány fölemelkedése, de éppúgy egy másfajta – puritán – éthosz kialakulása is. Divatos kifejezéssel élve: a modern kapitalizmus a legrendkívülibb innováció, és ez csak számos más innováció kontextusában jöhetett létre. Ezért föltehető a kérdés: milyen vonásokkal kellett rendelkezzen az a társadalom, amelyből ez az innováció származott? És milyen természetű volt maga az innováció?

Első – semmi esetre sem eredeti – tézisem a következő: a modern kapitalizmus csak egy olyan társadalomban jöhetett létre, amely különböző társadalmi erők hatékony, mert konkuráló egymásmellettsége és együttese által volt jellemezhető – egy olyan társadalomban, amelyet a *relative önálló elemek rendszerének* nevezek.

A második tézis így hangzik: a modern kapitalizmus akaratlanul keletkezett, és megmaradt nemkívánatosnak.

Az első tézist először is néhány példára alapozom: egy protestáns lelkész fia, Pierre Bayle, toulouse-i tartózkodása idején áttért a katolikus hitre, és így az eredeti hit visszanyerte őt apjától. A kétféle, egymással összeegyeztethetetlen igazságigény egymásmellettsége rákényszeríti saját értelmének használatára, s a fölvilágosodás kritikai-tudományos tendenciájának egyik fő megalapozójává válik.

Egy puritán ügyvéd fia, John Locke, protekció révén alkalmat nyer, hogy a szigorúan konzervatív Westminster Schoolban nevelkedjen, ahol I. Károly kivégzésének napján nyilvánosan imádkoznak a királyért. Csak a különbség e megismerése révén jut eredeti meggyőződésének oly fokú elmélyüléséhez, hogy képes a tolerancia-levél megfogalmazására és az észak-amerikai első kolóniák alkotmánylevelének megírására.

Amikor az ifjú James Wattnak a „kovácsosok” glasgow-i céhe nehézségeket okoz, Adam Smith professzor szerez neki munkahelyet az egyetemen, amelynek testületi önállóságát nem csorbítja a cég. Watt találmánya, a gőzgép, azután a legfontosabb egyedi lökést jelentette az ipari forradalom számára, s egyúttal az elmélet és gyakorlat új egységének jele is volt az a tény, hogy a fölhalál 1775-ben Birminghamben társult egy vállalkozóval találmányának hasznosítása érdekében.

E példák megvilágítanak egy jól ismert, de talán nem eléggé figyelembe vett alaptényt: az ipari kapitalizmus *relative önálló elemek* ama társadalmának talaján keletkezett, amely a nyugat- és közép-európai reformáció óta alakult ki, s többek között a következő sajátosságokkal jellemezhető: az egyházi és világi hatalom elválasztása, több hitvallásnak (amelyekhez a minden vallásos rokonsága ellenére is idegenszerű zsidóság szintén hozzászámítandó) és több államnak az egymásmellettsége és egymással való szembenállása egy minden különbözősége ellenére is egységesnek érzett kultúra keretei között, a különböző vezetőrétegek relatív autonómiája mellett. Hogy e társadalom „pluralistának” nevezhető-e, az kérdéses. Pluralisták voltak Közép-Ázsia társadalmi is, ahol a XVII. és XVIII. században mongolok és afgánok, siíták és szunniták, buddhisták és konfuciánusok, pásztorok

és kereskedők szintén egymás mellett éltek, éppenséggel mégsem képeztek a maguk különbözöségeiben működő, azokból kibontakozó egységet. Ezért jobb inkább a „relatív önálló elemek” európai rendszeréről beszélnünk. Ez a forrása az ipari kapitalizmusnak, s ennyiben alapvetőbb, mint az. Hogy vajon e kapitalizmus, mint egy *logos heautón aúxon*, egy önmagát kiterjesztő törvény – szabadon fordítva Hérakleitoszt –, létrejöhetett volna-e egy cezaropapista világbirodalomban is, hogy vajon kibontakozhatott volna-e egy merkantilista államgazdaság alakjában – ezek mindenesetre spekulatív kérdések. Hogy ellenkezőleg, az európai ember különleges tulajdonságaiból származott volna, s emiatt nem lenne saját eredetéről leválasztható, az egészen valószínűtlen állítás. Mindenesetre egy történelmileg példátlan gyorsaságú és semmivel sem összevethető kiterjedésű folyamatban világpiaccá fogta össze a sok regionális és nemzeti piacot, s összeköttetést teremtett a legismeretlenebbel is.

De nem értett ahhoz, hogy szeretetet ébresszen. Mivel csak az egyes elemeknek – amelyeknek tökéletesen véletlen összjátékából keletkezett – volt saját öntudata, az emberek többsége, akiket sújtott, forgószelelnek érezte, amely kiszakította őket meghittségükből. Az itáliai és a német nemzetállam megalapítása csak a kapitalizmus révén vált lehetségessé; de kedvelté csak a nemzeti terület lett és nem az átfogó folyamat, amely az útját egyengette. Ami visszatekintve éppen az előzménynélküliségében lélegzetelállító folyamatnak tűnik, amely az összes érintett életviszonyait relatíve rövid időn belül radikálisan megváltoztatta, és azokon, legalábbis anyagilag, rendkívüli mértékben javított, annak a kortársak számára gyötrelmes és érthetetlen folyamatnak kellett látszania, amelyet egy kis csoportnak ama visszataszító mohósága jellemzett, hogy vagyonát spekuláció és kizsákmányolás révén gigantikus méretűvé növelje.

Maguk a fölvilágosodás írói nagy többségükben minden egyébnél inkább elmondhatók voltak, mint a kapitalizmus előharcosainak, bár az a XVIII. század második felében mégiscsak elég jól fölismerhető volt, mint modern és eljövendő. Majdnem kivétel nélkül az egyház ellenfelei voltak, s eközben mint a világi államiság előmozdítói bizonyosan haladók is egyben. De a nemességgel és királysággal szembeni harccal már egészen máshogy néz ki a dolog: Voltaire legalább annyira reakciós volt, mint Montesquieu – nem pusztán egy elképzelt egalitárius demokrácia, hanem egy megkonstruált „tisza polgári ideál” perspektívájából is. Bizonyosan létezik e haladáshit, mint a fölvilágosodás egyik vonulata – ama meggyőződésével egyetemben, hogy az erkölcsök egyre szelídebbé, a tudományok egyre tökéletesebbé, a társadalmi ellentétek egyre kisebbé válnak. De egyszer végre meg kellene kérdezni, hogy vajon az úgynevezett „forradalmi természetjog” valójában nem pusztán egy „reakciós természetjog” volt-e, amely semmi esetre sem csak egy elgondolt, ideális állapotra, hanem egy részben még fönnálló múltra irányult. Kiváltképpen azon íróknál, akik síkraszállnak a közösségi tulajdonért és a szocializmus előfutárainak számítanak, szökik szembe a teljességgel reakciós beállítódás. Morelly, akár Meslier, alapjában a faluközösséghez akar visszatérni, amely az összes tagját ellátja munkával és élelemmel. Mably

egy vidékies álmodik az erényről és a boldogságról, amelyet a spártaiak tisztán példáznak. Dom Deschamps a könyveket elégetve és a szépművészeteket elpusztítva kívánja látni az eljövendő „état des mœurs”-ben, miáltal az összes ember ismét a falusi nagycsalád egyszerűségében él majd.

Eközben mily különös élharcosai a kapitalizmusnak azok az irányzatok és szerzők, akik fölfedezőjének vagy szócsövének számítanak! A fiziokraták számára az „ipari” tevékenység „improduktív”, Adam Ferguson polgári társadalomról szóló beszámolója olyan morálfilozófia, mely megbélyegzi a bírvágyat és kipellengérezi az egoizmust, Adam Smith klasszikus munkája a kereskedelmi szabadság előnyeinek modellszerű képét fejt ki, de semmi esetre sem a kapitalista társadalom történeti analízisét, David Ricardo pedig sokat beszél tőkéről és értékről, de egyáltalán nem szól azon föltételekről, amelyeknek a kibontakozásukat köszönhetik. A kérdés, hogy vajon ki vagy mi határozza meg a „társadalmilag szükséges” munkaidő mindenkori mennyiségét, mely a maga részéről meghatározza az „értéket” és az „értéktöbbletet” – mindez az egész „klasszikus nemzetgazdaságban” legfőljebb csak a peremen és horizontként merül föl.

Összegzésként: A kapitalizmus az az egészen különleges előfeltételeken nyugvó, senki által nem akart és senki által meg nem jósolt átlépés az alapvető átrétegződések időszakába, amelyet csak kevesen üdvözöltek lelkesen és sokan ijedten utasítottak el, amikor első ízben érzékelhetővé vált.

### *A marxizmus: reakció más reakciók között*

Nem másra, mint ezen átlépésre gondolt Karl Marx, amikor 1853-ban egy a *New York Daily Tribune*-ban megjelent cikkében „hangtalan forradalomról” beszélt. A kalkuláló nemzetgazdászoktól eltérően, Marx számára ez a forradalom („mely elől nincs menekvés, és amely az emberi egzisztenciákkal, amelyeket összetör, éppoly kevésbé törődik, mint egy földrengés a házakkal, amelyeket elpusztít”) a gondolkodás és egyúttal az érzelmi elkötelezettség kiindulópontja és fő tárgya. Persze ezzel semmi esetre sem áll egyedül: Condorcet és Saint-Simon, Adam Müller és Tocqueville voltak témája első fölvetői, s legalábbis közvetlen érzelmi beállítódásához közelebb voltak a konzervatívok, mint a liberális optimisták. Ami a marxizmust mint olyat jellemzi, éppoly kevésbé lelhető föl azon legismertebb főbb tanításokban, amelyeket manapság gyakran „marxistának” neveznek, mint a témában, mert elfelejtették e tanítások eredeti forrásait. Az osztályharc gondolatát Babeuf fogalmazza meg, de más formában egészen közkeletű a fölvilágosodás olyan íróinál, mint Boulainvilliers és Dubos, és már Marx előtt bevezettetett az újabb történetírásba olyan „polgári” történészek által, mint Guizot és Thierry. A „proletárok” fogalma 1832-ben tűnik föl Jean Reynaud-nál és kevésbé később Franz von Baadernél. Az „ember ember általi kizsákmányolásának” megszüntetését (Aufhebung) a saint-simonisták posztulálták; Robert Owen számára magától értődő volt a munkás produktív munkájának egy részét látni a



vállalkozók hasznában, és ez kényszerítőleg következett Ricardo értékelméletéből. A munkamegosztás meghaladása volt Fourier programja, az osztályharcok sorozatán keresztül a világtársadalom felé való haladásról beszélt Saint-Simon, az állítólag anarchikus termelés megszervezését követelte Louis Blanc. Sem a gazdasági történelemfölfogás, sem az osztály nélküli társadalom fogalma nem Marxtól származik. Már Thomas Paine-nél megvolt egy olyan társadalom víziója, mely az államot önmagába visszaolvasztotta; a kommunisztikus állapot alapelve, mely szerint „mindenki képességei szerint, mindenkinek szükséglete szerint” Cabet-nál és, a dolog természetéből fakadóan, Babeufnál megfogalmazódik.

Marxra és a marxizmusra egyedül azon doktrínák és posztulátumok sokaságának a szintézise jellemző, amelyek magukban avagy részben összefüggő módon már régen ismertek voltak. Ez a szintézis azonban nem csak az energikussága révén tűnik ki – mindenekelőtt a fölvilágosodás két, egymással összeegyeztethetetlennek tűnő fő tendenciájának paradox szintézise ez: a radikálreakciós, társadalmi-vallásos (szocialreligiös) ill. a civilizációpárti-haladáshívő tendenciáé – ahogyan nevezni szeretném őket. Az első lényegében az emberiségnek a rossztól való megváltásáról szól, ahol a rossz nem más, mint a történelem mozgása, a jó pedig a természet elvesztett egyszerűségéhez való visszatérés. Ebbe az összefüggésbe tartozik a rousseau-izmus (nem föltétlenül Rousseau maga) és majdnem az egész elő- és koraszocializmus – jellemzői a kultúra negatív leírása, az egyszerű ember fölmagasztalása, a családközpontú szemlélet a szükségletkielégítés meghatározásában, a technikai újításokhoz és a tudományhoz való pozitív viszonyulás hiánya, szélsőséges esetben a történelmiség bűnbeesésétől való megváltásvágy. E radikálreakciós, társadalmi-vallásos tendenciát Marx messzemenően átvette: az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok* ban éppoly jól látható ez, mint 40 évvel később Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete” c. művében. A leginkább tudományosan hangzó megfogalmazása a proletariátus elnyomorodásáról és a kapitalizmus végső katasztrófájáról szóló elméletekben található, amelyeknél a legelmésebben értelmező erőfeszítések segítségével sem tagadható le eredendő jellege: nevezetesen, hogy egyenértékű az idők végezetének totális romlottságáról és az utolsó ítéletről szóló tanítással. Ebbe az összefüggésbe tartozik nem utolsósorban az „elidegenedés” fogalma is, ami elsősorban az élő és a halott munka viszonyára és a vele összefüggő torzulásokra vonatkozik, s ami a tulajdon nélküliek és tulajdonosok viszonyával csak logikailag nem-kényszerítő módon azonosítható.

De ez a tendencia pusztán csak az egyik fele a marxizmusnak. Egyetlen „polgári” író sem zengett olyan himnuszt az európai polgárság világot átalakító hatalmáról, mint Marx és Engels a *Kommunista Kiáltvány*ban. Alkalmassint soha egyetlen gondolkodó nem dicsőítette annakelőtte ilyen erőteljesen történelmi haladásként ugyanazon folyamatokat, melyeket egyszersmind mint a növekvő elidegenedés és eldologiasodás megjelenési formáit, el is kellett ítélnie. Marx állásfoglalása az indiai brit kolonializmussal szemben markáns példa az olyan pozíció ambivalenciájára, amely egyazon lélegzetvétellel igenel és tagad valamit.

Ismeretes, hogy Fichtének és Hegelnek a dialektikáról mint a szubjektivitás önmagát-elvesztő és önmagát megnyerő életfolyamatáról szóló tanítása volt az, amely lehetővé tette, hogy a radikálreakciós, társadalmi vallásosságot és a tudománybarát haladáshitet összeegyeztesse, s a történelem végét annak kezdetéhez éppoly hasonlatosnak, mint különbözőnek tekintse. A filozófiatörténeti megállapítással kapcsolatban mégse felejtsük el, hogy a marxizmus itt, szellemtörténeti perspektívában, a fölvilágosodás két belsőleg ellentétes tendenciájának paradox szintézisét hajtja végre. Ennek megfelelően a marxizmus specifikumát, a politikai hatás szempontjából, mindenekelőtt három ismertetőjegyben kell látnunk:

1. A marxizmus központi *gondolata* a megsemmisítés gondolata. A proletariátus a legfejlettebb ipari államokban, a lakosság meghatározó többségévé válva, megsemmisíti a burzsoáziát, amely már csak egy kisszámú nagytőkésből áll. E megsemmisítés egy természeti folyamathoz hasonlítható, mondjuk egy hatalmas szökőárhoz; és mégsem az, hiszen semmi esetre sem pusztá rombolásról van szó, hanem éppenséggel az emberi örökség azok általi megszerzéséről, akik ezt megteremtették és eddig ki voltak rekesztve belőle. Így e megsemmisítés végső soron nem annyira az emberek műve, mint a történelem szándéka; és semmi esetre sem jelenti föltétlenül az egyének fizikai megsemmisítését. Ám a marxista koncepció ezzel élesen szembekerül az összes európai forradalom kimutatható sajátosságával, amelyek mindig befejezetlen forradalmak voltak, és új kompromisszumokhoz vezettek.

2. A marxizmus központi *szándéka* a történelmi folyamattal és annak megsemmisítő tendenciájával való azonosulás. Bár a proletariátus a világforradalom órájában hatalmas számbeli fölényt élvez majd, szüksége lesz egy élcsapat, a kommunista párt vezetésére. Ezzel a megsemmisítés gondolata új dimenziót ölt: elképzelhetővé válik az a helyzet, hogy egy kisebbség, amely reálszociológiailag túlnyomórészt olyan polgárokból áll, mint maga Marx és Engels, egy olyan széles polgári réteg megsemmisítésére törekszik, amely a párt fölfogása szerint természetesen csak öntudatában polgári, a valóságban azonban proletár (részesedés nélkül ugyanis a termelőeszközök tulajdonából). Végeredményben a hit közössége szuverén módon határozza meg, mi az „osztály” és mi az „osztályellenség”, mi a „nép”, mi a „tudomány”, mi az „objektív”.

3. A marxizmus központi *perspektívája* a szocializmus illetve kommunizmus, mint az a társadalmi állapot, amely az osztálytagozódásnak, az ember ember általi kizsákmányolásának, a munkamegosztásnak, a szellemi és fizikai munka különbségének, az élő munkának a fölhalmozott múltbeli munka gyarapítása céljából való szolgálatba állításának megszüntetésével, azaz mindenféle elidegenedés és eldologiasodás leküzdésével jellemezhető. Ez a perspektíva azonban a maga részéről semmi mást nem jelent, mint egy olyan határfogalom eldologiasulását és egyúttal társadalom-vallási megdicsőülését, mely a világforradalmi folyamat egyes tendenciáit az ellentétes tendenciákkal együtt egy elképzelt állapot formájában tételezi.

Magánál Marxnál és Engelsnél lényegi ellenvetések találhatók központi gondolatuk, központi szándékuk és központi perspektívájuk faszcináló egyoldalúságával szemben. Így néha nem kizárt a kompromisszumok lehetősége különböző osztályokkal kapcsolatban. Marx gyakorlati viselkedése olyan ellenfelekkel szemben, mint Lassalle és Proudhon, sejtetni engedi, hogy a proletariátus élcsapata sincs jobban fölvértve az eljövendő hasadásokkal szemben, mint a „polgárság” pártjai. Szintén nem hiányzik egészen a „tévedhetetlenség kommunista göggyével” és más hasonlókkal szembeni gúnyolódás. De ezek mégiscsak mellékes felhangok. Amikor a marxizmus 1890 táján az európai munkásmozgalomban messzemenően érvényre jutott, akkor egy teljesen újszerű politikai jelenség keletkezett: olyan tömegmozgalom, amely önmagát a „világforradalommal” azonosította, s ezzel világos módon a nemzeti-liberális pártokon túl követelt helyet önmaga számára, de éppígy szintén túl a pusztá haladáshiten — hogy ne is beszéljünk a katolikus társadalomelméletről s a különféle parasztpártokról és mültra irányuló tekintetükről. Semmi sem érhető inkább, mint az idős Engels bizakodása, a német szociáldemokrácia szavazóinak látszólag föltartóztathatatlanul emelkedő száma láttán. És mégis, már néhány évvel Engels halála után nem volt egészen világos, hogy mit is jelentett tulajdonképpen a „marxizmus”. Maga Engels már korán azt a meglepő észrevételt tette, hogy úgy tűnik, Anglia, a leginkább polgárosult nemzet a nemzetek között, egy polgári arisztokrácia után most majd egy polgári proletariátust is magáénak mondhat; később vázlatosan kidolgozott egy tanítást a munkáсарisztokráciáról, amely itt magyarázatul kívánt szolgálni. De Németországban szintén kibontakozott egy olyan „revizionizmus”, mely a marxi tanításnak éppen azon részeit vonta kétségbe, amelyekhez a társadalom-vallás emocionalitása a legerősebben kötődött. Így Eduard Bernstein munkásságában és a *Sozialistische Monatshefte*-ben megmutatkozott, hogy a marxizmus mégis mennyire a liberális rendszer sarja volt, s hogy nem tudta kivonni magát e rendszer korróziós erőinek hatása alól. Már 1914 előtt válságba került, s jó okkal volt föllátható az a tézis, miszerint a német szociáldemokrácia alapvetően a liberális rendszer egyik elemévé vált, egy új „*relative önálló elemmé*”, mint a munkáskérdés „polgári” megoldásának egy verziója az általános életszínvonal emelése révén; miszerint messze eltávolodott a polgárság megsemmisítésének gondolatától, már nem azonosította magát aktívan a világforradalommal, s a központi perspektívát már csak egyfajta kegyeletből őrizte meg. E fejlemény a marxizmusban magában megfelelt a munkáosztály kezdettől fogva „integratív” útjának az angolszász országokban. Végül a kontinentális Európa marxizmusában, különösen annak peremvidékein, korán kirajzolódott egy harmadik lehetőség, amely bár önmagában nem tett szert önálló jelentőségre, ám mégis arra a föltevésre sarkall, hogy a történelmi valóság messze változatosabb volt annál, mint ami Marx *Tőkéje* ideáltipikus sémájának megfelelt. Ez a lehetőség már azon nagynémet-nacionalista, sőt rasszista felhangokban jelentkezett, melyek lépten-nyomon észrevehetőek Marx és Engels munkáiban. Fölmerült Bakunin és Dühring antiszemitizmusában, s még világosabban Sorelnak a hatalomról szóló tanításában. Abban a különös

vonzódásban is láthatóvá vált, amelyet Mussolini, aki 1912 óta az Olasz Szocialista Párt vitathatatlan vezére és saját bevallása szerint ortodox marxista volt, Nietzsche iránt kinyilvánított. Mégis, kettős közvetítésre volt szükség ahhoz, hogy a harmadik lehetőség a fasiszmus forrásainak egyikében konkretizálódjék: a világháború közvetítésére, ami a marxizmus híveit a „honvédő” többségre és a kisszámú genuin hitharcosra osztotta, és a leninizmus közvetítésére, mint az ortodox marxisták nem-ortodox hatalommegragadására az 1917-es év legyőzött Oroszországában.

### *A leninizmus: a közvetítő láncszem*

A leninizmus történetének bemutatása terjedelmes könyveket igényel, értelme azonban a legegyszerűbben egyfajta konstrukció által ragadható meg.

Az orosz birodalom – ahogyan a háború előtti Európa „beteg” tagjai: Ausztria – Magyarország, Törökország – egy soknemzetiségű állam, a moszkvai cárok által egy két és fél évszázadon belül lezajló expanzió során egyedülállóan összekényszerítve, a Föld legnagyobb területű állama és egyúttal viszonylag gyéren lakott paraszti terület az industrializálás kezdetén. Ha ez az állam a vereség és fontos peremterületek elvesztése ellenére fönnt akart maradni az első világháború elvesztése után, akkor meg kellett teremtenie néhány elemi előfeltételt: mindenekelőtt egy központi kormányzattal rendelkező erős államot, amely az industrializálást a legnagyobb sietséggel és a nehézipar radikális előnyben részesítésével hajtja végre. Ez sem egy vezető pozícióban lévő relatíve gyöngye liberális polgárságot nem engedett meg, sem a parasztok és munkások esetleg önálló mozgalmait, amelyek nagyobb részesedést igényeltek a fogyasztásból, mint amennyi az állam önfenntartásának érdekében megengedhető volt. Más szóval: az élő generációt föl kellett áldozni, hogy az eljövendő generációk számára biztosítsák az életet. Az európai liberális rendszer a maga lehető leggyorsabban megvalósítandó haszonra irányuló privátkapitalizmusával nem képes egy ilyen föladatot megoldani. Hogyan állhatott volna helyt Oroszország, ha például sztrájkok csökkentették volna a termelő tőkét, vagy ha szabadszájú agitációk az ukránokat önállóságra, Közép-Ázsia türk népeit a Perzsiához való csatlakozásra, a távol-keleti tengeri tartományok lakóit helyi autonómiára szólították volna föl? Amit Oroszország, ha fönnt akart maradni, nem viselhetett el, az az európai kapitalizmus volt, és még inkább annak legifjabb hajtása: a marxizmus a maga követelésével, hogy befejeződjön a kizsákmányolás és hogy szabadon fejlődhesse az ember, minden egyént az összes többi szabad fejlődésének föltételeként fogva föl. Amire szüksége volt, az egy fejlődési diktatúra volt, amely a termelés növekedésének bonyolult és bonyolító magánálarcát elvetette, s a termelő tőke gyarapodásának korlátlan elsőbbséget adott.

Egyike volt ez a világtörténelem következményekben leggazdagabb és legzséniálisabb, legkésőbb a kronstadti fölkelés és a „munkásellenzék” ellenállása

révén megvilágított tetteinek: azáltal vették el a marxizmus belső társadalmi robbanóerejét, hogy ünnepélyesen beiktatták. Úgy tűnik, hogy Lenin, életének utolsó éveiben tudatában volt teljesítménye szándékolatlanul paradox mivoltának. Így megindító szavakkal panaszkodik arról, hogy Marx és Engels egyetlen árva sort sem írtak az „államkapitalizmusról, amely megelőzi a szocializmust”, úgyhogy az embernek most egyedül kell föltalálnia magát.

Az eredmény ismeretes: egy fejlődési diktatúra, melynek célja eleinte egy egészen antimarxista „utolérés” volt, s mely egy társadalom-vallás teljes igényével lépett föl. A gyöngye orosz polgárság megsemmisítése Európa kommunista pártjai számára paradigmává, az európai polgárság számára traumává vált. A nyugati marxista értelmiségiek a világforradalmat még fanatikusabban azonosították a Szovjetunióval, mint azt korábban az európai munkássággal tették, s a szocializmust olyan adottságnak nyilvánították, mely a Dnyesztertől és a Nyemantól keletre megtekinthető.

### *A fasizmus: a speciális válasz*

Hogy is ne váltott volna ki speciális választ egy ilyen rendkívüli jelenség? Európa és szintűgy az Amerikai Egyesült Államok összes hagyományos pártja nyilvánvalóan az antibolsevizmus egy-egy sajátos fajtájával reagált, melyből semmiképp nem hiányoztak a hisztérikus túlzások. Ebből adódott — legalábbis potenciálisan — a régi ellentétek tompulása és a rendszer pártjai számára az új együttműködés könnyebbé válása. Visszatekintve elmondható, hogy a munkáskérdés polgári megoldásának ez a megváltozása Itáliában és Németországban is érvényesülhetett volna — ha erősen akarták volna. De specifikus és elvi éppen nem volt a válasz. A speciális reakció csak egy olyan *antimarxizmus* lehetett, amely kifejezetten a bolsevizmus valóságából megértett marxizmus központi gondolatára, központi szándékára és központi perspektívájára vonatkozott. Föl kellett vennie magába annak a megsemmisítésre vonatkozó gondolatát, és ellene ill. okozója ellen kellett fordítania azt; eme szándékban önmagát a történelemmel azonosnak kellett éreznie, egy olyan történelemmel, amely megújulásként volt fölfogható; az osztály nélküli társadalom perspektívájával szemben ugyanazon föltétlen valóságigénnyel a természetes, alá- és fölérendeltségre alapozott társadalom képét kellett szembeállítania. Mindezzel szellemtörténetileg teljességgel a régi ellenforradalmi tradíció talaján állt, de ezen alapzatra olyan új társadalmi rétegeket vont át, amelyek még pár évtizeddel azelőtt is forradalmi szellemiségűek vagy apolitikusak voltak, s azzal is alapvetően megváltoztatta ezt az alapzatot, hogy az ellenfél leghatásosabb eszközeit átvette és a nemzetállami hagyománykészletből kiindulón átalakította. Éppen ez a fasizmus: „antimarxizmus, mely az ellenséget egy radikálisan szembeszegezett, ám vele mégis rokonságban álló ideológia kialakításával, kis híján megegyező, ugyanakkor jellegzetesen átalakított módszerek fölhasználásával igyekszik megsemmisíteni, s mindezt állandóan a

nemzeti öntételezés és autonómia áttörhetetlen keretei között”. Ez a „Der Faschismus in seiner Epoche” c. könyvemből származó definíció az olasz fasizmusra éppúgy illik, mint a német nemzetiszocializmusra. Különbség csak a megvalósítás módjában és mértékében van. A kommunista párt Mussolini általi megsemmisítése éppúgy nem jelentett fizikai likvidálást, ahogyan a polgári pártoké sem. Hitler biológiai materializmusa ezzel szemben korán posztulálta a marxizmus állítólagos okának, a zsidóságnak a kiirtását. A kettő fanatizmusa nem volt azonos mértékű, s a korporatív állam elitista hierarchiája csekély hasonlóságot mutatott a nemzetiszocialista mintaállam faji rétegződésével. Belső zártsága és az összes országban élő elvtársaihoz intézett fölhívása tekintetében a fasizmus csak radikális formájában hasonlítható össze közvetlenül a szovjet típusú marxizmussal; ezzel szemben az olasz fasizmus mint fejlődési diktatúra, de még inkább a horvát Usztasa és a román Vasgárda a valóságban jobban hasonlítottak sok mai „nemzeti fölszabadtási mozgalomra”, mint a nemzetiszocializmusra. Ha a fasizmus legszélsőségesebb és természetesen leginkább konzekvens kifejeződési formájára vetjük a tekintetünket, úgy arra az eredményre kell jussunk, hogy bár nem igazolható, hogy a szovjet marxizmussal folytatott háborús összecsapást történelmi törvényszerűségek túlereje következtében veszítette el, azonban veresége történelmileg jogos volt. A világforradalom olyan alapvető folyamat, hogy a vele való alapvető azonosulás, bármennyire is arcátlan legyen, történelem-konformabb [geschichtskonform], mint az alapvető azonosulás annak ellentétével, a rasszista karakterek és rétegződések állandóságával, akármennyire antikonzervatív módon legyen is ez elgondolva. E központi kérdésben a marxizmusnak a fasizmusra irányuló kritikáját megalapozottnak fogadhatjuk el. Helytelen ezzel szemben az a kritika, amely bár a fasizmus ellen irányul, ám valójában a kapitalizmusra gondol, mert meg van győződve a két jelenség lényegi azonosságáról.

Szakítsuk meg a gondolatmenetet ezen a ponton ismét egy gondolatkísérlettel, a legújabb történelem látszólag távoli eseményeinek fényében. Kilencvenkét kínai, a Moszkva–Peking távolsági vonat utasai, 1963 őszén Nauski határállomásán megpróbált propagandaanyagot osztogatni. Hosszabb verbális és tetteges inzultus után a szovjet határrendőrség letartóztatta őket. A szovjet rendőrség 1965 márciusában rendkívüli brutalitással járt el nagyszámú kínai és egyéb származású diákkal szemben, akik Moszkvában az amerikai nagykövetség előtt tiltakoztak az észak-vietnami bombázás ellen, úgyhogy néhány súlyos sebesültet kórházba kellett szállítani. A hazatérő diákokat Pekingben hordágyon hozták ki a repülőgépből és mint hőseket fogadták, míg szovjet vélemény szerint szimulánsokról volt szó.

Képzeljük csak el, hogy nemcsak határállomásokon, hanem a Szovjetunió sok városában és falujában maoista röplapokat osztogattak volna, amelyek a szovjet vezetést azzal vádolták volna, hogy népellenes politikát folytat, s csak a kivételezett funkcionáriusok és paszományos katonatisztek szűk rétegének privilégiumait óhajtja megtartani; s nem csupán Moszkvában lettek volna demonstrációk, hanem az egész országban, esetleg nem kínaiak, hanem szovjet maoisták által vezetve, akik képesek lettek volna rá, hogy szabadon megszervez-

zék magukat és újságokban terjesszék a véleményüket. Képzeljük el továbbá, hogy ugyanakkor a Kínai Népköztársaságban a „revizionizmus” szovjet specialistái és kínai hívei számára semmi, akárcsak távolról ehhez fogható nem lett volna megengedve, hanem akárhol megmoccantak volna, börtönökbe és koncentrációs táborokba szállították volna őket. Nem igényel különösebb fantáziát, hogy képet alkossunk arról, milyen következményei lettek volna egy ennyire más szituációnak. A kormányhivatalnokok és gyárigazgatók nyilván a privilégiumok miatt is aggódtak volna, de ha a szovjet vezetés, humanizmusból, ténylegesen tétlen maradt volna, akkor kétségtelenül hangossá váltak volna a valóban nem-privilégizáltak széles rétegéből származó fölháborodott és végül fanatikus fölhívások, amelyek energiát és elszántságot követeltek és gyaníthatóan érvényesítettek volna.

E hipotetikus példa azt a tényt illusztrálja, hogy nincs groteszkebb dolog, mint egy olyan „fasizmus-elmélet”, amely a kapitalizmust, túlságosan is nyílt fölháborodással, mint a fasizmus gyökerét vádolja, eközben azonban átsiklik afölött, hogy olyan állami viszonyokkal azonosul, amelyek a fasizmus összes formális ismertetőjegyét magukon viselik. Nem az a meglepő, hogy a liberálkapitalista rendszer bizonyos körülmények között létrehozza a fasizmust, hanem hogy bizonyos körülmények ellenére is, az esetek nagy többségében, nem engedi, hogy hatalomra jusson. A magyarázat csak abban állhat, hogy ez a társadalmi rendszer a maga tulajdonképpeni koncepciótlanságával, a maga mélyen gyökerező különbségeivel, a maga kritikára irányuló veszélyezett tendenciáival, a tudományos, politikai és szellemi hatalom szétválasztásával egy fasiszta zártságához vezető átalakulással szemben nyilvánvalóan erős ellenállást mutat, s tudatában van annak, hogy az ígért megmentés egyúttal önelvesztés is lehet. Így a kapitalizmus ugyan a fasizmus talaja, de e növény csak akkor nő ellenállhatatlan erejűvé, ha a talajhoz marxista hatóanyag túlzott dózist adjuk. Az az érdekes önfelejtés, amely ezen egyszerű alaptényállást nem veszi tudomásul, mostanáig egyike a marxizmus – leninizmus fő ismérveinek.

### *Tanulságok a kommunizmus többállamú fázisából*

Tehát valószínűtlen, hogy ez a képtelenség arra, hogy önmagát megkérdőjelezze, egyedül érvek segítségével valaha is megszűnhet. De az ellentétes oldal érvei nem kizárólagos fajtái az elképzelhető tantételeknek.

Amikor az első kommunista rezsim, amely a szovjet után önerőből jött létre, a jugoszláv, 1948-ban az előtt a kérdés előtt állt, hogy Sztalin követeléseinek alávesse-e magát, avagy sem, Szvetan Zujovics, a Központi Bizottság tagja, majdnem egyedülként emelt szót az ellenállási határozattal szemben: nem lehet elfogadható indoka annak, hogy az eljövendő szocialista hazába vezető úton megálljunk, vagy még inkább, hogy nacionalista daczból csődöt mondjunk. Mikor azonban a börtönben tudomást szerzett a jugoszláv gazdaság Szovjetunió általi

kizsákmányolásának mértékéről a háború utáni években, valamint a „fasiszta Titoklikk” elleni szovjet kampányról, újra saját pártja oldalára állt, amely a szovjet „etatizmusban” és „bürokratizmusban” a szocializmus elfajzását látta.

Az SZKP XXII. kongresszusán, 1961 októberében, Hruscsov heves szavakkal támadta meg Európa második olyan kommunista rezsimét, amely létét nem a szovjet csapatok bevonulásának köszönhetné, nevezetesen az albán: az albán vezetők kegyetlenségükben úgymond tútesznek a cárok pribékjein. Hruscsov az albánokat szidva a kínaiakra gondolt. Miután a vita csak a helyes forradalmi taktika körül látszott forogni, miután 1963 óta vált egyre világosabbá, hogy Mao Ce-tung az orosz „revizionista vezetésben” áruló klikket látott, s nemsokára az volt olvasható a pekingi „népújságban”, hogy a szovjet párt- és kormányvezetők a cári földesurak és kapitalisták örökébe léptek. Maonak japáni szocialistákkal való tárgyalása 1964 augusztusában, a Hitler élettér-elméletére hasonlító fordulatokkal még a legkétkelkedőbbek számára is világossá tette, hogy milyen hatalmi harcok rajzolódtak ki lehetőségként a gazdag, néptelen Szovjetunió és a szegény, túlnépesedett Kína között. És nem tartott sokáig, mire a szovjet rezsimet kínai publikációkban kifejezetten „fasisztaként” emlegették. A Szovjetunió a maga részéről a maoista rezsim olyan elemzéseit adta, amelyek a „kispolgári” karakter, a „nemzeti burzsoáziához” fűződő kapcsolat és a nagyhatalmi-soviniszta tendenciák hangsúlyozásával egészen hasonlóan csengenek, mint a német marxista értelmiségiek elemzése az európai fasizmusról.

Így nem pusztán kívülről ideráncigált kritika, ha az ember a következő eredményre jut: A marxizmus, a szegénynek gazdag ellen vívott küzdelme ősrégi jelszavainak, sőt az evilági hiábavalóság vallásos elátkozásának az újrafogalmazása, egy olyan ember műveként, aki jelentős gondolkodó, mégis mindenekelőtt páratlanul gyűlölködő ember volt; kard, amely *minden* réteget szolgálhat, amely magát károsulnak, egyúttal azonban vezetésre alkalmasnak tartja – akár az európai munkásságról van szó az industrializáció kezdeteikor, akár egy elnyomott népről egy veszélyeztetett birodalomban, akár egy félgymarmati parasztnép értelmiségéről vagy teljességgel polgári származású diáktömegekről. Elvileg a társadalmi uralom *minden* fajtájával szembeállítható, tehát minden „szocialista” rendszerrel is. Amennyire nyilvánvaló, hogy mint eszme az akarat minőségi megváltozását hozza létre, olyannyira lehetetlenné kell tünjön manapság már kritikus hívei számára is, hogy az uralmat és államiséget mint olyat képes megszüntetni. Ám a mindenkori körülményeknek megfelelően döntő szerepet játszhat a cselekvésképtelen és gyöngye vezető rétegek fölváltásában, föllazíthatja a megmerevedett viszonyokat, de megsemmisítő reakciót is gerjeszthet, ha rábízta magát reflektálatlan önfelfogására. Történetileg tekintve az utóbbi következett be, amikor a marxizmusnak a bolsevik fejlődési diktatúrára való azonosulásában – legalábbis az Internacionálé megnyilvánulásai és az egyes kommunista pártok akciói szerint – Európa kapitalista részére a saját törvényeit akarta ráerőszakolni. A következmény az lett, hogy a proletariátus diktatúrájának Lenin által megjósolt korszaka a „fasizmus korszakának” (Epoche des Faschismus)



bizonyult, s csak azért nem lett a fasizmus Max Horkheimer által 1939-ben előrelátott „kora” (Zeitalter), mert a marxista fasizmus-elmélet hamisnak mutatkozott – különben a kapitalista Nyugat a marxista Szovjetuniót a német fasizmus általi megsemmisüléstől nem menthette volna meg, s nem is akarta volna megmenteni.

Mára lehetővé kellett volna válnia, hogy a szovjet és szovjetbarát marxizmus – a három oly különböző fajtájú istencsapás, Sztalin, Hitler, Mao Ce-tung ismeretében – reflektált és kételkedésre képes formát öltjön. Ez persze három nagy horderejű következményt vonna maga után:

1. lemondást ama társadalmi rendszerrel szembeni megsemmisítés gondolatáról, amely a marxizmus premisszája és lehetőségfeltétele: az a rendszer, amelyet még ma is – elégtelenül – a „kapitalizmus” terminussal szokás leírni, mert az elsődlegesen a különböző „relative önálló elemek” közötti hatalommegosztás rendszere;

2. annak belátását, hogy a „világforradalom” sokkal alapvetőbb és átfogóbb annál, hogysem valamelyik partikuláris realitás azonosíthassa magát vele;

3. azt a fölismerést, hogy a „szocializmus” nem egy idilli állapot, hanem egy olyan határfogalom, amelyet az ember csak nyereség és veszteség árán közelíthet meg.

Ezután kézenfekvő lenne az a tézis, hogy a nyugati-magánkapitalista „út a szocializmusba” az eredetibb és ennyiben a normálisabb; ez azonban nem jelenti azt, hogy a kelet-európai országok pártállami-kapitalista útja nem egy jól fölfogott és értelmes változatot kínál, amely egy napon a szabadság alkalmasabb formáit is létrehozhatja, mint a Nyugat, amelyből esetleg merő hedonista fogyasztói társadalom lehet, amiben *minden* megvásárolható.

Persze az a gondolkodási folyamat, amely szerint a hidegháborúnak Európában megkezdődő mostani latens periódusa csakis békekötéshez vezethet, alig kezdődött el. Hatalmas ellentétes irányú tendenciák vannak, amelyek, a maguk módján, a régi fekete-fehér képet őrzik. Annyi mindenesetre bizonyosnak tűnik, hogy ma egyetlen olyan gondolati kezdeményezés sem lehet megnyugtató, amely a fasizmust vagy *csak* a kapitalizmussal, vagy *csak* a marxizmussal hozza összefüggésbe, ezen túlmenően pedig megspórolja magának a mindenkor kiválasztott fogalmak problémává-tételét. Csak e három fogalom összefüggéseinek tisztázása vezethet tovább.

(Fordította Czeglédi András)

## JEGYZET

Ernst Nolte, napjaink talán legnagyobb hatású német történésze, 1923. január 11-én született Wittenben (Észak-Rajna-Wesztfália). Történelmet és filozófiát tanult. Doktori disszertációját (1952) Freiburgban védte meg, a következő címmel: „Selbstentfremdung und Dialektik im Deutschen Idealismus und bei Marx”. E máig kiadatlan munkájáról a következőket írta folyóiratunk szerkesztőségének egy

1994. VII. 15-i levelében: „Meine Dissertation [...] ist wohl nur noch durch den Titel interessant, sie war insofern ein charakteristisches Produkt der Heidegger-Schule, als sie die Sekundärliteratur zu Hegel und Marx überhaupt nicht zur Kenntnis nahm.” Professzor Marburgban (1965), majd a (nyugat-)berlini Freie Universitäten (1973). A fasizmusról írt 1963-as könyvével általános föltűnést és tekintélyt szerzett. Főbb művei: az általa trilógiának nevezett *Marxismus und industrielle Revolution* (Klett-Cotta, Stuttgart 1983), *Der Faschismus in seiner Epoche* (R. Piper et Co., München 1963), *Deutschland und der Kalte Krieg* (Piper, München–Zürich 1974, 1985). Hozzájuk csatlakozik a *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus* (Propyläen 1987) valamint a *Marxismus – Faschismus – Kalter Krieg* c. tanulmánygyűjtemény (Deutscher Verlags-Anstalt, Stuttgart 1977).

Szélesebb körben az ún. „történész-vita” kapcsán vált ismertté a neve, mely főleg az ő írásai és Jürgen Habermas kritikája körül bontakozott ki. A vitában Nolte a fasizmus ill. nemzetiszocializmus „historizálása” mellett érvelt, amit vitapartnere nem tartott időszerűnek. A dokumentumokat lásd: *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung* (Piper, München–Zürich 1987), valamint vö. Nolte kötetét: *Das Vergehen der Vergangenheit. Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit* (Ullstein, Berlin–Frankfurt 1987). A szenvedélyes vita sajnos többször elveszett a részletkérdésekben, amit a dokumentumkötet címe is jelez, és néhány fölösleges túlzáshoz is vezetett. Módszertani szempontból azonban jelentősége alapvető és vitathatatlan.

Szerk.

### A szerző jegyzete

Nagy öröm számomra, hogy írásaim közül néhány a nagyközönség számára magyar fordításban hozzáférhetővé válik. Meg vagyok győződve róla, hogy a XX. századot értelmező gondolataim az egykori „keleti blokk” országaiban nem ütköznek abba az ideges, mondhatni hiszterikus ellenállásba, amelynek Németországban voltak kitéve. A keleti Közép-Európában inkább magátólértődőnek fog számítani, hogy a totalitarizmusnak egy régebbi és egy újabb megjelenési formája volt, s hogy ezek – legkésőbb az 1989/91-es események óta – nem hozhatók már egymással egyenabba a kapcsolatba, amelyet a régebbi ideológia oly hosszú időn át dogmatikusan lerögzített. Kíváncsú tehát a gondolkodásnak egy újratekintése, s ez már abból adódik, ha a marxizmusnak legalábbis az abszolút-mivolt igényét nem tulajdonítják többé. Ezáltal azonban egyéb, az abszolutságra vonatkozó igények is tarthatatlannak lesznek, amennyiben morális magától-értődéseken alapulnak, s az olyan terminusok, mint „historizálás” és „relativizálás” (jobb kifejezéssel: „relacionalizálás”) megkapják egyszerű és megvilágosító értelmüket. Berlin, 1996. március

Ernst Nolte

## TÁJÉKOZÓDÁS

### MAX WEBER AMERIKÁBAN

Erdélyi Ágnes 1990-ben zárta le „Max Weber Amerikában. Weber hatása és fogadtatása az angol-amerikai filozófiában és társadalomtudományban” c. akadémiai-doktori értekezésének kéziratát, a disszertáció megvédésére azonban csak 1996-ban került sor. A mű időközben napvilágot látott mint könyv 1993-ban a „Scientia Humana” sorozatban magyarul, majd ezt követően németül is a bécsi Passagen-Verlagnál.

Az alábbiakban közzétesszük a doktori védés dokumentumait: Heller Ágnes, Somlai Péter és Vajda Mihály opponensi véleményét, valamint a szerző válaszát.

\* \* \*

Erdélyi Ágnes könyve: esettanulmány. Max Weber művének hatástörténete és a weberi tudományos és filozófiai javaslatok recepciója az egyik legreprezentatívabb példája annak, ahogyan a német és a francia kultúrát, tehát az úgynevezett „kontinentális” kultúrát, lefordítják a huszadik század angolszász filozófiai és tudományos nyelvére. Az ellenmozgás, tehát az angol-amerikai filozófia és tudomány európai tudományos és filozófiai nyelvekre való lefordítása későbbben kezdődik (Németországban alapjában véve a második világháború után, amikor a demokráciával együtt az amerikai filozófiai pragmatizmus és az angolszász pozitivizmus is hívekre vagy legalábbis érdeklődésre talál), s ekkor már kétirányú recepcióról is beszélhetünk. Gyakorta ugyanaz az ember (vagy folyóirat) testesíti meg mindkét irányzatot. Így például az én egyetemem, a New School for Social Research graduális fakultása és folyóirata, a *Social Research* is gyakorta szerepelnek Erdélyi Ágnes történetében. Miután az intézményben zömmel németországi – kisebb mértékben franciaországi – emigránsok tanítottak, Weber, Husserl, Bergson, Freud és mások ígéit kezdték hirdetni. Közben azonban nem maradtak érintetlenek működésük közegének: az amerikai pragmatizmusnak és pozitivizmusnak a befolyásától sem. Alfred Schütz (akit Erdélyi többször emleget) például – későbbi műveiben – maga is hozzájárult Weber, Husserl és Bergson „amerikanizálásához”.

Az angolszász filozófia (egyes marginális alakok kivételével) Hume után más utakon haladt, mint a kontinentális. Mélyebb kapcsolatokra, kölcsönhatásra csak a huszadik században, s itt is inkább az első világháború után kezdett sor kerülni.

Ez nemcsak hatás- és recepciótörténet, hanem bizonyos mértékig affinitások története is (mint pl. a Bécsi Kör esetében). Az utolsó ötven esztendőben az egyetemi hálózat nemzetközivé válása, a konferenciák megszorodása és különösen a mindig új és új interpretandumok keresése erősen fölgyorsította a kölcsönös recepció folyamatát. Ma minden szerzőt interpretálunk és az interpretáció nemzetközivé vált. Ne feledjük el, hogy Heideggert a franciák adták vissza Németországnak.

Hadd ismételjem meg: Erdélyi Ágnes doktori disszertációja ennek a történetnek egy esettanulmánya. A történet a 20-as években kezdődik (Erdélyi krónikája szerint 1928–29-ben Kivisto és Swatos bibliográfiája már hét adatot említ, míg Talcott Parsons 1927-ben határozza el a „Protestáns etika” angolra fordítását), s a 80-as évekig – Jeffrey Alexanderig és Arnasonig – kíséri figyelemmel a Weber-recepció alakulását. Erdélyi részletesen dokumentálja a történet alakulásának minden szakaszát. Találkozunk Weberrel, a „kemény” tudóssal, a társadalomtudományi módszertan fölfedezőjével; Weberrel, a szakszociológia megalapozójával; Weberrel, aki száműzte az értékeket, aki rendszerezte és leírhatóvá tette a társadalom világát, majd Weberrel, a megértő-szociológussal, a racionalizmus elméletének atyjával, a racionalizálás kritikusával, Marx ellenpontjával, míg végezzük – többek között – a kierkegaard-iánus, a nietzscheánus, a tragikus Weberrel. Voltak korok, amikor Weber a feledésbe sülyedt, voltak korok, amikor a legdivatosabb szerzővé vált (pl. a hetvenes években az újbaloldal eltűnése után). Különben Anthony Giddens munkássága (Erdélyi négy reprezentatív könyvét sorolja föl) kitűnő szeizmográfként jelzi a Weber-recepció hőfokát és típusait.

Igaz, az angolszász Weber-recepció a Weber-értelmezésnek csak egyik – bár ismétlem, reprezentatív – esete. Így például még Németországban is hasonló (bár nem azonos) szakaszait lehetne megkülönböztetni. Karl Jaspers például panaszkodik Hannah Arendtnek egy a 60-as években írott levelében, hogy Webert elhanyagolják, félreértik s jelentőségét lekicsinylik. Biztatja Arendtet, hogy olvasson Webert (Arendt ezek szerint addig vagy nem olvasta, vagy nem találta különösképpen érdekesnek: nem látta benne a filozófust). Vajon ez az angolszász Weber-recepció másodlagos hatásának tudható-e be?

Erdélyi jól választott, amikor Webert szemelte ki esettanulmánya hőségének. Ugyanis egy olyan gondolkodóról van szó, aki magát társadalomtudósnak tekintette, aki a szociológia tudományosságát akarta megalapozni. Ugyanakkor azonban filozófus volt, nemcsak annyiban, hogy a német filozófiai diskurzus hagyományával folytatott állandó párbeszédet, hanem annyiban is, hogy szociológiájának önálló filozófiai megalapozást adott. Semmiképpen nem lehet Rickert filozófiai tanítványának tekinteni Webert, már azért sem, mert sokkal mélyebb filozófus volt tisztelt kollégájánál. Weber, a szociológus és a filozófus azért fért meg egy csárdában, mert mindkettő Weber volt.

Erdélyi – helyesen – nem sok szót veszteget a weberianusok nagy hadára – ők csak statisztikai adatokként jelennek meg írásában –, annál inkább szól Weber félreértéseiről, a megértő félreértésekről és félreértő megértésekről. Ezek egyik

legtipikusabb esete az, amikor a weberi szociológia egyes tételeit az angolszász filozófiai hagyománnyal házassítják össze, pl. mikor a megértés, az értelemadás „meaningful behaviour”-rá válik, mely fogalmat aztán – Winch kritikája szerint – Weber annak idején állítólag rosszul használt.

Erdélyi, tanulmányának első részében („A hatástörténet kerülőújtjai”) a fordítás mint értelmezés (spontán félreértelmezés) elemzése fontos szerepet játszik. Kezdve a legegyszerűbb példával: a „science” pl. nem ugyanazt jelenti, mint a „Wissenschaft” (holott a „Wissenschaft” egyetlen angol fordítása). Mert pl. az angolok nem tartják filozófiailag természetesnek, hogy – mint pl. Hegel – az abszolút szellemet a „Wissenschaft” (science) keretében tárgyalják. A második részben („Recepciótörténet”) kisebb szerepet játszik a spontán félreértések elemzése, s több teret kap a tudatos reinterpretációk története.

Erdélyi munkájának legproblematisabb vonása az, hogy alig reflektál arra, amit csinál. Azt írja, hogy „a baj csak az”, hogy Webert kiszakították tradíciójából. Miért baj ez? Mióta baj ez? Miért lett ez baj? (Mondjuk Platón majdhogynem egész recepciótörténete során kiszakították tradíciójából, miért nem volt ez akkor baj?) Az angol recipiensek nagy része nem is értette volna, hogy miért baj ez. Erdélyi szerint a weberi gondolat recepciója már kétszer is „kerülőútra” tévedt. Mitől lesz egy kerülőút kerülőút? Attól, hogy historicista szemmel kísérjük végig. Attól, hogy föltételezzük, hogy semmi sem érthető meg eredeti „világának” kontextusából kiragadva. Attól, hogy tudjuk: a historikus, a kontextuális megértés az egyenes út. Mondjuk pl. akkor érthetünk meg egy szobrot, ha tudjuk, hogy milyen korban, hol, milyen más szobrok társaságában született. De miért ne mondhatnánk azt, hogy a szobor egy zárt világ, mely csak önmagából érthető, hogy szépségének nincsen semmi köze környezetéhez, geneziséhez, alkotójához? Erdélyinek persze van egy koncepciója arról, hogy ki az, aki az egyenes úton jár, és mit talál, ha ott jár. Aki az egyenes úton jár, az meg fogja érteni, hogy Weber egyik központi (ha nem a központi) gondolata az individuális szubjektum (az akaró és a megértő ember), s ezzel együtt a szubjektivitás helyének megalapozása a tudományos gondolkodásban. A magam részéről rokonszenvezem Erdélyi Ágnes Weber-értelmezésével. De nem tagadható, hogy egy recepciótörténet számára problematikus kiindulópont, ha föltételezzük, hogy a különböző félreértések vígjátékáról van szó, de a végén majd jön a helyes megoldás – mert van egy, egyetlen, igaz és helyes recepció: az a recepció, melynek szempontjából a recepciótörténet megírattatott. Ez a kombináció már csak azért is problematikus, mert Erdélyi olyan sokat időzik a német fogalmak angol fordításánál, mint a Weber-félreértés egyik legfőbb forrásánál. De hadd ismételjem meg: Weber komplikált recepciótörténete nemcsak angolszász történet, hanem német (és francia) történet is; az eredeti német nyelven is elbeszélhetjük viszontagságait (erről szól Jaspers, Arendtnek írott, már említett levelében).

A történet, mint minden történet, folytatható. Ma Weber kötelező olvasmány minden egyetemese, Szingapúrtól a Fokföldig. Disszertációk témája, vizsgák tárgya. De reprezentatív értelmezése kiment a divatból. Miért? Erdélyi Ágnes története

annak a története, ahogy egy szöveg értelmezése változik, sokoldalúvá válik, terjed, terebélyesedik, amíg – egy időre legalábbis – bekövetkezik a hermeneutikai telítettség állapota. Nem azért, mert rátaláltunk az egyenes útra, hanem azért, mert új, még szűz (vagy félszűz) szövegekre van szükségünk. Azután (talán) kezdjük az egésszel előlről. Weber szövege most ezekre az új félreértésekre vár.

(Heller Ágnes)

\* \* \*

Vannak tudományos munkák, amelyekkel előbb találkozni puha kötésű, lapokra szakadó könyv alakban, de mégis publikált formában, s csak később disszertációként. Ilyen munka Erdélyi Ágnesé. A Max Weber Amerikában 1990-ben készült el, s bár nyilvános vitája idáig húzódott, 1993-ban már napvilágot látott a „Scientia Humana” kiadásában. Ezt követően bírálatot írtam a monográfiáról, s az én írásom gyorsan, még ugyanabban az évben megjelenhetett (lásd: *Holmi* V. évf. 12. sz., 1774–1777. o.). További furcsaságot okoz, hogy Magyarországon aligha ismeri más annyira ezt a témát, mint Erdélyi Ágnes. Én mindenesetre kevésbé ismerem, s ez nem mindenben könnyíti meg opponensi szerepemet. Azt viszont sokan tudják, diákok és idősebbek egyaránt, mennyire kimagaslót nyújtott Erdélyi a *Gazdaságtörténet*, főként pedig a *Gazdaság és társadalom* fordításával és jegyzetelésével. Csak bízhatunk abban, hogy Max Weber főművének magyar kiadása folytatódni fog a közeljövőben, s nem kell várnunk hosszú éveket a befejező kötet megjelenéséig.

Hagyjuk azonban most, hogy mi okozza eredeti munkák és fordítások kiadásának, a tudományos művek nyilvános vitára bocsátásának furcsaságait. Forduljunk inkább, Weberrel szólván, „zur Sache selbst”. Csak még annyit, hogy a következőkben az egyszerűség kedvéért hivatkozásaimnál is a publikált szöveg oldalszámait adom meg, megjegyzéseim pedig túlnyomórészt a már említett bírálatot ismétlik.

A monográfia két részből áll. Mindkettő Max Weber amerikai és brit hatástörténetét tárgyalja, de máshonnan közelítve a témához. Az első rész („A hatástörténet kerülőújtjai”) olyan elemzéseket tartalmaz, melyek a társadalomtudományokkal kapcsolatos német és az angolszász filozófiai érdeklődést hasonlítják össze. A „kiindulópont” a német századforduló, pontosabban azok a filozófiai irányok és eszmék (életfilozófia, újkantiánizmus, hermeneutika, a szellemtudományok programja, az életvilág tematikai igénye, fenomenológia), melyek Max Weberre hatottak és az ő elképzeléseivel rokoníthatók. Mindez azonban csak összefoglalása egy szimbolikus közegnek, kontextusnak vagy jellegzetes szellemi attitűdnek, s nem többre szolgál, mint arra, hogy tárgya lehessen későbbi hivatkozásoknak. Más közegek (Amerika, a harmincas évek, majd a második világháború utáni időszak) felől méltányolhatja majd az olvasó azt, mennyiben kötődött saját közegéhez

Weber, s mennyiben tért el álláspontja a kortársaiétól: „A többiekkel ellentétben ő a tudomány lehetőségével kezdte, és innen jutott el odáig, ami már nem tudományfilozófiai probléma: hogy vannak dolgok – ilyen például a szubjektum életvilága – amelyek nem tartoznak a tudományra.”

Többféle beállítódás is akadályozta azt, hogy közvetlen módon, kerülőutak nélkül kapjanak hiteles képet Weber munkásságáról az angolszász országokban. Erdélyi két „kerülőutat” ír le. Az elsőre a neopozitivismus, illetve naturalista empirizmus készítette a „megértő szociológia” tanait. Ezek a filozófiák szabályozták századunkban sokáig az angolszász társadalomtudományok főáramát. Sodrásukban az értékmentességet hirdető Webert karolták föl, s így mosódott el az angol és amerikai közegben az ő tudományelméleti és módszertani dualizmusának jelentősége, az a program tehát, hogy a megértő szociológia más megismerési elveket kövessen, mint a természettudományok.

A második kerülőút még rázósabb elméleti akadályokat tartogatott. Ezek olyan antipozitivisták módszertani elvekből álltak, melyeket előbb Wittgenstein fogalmazott meg a *Filozófiai vizsgálódások* ban, azután P. Winch fejtett ki a *Társadalomtudomány eszméjében*. Ezen elvek szerint is el kell fordulnia a társadalomtudósnak a cselekvők szándékaitól és szubjektivitásától, ezúttal azonban nem az „objektív”-nak nevezett tények vagy megismerési eljárások, hanem az objektívvá vált jelentések és szabálykövetések iránya felé. Csakhogy ez újfent másfajta módszertan, mint amin a megértő szociológia alapul. A különbséget így foglalja össze Erdélyi: „Weber a folyamat emberi jellegének megragadásához keresett adekvát fogalmakat, az angolszászok viszont a folyamat emberi jellegét is adottságnak, az emberi élet megfellebbezhetetlen, mintegy természeti adottságának tekintették, és csupán a leírásához kerestek adekvát fogalmakat.”

Ilyen kerülőutakra kényszerítette az angolszász filozófia és tudományelmélet a weberi eszméket. De van egy másik története is a Weber-hatásnak, melynek közege főként az amerikai szociológia, s amely a 20-as évek közepén (tehát néhány évvel Weber halála után) kezdődött. Erről szól a második rész („Recepciótörténet”). Itt főként eszme- és tudománytörténeti, összehasonlító filológiai kutatásainak eredményeivel ismertet meg bennünket a szerző.

Hadd szakítsam meg itt a disszertáció szerkezetének bemutatását, arra emlékeztetve, hogy saját korában alig ismerték hazáján kívül Max Weber. Ő maga járt ugyan Amerikában, de munkái iránt akkor és ott nem tapasztalt komolyabb érdeklődést. Miként Franciaországban sem. Az ottani (vagy például a magyarországi) érdektelenség még furcsább, s még nehezebben érthető. E. Durkheim és Max Weber kortársak voltak ugyan, de a szociológiatörténet nem tud arról, hogy olvasták volna egymás műveit. Ez annál is különösebb, mert mindketten egy-egy olyan szakmai folyóiratot szerkesztettek – a *L'Année Sociologique* ot, illetve az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* ot –, melynek gazdag szemlérova-ta volt az európai szociológiáról. E rovatokban azonban nem jelentettek meg egyetlen recenziót sem a másik munkáiról. Kölcsönös érzéketlenségük magyarázata kedvenc társasjátéka lett az utóbbi évtizedek tudománytörténészeinek. Nem

véletlenül kezdődik így az idevágó egyik alapmű: „Fontos látens funkciói lehetnek a nem-tudás vagy a tudomásul-nem-vétel szociális jelentésének...” (Lásd E. A. Tiryakian: „A problem for the sociology of knowledge: The mutual unawareness of Emile Durkheim and Max Weber”, in *Archives européennes de sociologie* 7 (1966), 330–336. o.)

Visszatérve Erdélyi Ágnes disszertációjához, a tudomásulvétel szakaszairól, pontosabban arról olvashatunk, miként ismerték meg és dolgozták föl Weber munkáit a 60-as évekig az angolszász és főként az amerikai szociológusok. Ez a történet is tartogat érdekes epizódokat. Például azt, hogyan értelmezték Webert a 30-as években Amerikába emigráló német társadalomtudósok, a New York-i New School of Social Research munkatársai és a chicagói szociológusok, vagy azt, hogy milyen szerepe volt a hatástörténetben annak a T. Parsonsnak, aki 1925-ben úgy került ki diplomásként a London School of Economicsból, hogy ott nem is hallott Weberről.

A „Következtetések és várható következmények” című 6. fejezet főként a 60-as évek amerikai Weber-irodalmáról szól. Arról a korszakról, amikor már a modern társadalom weberi elemzéséhez kapcsolódó földolgozások (például a formális racionalitásról, az uralom és hatalom viszonyáról, a bürokráciáról, a karizmatikus uralomról stb.) kezdték földuzzasztani a Weber-irodalmat. Itt olvashatunk H. Marcuse és J. Habermas nagy hatású tanulmányairól, illetve a *Weber–Marx-vitáról* is. Tanulmányát is e vitára utalva és az 1989-es év történelmi jelentőségének tapasztalataira emlékeztetve fejezte be 1990-ben Erdélyi Ágnes így: „[...] e tapasztalatok birtokában minden eddiginél jobb »kilátásokkal« kutható, sőt, bizonyos pontokon talán el is dönthető a »Marx–Weber Debate«.”

Ebben nem értünk egyet. Szerintem 1989 fordulatai, az államszocialista rendszerek bukása nem K. Marx tévedését és M. Weber igazát valószínűsítik, s egyáltalán nem hiszem, hogy annyival jobbak, tisztábbak és zavartalanabbak lettek e vitára vonatkozó kutatási kilátásaink, mint korábban. De hagyjuk ezt a kérdést, hiszen a monográfia sem erről szól.

Amiről szól, s főként amiket a disszertáns állít benne, azzal kapcsolatban nincsenek súlyosabb ellenvetéseim. A hatáskövetést pontosnak, az általa jelzett eszmetörténeti koncepciót meggyőzőnek tartom, s úgy látom, hogy elemzéseivel sokat nyer a nemzetközi és hazai tudományosság. Fontos vitapontjai közül kettőt fogok röviden fölvetni.

Az egyiket a tanulmány első részének alapkérdéséhez kapcsolódva szeretném megfogalmazni. Erdélyi Ágnes figyelmét a Weberről szóló előítéletek ragadták meg, s az a belőlük szőtt „tündérmese”, ami miatt az angolszászok „[...] Weberképe sokszor inkább emlékeztet a saját liberális eszményeikre és a tudományosság-ról alkotott elképzeléseikre, mint Weberre”. Miként alakultak ki ezek az előítéletek? Korábban már utaltam a disszertáns magyarázatára, arra, hogy Weber eszméit kerülőutakra kényszerítették az angolszász filozófiai irányok. A választ így foglalja össze Erdélyi: „torzításokhoz vezetett az a tény, hogy a befogadó



közönség a saját tradíciójukból kiszakítva és az angolszász filozófia nyelvi-fogalmi közegébe átültetve értelmezte a weberi elképzeléseket”.

Ez így történt – de lehetett-e másként? Lehetett volna angolszász közegben az eredeti kontextusnak megfelelően használni Weber fogalmait? Aligha, hiszen a változtatások már a fordításoknál kezdődtek, hangsúlyozza a szerző. „Der Sinn” nem ugyanaz, mint „the meaning”, és „die Wissenschaft” is másra vonatkozott a német szellemi életben, mint „the science” a brit vagy amerikai fejekben. Itt volnánk tehát a kultúrák (életformák, nyelvjátékok) lefordíthatatlanságának problémájánál? Ugyanazon a kerülőúton, aminek irányát Wittgenstein és Winch elméletei szabják meg, s amin egyszer már végigkövettük Max Weber hatását?

Nem tudom, hogy Erdélyi Agnes egyetértene-e gondolatmenetének ilyen meghosszabbításával. Mindenesetre, egy fontos ponton, T. Parsons művének értékelése kapcsán maga is más álláspontot foglal el: „A Weberbe belemagyarázott általános elméleti törekvések miatt már sok bíráló érte Parsonst, pedig hát – valljuk be –, teljesítménye inkább méltatást érdemelne.” Parsons valóban sokat munkálkodott egy olyan társadalomelmélet kidolgozásán, melynek alapítói között M. Weber is ott van. Csakhogy ez már a „kiszakított és átültetett” Weber, akinek fogalmait és téziseit közkincként, szabadon használták föl T. Parsons és tanítványai. Igaz viszont, hogy a társadalomtudomány egy részében az „elméletalkotás” már „méretre történt”, átszabott jelentésekkel és fazonra módosított kontextusokkal. Érdemes lett volna tehát *élesebben fölvetni az „értelmezés” és „torzítás” elvi lehetőségeit a befogadás- és hatástörténetben.*

Hadd illusztráljam ennek fontosságát egy érdekes példával, a Weber által is sokszor leírt „Stand” esetével. Ezt magyarul régóta „rend”-nek fordítjuk, s jelentése jól ismert: egy társadalmi integrációs módot jelöl, például a világi nemesek rendjét, a papokét vagy a „harmadik rendet”. Weber angol fordítói viszont (többszörre) nem az „estate” szót használták (leginkább ez felelne meg a „Stand”-nak), hanem a „status”-t. Ez nem a Karinthy Frigyes által megírt leiterjakabok egyik változata, mégis félrevezető megoldás. A „státus” *valami olyasmit* jelent, mint a „Stand”, de a „rend”-del ellentétben nem utal sem a kollektív állandóságra, maradandóságra, hatalmi jellegre, sem pedig arra, hogy az odatartozásra „születni kell”. A „rend” és a „rendiség” ilyen tartalmi köztudottak voltak egész Európában és elemi magátólértődőségeknek számítanak még ma is az Elbától keletre. Ha egy magyar iskolában azt a sort hallják a gyermekek, hogy „Hé paraszt! melyik út megyen itt Budára?”, akkor nem kell magyarázkodásba kezdeni arról, „miért is értette sértésnek Toldi Miklós a »paraszt« szót”. Az amerikai kultúrából viszont hiányoztak az ilyen magátólértődőségek, s ez is közrejátszhatott a rossz fordítói megoldásban.

Az epizódnak azonban még távolról sincs vége. a „státus” fogalma ugyanis rohamos gyorsasággal lett népszerű az 50-es évektől a nyugat-európai, a 60-as évek végétől pedig a kelet-európai társadalomtudományokban. A terjedés egyik fontos motívuma az volt, hogy a társadalmi „osztály” fogalmát sokan érezték túl szűknek, korlátozó erejűnek, ideológiailag megterheltnek. Ezekről a terhektől és

a marxista osztályelmélettől, illetve annak sztálinista változatától („két osztály + egy réteg”) akartak elhatárolódni a társadalomkutatók előbb Nyugat-, majd Kelet-Európában, ebbéli törekvésükben pedig főként az amerikai szociológia példája bátorította őket. Ezért próbálták inkább a társadalmi pozíciót jelölő „státus”, illetve a „csoport” és a „réteg” terminusaival kifejezni eszméiket és a fontosabb változásokat, melyek Marx kora óta mentek végbe a modern társadalmi „struktúrák”-ban. Így aztán végképp elmosódtak azok a jelentéstartalmak a „státus”-t használó francia, német vagy lengyel szociológiában, melyek a „rend”-re emlékeztethettek volna. Ez történt a Max Weber szóhasználatára hivatkozó, angolszász munkákra hivatkozó, magyar szakirodalomra hivatkozó hazai „beszédmóddal” is.

Ez az epizód egy gyakori problémát illusztrál, azt, amikor a fogalomhasználat problémái nemcsak terminológiai és szaknyelvi eltérésekből fakadnak. A kiválasztás elkerülhetetlen önkényességében sokszor fedezhetünk föl kontextuális eltéréseket, s fontos lenne ezekben élesen és szisztematikusan megkülönböztetni a csúsztatásokat és hamisításokat az önkényesség egyéb módozataitól, másféle szelekciós eljárásaitól, spontán áttételektől stb.

A másik kérdés a disszertáció második részében szereplő hatástörténet spektrumát érinti. Úgy látom, Erdélyi a kelleténél szűkebb körre összpontosít, amikor fölméri e hatás nyomvonalát. Igaz, megismerjük az amerikai szereplőket, a legfontosabb irányzatokat, folyóiratokat és egyetemeket, sőt említ néhány, Weberhez kapcsolódó elméletet is. A tanulmány rendkívül gazdag, különös gonddal összeállított jegyzetanyaga pedig sokfelé igazítja el az érdeklődőt. Mindebben valahogy mégis elvész Weber amerikai hatásának mélysége és átütő ereje. Az tehát, hogy nemcsak fordítói és szövegeinek elenizői ismerték meg munkásságát, nemcsak a „szakma” egy részére hatott, hanem eszméi a társadalomkutatók, sőt a „tanult emberek” jelentékeny részének is közismeretévé váltak már az 50-es évektől. Szerepe volt ebben azoknak a nagy hatású műveknek (mint pl. D. Riesmantól *A magányos tömeg*), melyek az amerikai mentalitás egyik fő történelmi problémájaként vetették föl a „tradicionalizmus” és „racionalizmus” ellentétét, főként pedig a „protestáns etika”-t és a hozzá kapcsolódó életvezetést. De talán még hatékonyabb szerepe volt a népszerű szociológiai tankönyveknek és olvasókönyveknek, melyek ez időtől fogva már nem is igen jelenhettek meg M. Weberre utaló részek nélkül. Ezek is hozzátartoznak ahhoz a „tündérmesé”-hez, melyről munkája 1. fejezetében („A végállomás”) ír Erdélyi Ágnes.

(Somlai Péter)

\* \* \*

Amint már az értekezés címéből is kitűnik, érdekes föladatra vállalkozott a disszertáns. A témaválasztás az első pillanatban mégis meglepő: miért érdekli Max

Weber legfontosabb munkáinak legihletettebb magyar fordítóját, hogy hogyan fogadták minden bizonnyal kedvenc szerzőjét az angol-amerikai filozófiában és társadalomtudományban? Mi köze van neki (és nekünk) ehhez? Disszertációk szerzői igen gyakran indokolják ennél jóval kézenfekvőbb témaválasztásaikat is, Erdélyi Ágnes azonban sem disszertációjának előszavában, sem téziseiben nem tér ki a dologra, ami nyilvánvalóan azt jelenti, hogy számára a témaválasztás magától értődő. S amint az olvasó hozzáfog a disszertáció szövegének olvasásához, számára is magától értődővé válik, miért választotta a szerző a témát, s miért van az, hogy föl sem merül benne a témaválasztás indoklásának szükségessége. Rögtön a disszertáció első oldalain kiderül ugyanis, hogy itt nem Max Weberrel, nem is az angolszász filozófiáról és társadalomtudományról lesz szó, s még kettejük viszonyáról is csak annyiban, amennyiben ez két gyökeresen különböző tradíció viszonyát példázza, s megvilágíthatja a napjainkban egyre aktuálisabbá váló kérdést: mennyiben fordítható le egy meghatározott kultúra terméke egy másik kultúra nyelvére? Nyilvánvaló, hogy a *Gazdaságtörténet* s a *Gazdaság és társadalom* magyar fordítójának hosszú éveken át nem csekély gondot okozott Max Weber nyelvének magyarra való átültetése, jöllehet a magyar filozófia, valamint a magyar szellem- és társadalomtudományok nyelve eleve a német kultúrkörhöz kapcsolódva alakult ki. Nyilvánvaló, hogy a fordítót állandóan gyötörte a kérdés, vajon megoldható-e egyáltalán a feladat, melyet magára vállalt. S ha – amint az lelkiismeretes fordítók szokása – munkája során igyekezett a rendelkezésre álló más nyelvű fordításokat is fölhasználni, szükségképpen észre kellett vegye: ha Max Weber szövegeit nem önmagukban mint német szövegeket, mint a századforduló német szellemiségének termékeit, hanem az angol fordítások tükrében interpretálja, akkor egy radikálisan más, főképpen másfajta gondolkodó áll előtte. A lelkiismeretesen angolra fordított Weber-szövegekben nem ismert rá a szerzőre: az angol nyelvű Weber-munkák olvasásakor egy amerikai szerzővel találkozott. S ez a dolog nem hagyta nyugodni. Miért nem marad meg Max Weber németnek, ha angolra fordítják? Weberrel van baj, Weber angol fordítóival van baj (akik között az egyik első az amerikai szociológiában évtizedeken át a vezetés szerepet betöltő figura, Talcott Parsons volt: Parsons vezette be Webert az amerikai világba, tehát nyilvánvaló, hogy rendkívüli fontosságot tulajdonított neki – mégis „meghamisította”), vagy talán sem az egyikkel, sem a másikkal – de akkor kivel vagy mivel? Erdélyi Ágnes az utóbbi belátásra jutott: arra a belátásra, hogy vannak olyan pillanatok, amikor egy meghatározott kultúra, egy meghatározott kultúra szellemisége nem képes befogadni, illetve csak meghamisítva, eltorzítva képes befogadni valamely másik kultúra, másik szellemiség termékeit. Ez a dolog pedig rendkívül fontos, különösen korunkban, midőn meglehetősen keserves történelmi tapasztalataink eredményeképpen az európai modernitásnak a fölvilágosodás racionalizmusából eredő univerzalizmusa kimegy a divatból, hogy átadja helyét, ha nem is az etnocentrizmusnak, de legalább annak, amit Richard Rorty úgy nevez, hogy anti-anti-etnocentrizmus, egy olyanfajta multikulturalizmusnak tehát, amely a racionalizmus monoton egysége helyére – hogy azért az

egész ne hulljon egymást-öldöklő darabokra — valamiféle polifon egységet szeretne állítani.

Valóban nem kell tehát Erdélyi Ágnes témaválasztását külön indokolni: amint látja az olvasó, hogy valójában miről van itt szó, a témaválasztás számára is éppoly magától értődvé lesz, amint az a disszertáns szemében kellett, hogy legyen, amikor elkezdett disszertációjának témáján dolgozni. Hadd tegyek azonban hozzá a mondottakhoz még valamit: abban a pillanatban, amikor az amerikai filozófia és társadalomtudomány Weberhez való viszonyát az elemzett szempontból, nem önmagában tehát, hanem mint kultúrák, ha tetszik „nyelvjátékok” (értsd: életformák) egymásba való átfordíthatóságának illetve átfordíthatatlanságának példáját tekintjük, Max Weber elképzelése a társadalomtudományról, a tudománynak alapvető értékválasztásainkhoz való viszonyáról külön is beugrik a tudatunkba, mint olyan álláspont, amely körömszakadtáig ragaszkodik ugyan ahhoz, hogy igenis szükséges és lehetséges is olyan, a természettudományétól eltérő beállítottsággal rendelkező tudásforma, amelyet társadalomtudománynak nevezhetünk; ennek azonban nem főadata értékválasztásaink megalapozása. A különböző kultúrákat hordozó szellemi-magatartásbeli beállítottságok csak következményeiket tekintve vizsgálhatók, semmiképpen sem indokolhatók azonban a tudomány eszközeinek segítségével.

Erdélyi Ágnes disszertációja két részből áll. Az első rész „A hatástörténet kerüldútjai” címet viseli, s a következő négy fejezetből áll: „A végállomás”, „A kiindulópont”, „Az első kerüldút”, „A második kerüldút”; a második rész címe „Recepciótörténet”, ezen belül az ötödik fejezet „Az amerikai Weber-recepció története”, a hatodik pedig „Következtetések és várható következmények”. Amint azt az „Előzetes megjegyzések”-ből megtudjuk, a szerző 1987/88-ban, az első rész megírásával lényegében befejezettnek tekintette a munkát, 1988/89-es amerikai előadásainak visszhangja azonban arra a belátásra juttatta, hogy ki kell még egészítenie a szöveget a második résszel, mert az első részben nem tárgyalta „a weberi eszmék termékeny hatását az amerikai szociológiára”. Ez a megállapítása kétségtelenül igaz, s az is igaz, hogy a második részben tárgyaltak nélkül nem kaptunk volna választ egy kérdésre, amelyet a disszertáns nem tesz föl ugyan, az olvasóban azonban az első rész olvastán önkéntelenül is fölmerül. A kérdés így hangzik: ha az amerikai befogadó kezdetben olyan radikálisan félreértette Weber, ahogyan félreértette (amit Erdélyi Ágnes részletesen és pontosan dokumentál), miért vette őt egyáltalán észre, miért volt szüksége Weberre, miért állott be az a helyzet, amit Irwing Louis Horowitz — Erdélyi szerint túlozva ugyan, de mégis — úgy jellemezhetett, hogy Weber bizonyos értelemben az amerikai szociológia egész szellemét meghatározta? A második rész tulajdonképpen megválaszolja a föl-nem-tett kérdést, ami mutatja, hogy nélküle a disszertáció féloldalas maradt volna. Ennek ellenére azt kell azonban mondanom, hogy jobbat tett volna a disszertációnak, ha a szerző a második rész anyagát beledolgozza az elsőbe. Hogy Erdélyinek is lehettek ilyen sejtései, az is mutatja, hogy az „Előzetes megjegyzések”-ben nem tudta pontosan körülhatárolni a két rész témájának különbségét. Ha

jól belegondolok, nem igazán tudom, mi a különbség „Weber hatástörténete” (az első rész egyik témája) és „a weberi eszmék termékeny hatása” (a második rész témája) között. Ez a formai, a disszertáció fölépítését érintő kifogás közvetlenül nem érint azonban tartalmi kérdéseket. Sőt, ha akarom, visszajára is fordíthatom a dolgot: a két rész közötti feszültség is segít talán megérteni, hogy valójában miért volt szüksége az amerikai szociológiának a gondolkodásától tulajdonképpen idegen Weberre.

Meg merném kockáztatni azonban azt az állítást is, hogy a két rész összedolgozásának igénye azért sem merült föl Erdélyi Ágnesban, mert időközben saját álláspontja is változott. Míg az első rész formábaöntésekor nyilvánvalóan sikeresnek ítéli Weber törekvését, úgy gondolja, hogy Weber megteremtette a szubjektum világát a tudományba ugyan beemelni nem képes, de a szubjektivitást meg-nem-szüntető objektív és általános érvényű társadalomtudományt, amely felől tekintve az angolszász gondolkodás naturalizmusa mindenképpen sekélyesnek és szükségtelennek tűnik, a második rész fogalmazásakor viszont mintha már elbizonytalanodott volna az objektív társadalomtudomány lehetőségeit illetően.

„A végállomás”<sup>1</sup> című első fejezet summázata Erdélyinek az a megállapítása, hogy „az angolszász világ társadalomtudósainak és filozófusainak Weber-képe sokszor inkább emlékeztet a saját liberális eszményeikre és a tudományosságról alkotott elképzeléseikre, mint Weberre”. Mindenekelőtt a politikai hangsúlyok tolódtak el, azonkívül a weberi mű ugyancsak szelektáltan érkezik meg Amerikába. Végezetül is „elfogadhatóvá tették – az amerikai közönség ízléséhez igazították Weber”. Így, mint mondja, nemcsak sok minden elveszett Weberből, hanem az is más megvilágításba került, ami megmaradt. Az amerikaivá történő átoperálás lényegét a disszertáció abban látja, hogy a német *Wissenschaft* minden további nélkül értelmeződik át amerikai *science*-szá. Weber *Wissenschaftja* abban az értelemben értékmentes, hogy nem szolgáltat érveket a gyakorlati döntésekhez, nem képes az értékekről ítélni. Csak azt tárja föl, hogy egy meghatározott érték szerinti cselekvésnek milyen lehetőségei vannak adva és milyen következményekhez vezet, *értelmezi* tehát az értékeket. Az amerikai *science*-ban viszont az értékmentesség a szubjektív szempontok kiküszöbölését jelenti. A weberi tudományfölfogást tehát nem a tudomány lehetőségeinek, határainak föltérképezéseként, hanem – saját igényeiknek megfelelően – a tudománnyal szemben támasztott követelményként értelmezik.

„A kiindulópont” című fejezet azután megvilágítja, hogy az átértelmezés mögött – amögött, hogy a Weber-recepció első korszakában Webert jószerével meg sem értik Amerikában – az rejlik, hogy Weberet kiszakítják a maga német összefüggéseiből. Tudomást sem vesznek róla, hogy a weberi tudományfölfogás a korabeli

---

<sup>1</sup> A címet nem értem. Már miért lenne Weber itt leírt félreértelmezése végállomás? Már a negyedik fejezetben is, a második részben pedig végképp világossá lesz, hogy a Weberhez való ilyen viszony csak átmeneti volt az angolszász társadalomtudományban!

német filozófia alapvető problémáira adott sajátos válasz. A németek, mondja Erdélyi, „[...] mindig olyan problémákra gondoltak, amelyek az embernek a világban való helyzetéből fakadnak, egy olyan alaphelyzetből tehát, amelyben az ember nem a világtól elválasztott és a világra pusztán mint objektumra reflektáló, hanem a világban létező szubjektumnak tudja magát”. Új tudományra, a természettudományok módszereitől eltérő módszerekkel dolgozó társadalomtudományra a németek szerint azért van szükség, mert a természettudományos hozzáállás fölszámolja a szubjektumot. Erdélyi úgy fogalmaz, hogy a német filozófiában összefonódott az önálló társadalomtudomány és az életvilág filozófiai tematizálásának igénye. A német filozófiának ez a disszertáció szerint lényegében Rickert által megfogalmazott törekvése filozófia és társadalomtudomány nézőpontjának egybehozására mind Dilthey, mind Husserl, mind pedig Gadamer filozófiájában leküzdhetetlen nehézségekbe ütközött. A megoldást Max Weber hozta azzal, hogy hajlandó volt a szubjektumot a tudomány számára azon az áron megmenteni, hogy tudomásul veszi: a szubjektum világa tudományosan, tehát objektívan és általános érvényességgel nem tematizálható. A disszertáció maga is leszögezi azonban, hogy a weberi eredmény „bizonyos értelemben megkérdőjelezte a kiindulópontot”, hiszen a „tudományos ismeretben az ember számára önnön szubjektivitása éppoly adottság lesz, mint a világ objektivitása”. Mindezek alapján azt is el kell ismernie a disszertációnak, hogy a félreértés nem volt jogosulatlan.

Miután az első két fejezet tisztázta a félreértés mibenlétét és alapvető okát, az első rész hátralévő két fejezetében a disszertáció azt a két kerülőutat elemzi, amelyeken Weber félreértő amerikai adaptációja megtörtént. Az első kerülőút lényege Weber álláspontjának naturalista interpretációja. Weber egy olyan közeg fogadja magába, amely kvázi azonos azzal, „amivel szemben a német tradíció a természet- és társadalomtudományok viszonyát illetően a maga sajátos álláspontját kialakította”.<sup>2</sup> Ilyenformán azután „Weber leglényegesebb elképzelései egyáltalán nem kerülnek bele az angol nyelvű világ társadalomtudományába”. A második kerülőút Peter Winch útja, aki *A társadalomtudomány eszméje* című könyvében Weber elgondolásait a megértő társadalomtudományról előfutárnak tekinti a késői Wittgenstein elgondolásaira építő elképzeléseihez. A disszertáció álláspontja szerint itt most a hasonlóságok okozzák a félreértéseket: kétségtelen, hogy Weber és Winch egyaránt az emberi *cselekvésnek* mint *emberi cselekvésnek* a megértését tekintik a társadalomtudomány alapvető feladatának, csak hogy míg Weber a cél–eszköz fogalmaiban, addig Wittgenstein nyomán az angolszászok, így Winch is, szabálykövetésként vélték megragadhatónak az emberi viselkedés érthető elemét. „Csak leírni lehet itt, és mondani: ilyen az emberi élet” – idézi Erdélyi Ágnes Wittgensteint, akinek a számára az emberi viselkedésnek a társadalmi

---

<sup>2</sup> Hadd jegyezzem meg rögtön: ez az a pont, ahol a disszertáció olvasójában óhatatlanul fölmerül a kérdés: ha ez a helyzet, mire kellett akkor egyáltalán ennek a neopozitivistá naturalizmusra épülő, húszas–harmincas évekbeli társadalomtudománynak Weber?

kontextusban rögzített jelentése van, ennél fogva – állítja a disszertáció Nyíri Kristóf nyomán – végső soron kiküszöböli a szubjektivitást. A szubjektivitás ugyanis föloldódik a nyelvben. Jóllehet a disszertáció a Winch-féle Weber-értelmezést is kerülőútnak, lényegében Weber félreértelmezésének tekinti, mégis utal rá, hogy azért Winchnél előrehaladás történik: alapjában véve a kétféle filozófiai tradíció közeledéséről van szó.

Az első rész azzal zárul, hogy a disszertáns megállapítja: „A filozófiai atmoszféra ma kedvezőbbnek látszik Weber befogadására.”

A második részt, a recepciótörténetet nem mutatom be ilyen részletességgel. Az ötödik fejezet gerincét Parsons Weberhez való viszonyának ismertetése alkotja. Mint már említettem, itt válik világossá, mennyiben volt egyáltalában szüksége az amerikai társadalomtudománynak Weberre. Kiderül ugyanis, hogy a Parsons-féle új paradigma (és annak két évtizedes uralma, ami döntő szerepet játszott Weber amerikanizálásában), bármennyire alkalmazkodik is a pozitivisták tradíciókhoz, azért fordulatot jelentett az empirista, elméletellenes és pozitivisták beállítottságával szemben. Hogy ez a fordulat egyáltalában bekövetkezhessék, ahhoz volt szükség Weber adaptálására. A hatodik fejezet, a „Következtetések és várható következmények” bizonyos értelemben már túlmutat a disszertáció alapproblémáin. Legfőképpen azt mutatja be, hogy az ötvenes évek óta az amerikai szociológiát is mindenekelőtt a modern nyugati társadalom weberi jellemzése érdekli, s hogy ennek kapcsán hozzáfog olyan kérdések elemzéséhez, amelyek korábban föl sem merültek Weberrel kapcsolatban: nevezetesen a Weber–Marx és a Weber–Nietzsche viszony vizsgálatához.

Remélem, hogy a vita tárgyát képező doktori disszertáció vázlatos ismertetése is világossá tette, milyen hatalmas anyagot dolgozott föl és elemzett a disszertáns. A disszertáció jegyzetei (melyeknek terjedelme alig kevesebb a főszövegénél) és az igen terjedelmes irodalomjegyzék egyaránt Erdélyi Ágnes elmélyült tudományos tevékenységére utalnak. Ha most röviden inkább csak jelzésszerűen megemlítek két olyan kérdést, ahol bizonyos kételyeim vannak a disszertánsnak a német filozófiára vonatkozó elképzeléseit illetően, akkor mindjárt szeretném a leghatározottabban leszögezni: kételyeim semmit sem vonnak le a disszertáció érdemeiből. Filozófiai kérdésekben lehetetlen egyformán látni. S nem csak lehetetlen – nem is szükséges.

Egyrészt némi hiányérzeteim vannak a második fejezet kapcsán, különösen, minthogy Erdélyi Ágnes meglehetősen következetességgel „a németek”-ről beszél.<sup>3</sup> Kicsit esetlegesnek érzem az említett és röviden elemzett gondolkodók sorát, különösen, hogy Gadamer is bejön a képbe. Amíg csak Ricketről, Diltheyről és

---

<sup>3</sup> Amit, úgy vélem, helyesen tesz: ezzel jelzi (ezzel is jelzi), hogy alapproblémája a kultúrák találkozása. A szokásos angolszász-kontinentális szembeállítás elfedi azt a tényt, hogy kétszáz év un. kontinentális filozófiája jórészt német volt. Ennek okaira itt és most nem térek ki, a disszertáció azonban röviden talán ki kellett volna, hogy térjen.

Husserlról van szó, addig minden rendben van, hiszen ezek azok a gondolkodók, akik a weberi mű megszületésének atmoszféráját kialakították. Ha azonban Gadamerről is szó esik, akkor az ember kénytelen számonkérni a disszertáción a német filozófia alakulását egészen napjainkig. Lehetetlen, hogy ha Gadamerről szó esik, ne essék szó Heideggerről, aki a legradikálisabban élezte ki tudomány és gondolkodás viszonyát.

Másrészről túl sommásnak érzem a kései Wittgenstein álláspontjának kezelését a negyedik fejezetben. Nem tartom elfogadhatónak Wittgenstein naturalistaként való értelmezését. Miért jelentené a szubjektivitás fölszámolását, ha a szubjektivitás hordozójaként a nyelvet tekintjük? A nyelv, mint az emberi létforma hordozója (ami különben 1935-től kezdve egyértelműen Heidegger álláspontja is), minden csak nem naturalizmus, hanem éppen az embernek az egyéb létezéssel való radikális szembeállítás.

(Vajda Mihály)

\* \* \*

Először is szeretném megköszönni opponenseimnek a tárgyszerű és tanulságos bírálatot (és persze az elismerő szavakat, amelyek – minek tagadjam? – akkor is jólestek, ha tudom, hogy nem mindig érdemeltem ki őket). A tárgyszerű bírálat megkönnyíti a válaszadó dolgát: elég, ha sorra veszi, és – ugyancsak tárgyszerűen – vitatja, vagy köszönettel elfogadja a bíráló megjegyzéseket. A következőkben igyekszem ehhez tartani magam.

Először arról ejtenék néhány szót, amire valamilyen formában mindhárom opponensem kitér: a témaválasztásról. Heller Ágnes szerint a disszertáció valójában esettanulmány, s a bemutatott eset – Weber angolszász recepciója – része egy nagyobb történetnek. Pontosabban: legalább kettőnek. Az egyik a Weber-értelmezések története, melynek az angolszász recepció csupán egyik reprezentatív esete, s opponensem szerint tanulságos lenne más eseteket (például a németországi recepciót) is megvizsgálni (erre utal Jaspers Arendthez írott levele). Köszönöm opponensemnek, hogy erre fölhívta a figyelmemet. A Heller Ágnes által említett másik nagyobb történetről – a Hume óta más utakon járó angolszász ill. kontinentális filozófiákról – sokszor esik szó az értekezésben: Vajda Mihály a bírálatában egyenest azt mondja, hogy e két, gyökeresen különböző tradíció viszonya – két kultúra egymásba való átfordíthatósága illetve átfordíthatatlansága – az értekezés voltaképpen témája (és Weberről, valamint az angolszász recepcióról csak annyiban van szó, amennyiben az a két tradíció viszonyát példázza). A harmadik opponensi véleményben, Somlai Péterében viszont az áll, hogy az értekezésben „a tudomásulvétel szakaszairól, pontosabban arról olvashatunk, miként ismerték meg és dolgozták föl M. Weber munkáit a 60-as évekig az angolszász, főként az amerikai szociológusok”.



Azt hiszem, mind a három véleményben van igazság. Az értekezés első része valóban esettanulmány: Heller Ágnesnek tökéletesen igaza van abban, hogy amit Weber, kerülőutakat-bejáró hatástörténetéről elmondok, az csupán egyetlen példa, s hasonló példákat lehetne sorolni Husserl, Bergson, Freud és mások esetében is. A második rész viszont – legalábbis szándékaim szerint – inkább annak készült, aminek Somlai Péter olvasta: a néhány kézenfekvő szempont szerint (elsősorban időrendben és tematikusan) tagolt recepciótörténeti anyag bemutatásának. Vajda Mihály véleményével azonban kicsit bajban voltam, mert ő olyasmit is beleolvasott a szövegbe, amire nem gondoltam. Nem gondoltam, teszem, korunk keserves történelmi tapasztalataira, melyek eredményeképpen „az európai modernitásnak a fölvilágosodás racionalizmusából eredő univerzalizmusa kimegy a divatból, hogy átadja a helyét [...] annak, amit Richard Rorty úgy nevez, hogy anti-anti-etnocentrizmus”. De az eredmény felől nézve majdnem mindegy, hogy mi volt a szerző fejében: csak az számít, hogy milyen lehetséges olvasatainak vannak a szövegnek. És ha ennyire radikálisan eltérő olvasatok lehetségesek, akkor valami baj van a szöveggel. – Ezért kritikának tekintem, és annak elfogadom, amit Vajda Mihály az értekezés témájáról ír. Én ugyan az angolszász recepciót – és nem a tradíciók vagy kultúrák egymásba való átfordíthatóságát illetve átfordíthatatlanságát – választottam témának, s amit a két tradíció viszonyáról mondtam, azt magyarázatnak szántam (úgy véltem, ezzel legalább bizonyos fogalmi eltérésekre magyarázatot adok), de ez, úgy látszik, nem derül ki elég világosan a szövegből. Valószínűleg azért nem, mert – mint Vajda többször és joggal megjegyzi – a disszertáció két részét nem sikerült jól egybedolgozni.

A továbbiakban külön-külön próbálom választ adni opponenseim kritikai megjegyzéseire.

(1) Köszönettel tartozom Heller Ágnesnek azért a megjegyzésért, amellyel rávilágított az általam adott elemzés historista voltára. Tényleg „rávilágított”: amint megértettem a kritikát, úgy kellett látnom a szövegemet, ahogyan ő látja. Egy darabig persze berzenkedtem – még hogy én nem reflektálok arra, amit csinálok?! Hiszen én is azt mondom, hogy a tradícióból való kiszakítás önmagában még nem okoz bajt, sőt az a gyakori a filozófia történetében, hogy „a tradíciót figyelmen kívül hagyva, vagy vele egyenest szembe fordítva, közvetlenül a problémákhoz kapcsolódnak”, s a biztonság kedvéért lábjegyzetben még Gadamert is idézem, aki ennél tovább megy, és azt mondja, hogy a tradíciónak kérdésessé kell válnia ahhoz, hogy – a merőben történeti rekonstrukcióval szemben – létrejöhessen az, amit ő „hatástörténeti mozzanatként” nevez. Még az sem igazán győzött meg, hogy – mint Heller Ágnes mondja – az „angol recipiensek nagy része nem is értette volna, miért baj ez”, ti. a tradícióból való kiszakítás. Persze hogy nem értették volna: éppen erről beszélek – gondoltam. Egészen addig berzenkedtem, amíg ahhoz a kérdéshez nem értem, hogy „mitől lesz egy kerülőút kertülőút?” – Itt végre megértettem: ha egyszer kerülőútról beszélek, akkor föltételezem, hogy van egyenes út is, melyhez képest a bejárt út itt-ott kitérőt tesz. Csakhogy van-e értelme ennek; ha a téma a hatástörténet? Van-e értelme

föltételezni valamiféle „egyenes úton járó” ideális hatástörténetet, amelyhez képest az eszmék tényleges hatása kerülőútra tévedt? Be kellett látnom, hogy ennek nem sok értelme van, hacsak nem ragaszkodom mindenáron ahhoz a historista előítélethez, hogy megérteni valamit csak abban a történeti kontextusban lehet, amelyben ez a valami született.

Elgondolkodtam a dolgon (Heller Ágnes megjegyzése nyomán legalább utólag megpróbáltam reflektálni arra, amit csináltam), és arra jutottam, hogy nem ragaszkodom mindenáron a historista előítélethez. Nem a példaként említett szép szobor miatt, bár azt szerintem is nyugodtan mondhatjuk, hogy „a szobor egy zárt világ, mely csak önmagából érthető”, azt meg pláne, hogy „szépségének nincsen semmi köze környezetéhez, geneziséhez, alkotójához”. Gondolom, azért mondhatunk ilyeneket, amit Gadamer úgy fogalmaz meg, hogy „a műalkotások esztétikai minősége olyan felépítési törvényeken és alakítási színvonalon nyugszik, amelyek végül is a történeti eredet és a kulturális hovatartozás valamennyi korlátján túllépnek”<sup>4</sup>. Ha pedig túllépnek, akkor nem is lehet pusztán a történeti eredetből és a kulturális hovatartozásból kiindulva megérteni őket. *Pusztán* nem – de azért a történeti és kulturális háttér sokszor segíthet. Például akkor, ha vita van: értelmezési vita esetén komoly – néha egyenest perdöntő – szerepük lehet a történeti érveknek. De ha ez így van, akkor vajon tényleg merőben előítélet, hogy a historikus, kontextuális megértésnek van valamilyen kitüntetett szerepe? Vajon akkor is előítélet rabja vagyok-e, ha nem azt mondom, hogy megérteni csakis az adott történeti kontextusban lehet, hanem csak ahhoz ragaszkodom, hogy akármit nem fogadok el értelmezésnek, s a különböző értelmezések elfogadásában vagy elutasításában kitüntetett szerepet játszanak történeti érvek? Vagy, ha még gyengébben fogalmazok, és csak annyit mondok, hogy néha komoly szerepük lehet? Maradok ennél az utolsó, egészen enyhe megfogalmazásnál: elfogadom, hogy a történeti kontextusra való hivatkozásnak nem mindig van – olykor nincs, vagy alig van – szerepe abban, hogy egy értelmezést elfogadjunk-e, s csak annyit állítok, hogy olyan esetek is vannak, amelyekben a történeti érvek perdöntők lehetnek, amikor plauzibilisnak – vagy éppen ellenkezőleg: abszurdnak – minősítünk értelmezéseket. Ez már biztosan nem előítélet, hiszen így a történeti, kontextuális megértésnek nem tulajdonítok kitüntetett szerepet, mindössze annyit mondok, hogy néha ez is hasznos lehet.

Hasznos lehet például akkor, ha arról gondolkodom, mit értett Weber „értékmentességen”? Vajon Friedrich Jonasnak adjak-e igazat, aki szerint arról van szó, hogy Weber hí maradt a pozitivizmus tudományfogalmához, s ezért a tapasztalatilag nem igazolható állításokat kizárta a tudományból? Vagy inkább Karl Löwithnek adjak igazat, aki úgy látja, hogy az ismeret és az értékelés kettéválasztásának Webernél az volt a fő motívuma, hogy a modern világban, ahol nincs többé megfellebbezhetetlen autoritás, pontosan tudnunk kell, mit várhatunk

---

<sup>4</sup> Hans-Georg Gadamer: *Értelmezés és módszer*, Budapest 1984, 12. o.

a tudománytól: tisztában kell lennünk például azzal, hogy végső értékeléseinket a tudomány sem képes megalapozni. Az még nem előítélet, ha ilyenkor a weberi életmű születésének történeti kontextusára hivatkozva adok igazat Löwithnek, és azt mondom Jonasról, hogy félreértette Weber-t. Az előítélet csak akkor kezd működni, ha azt is a történeti kontextusból gondolom levezethetni, hogy (épeszű és tájékozott recipienseket föltételezve) a weberi eszmének hogyan kellett (kellett volna) hatni. Ezt viszont nem gondolom, és akkor sem gondoltam, amikor az értekezést írtam: a hatás történeti kontextushoz vagy tradícióhoz kötöttségének elképzelésétől többször (mint például a korábban hozott idézetben) kifejezetten elhatároltam magam. Csak éppen azt nem láttam, amire Heller Ágnes kritikája rávilágított: nevezetesen, hogy ha a történeti és kontextuális megértésnek nincs kitüntetett szerepe, akkor nem következik belőle semmi a hatástörténetre nézve. És akkor kerülőutakról sem lehet beszélni, csak azt lehet elmondani, hogy milyen *útjai* voltak a hatástörténetnek.

(2) Somlai Péternek megköszönöm a kiegészítéseket. A német „Stand” sikerületlen – és máig tartó bonyodalmat okozó – angol fordítása nagyon jó illusztráció az angolszász recepció torzításaira. Kézenfekvő lett volna fölhasználni ezt a példát az értekezésben, de igyekeztem azon a területen maradni, ahol többé-kevésbé otthonosan mozgok, s ezért inkább a filozófiai fogalmak köréből merítettem a példákat.

Somlai Péternek két kritikai észrevétele is van. Az egyik az értekezés befejező mondataira vonatkozik, melyek szerint a legújabb történelmi tapasztalatok birtokában a korábbiaknál jobb kilátásokkal kutatható – és bizonyos pontokon: talán el is dönthető – a Marx–Weber vita. Opponensem nem ért velem egyet: ő egyáltalán nem hiszi, hogy ma jobbak lennének a vitára vonatkozó kutatás kilátásai, azt meg végképp nem, hogy „1989 történelmi fordulatai, az államszocialista rendszerek bukása [...] K. Marx tévedését és M. Weber igazát valószínűsítik[.]”. Hogy őszinte legyek, az utóbbit én sem hiszem: azért fogalmaztam olyan óvatosan és körültekintően az utolsó mondatokban, mert nem azt akartam mondani, hogy most már tudjuk, Webernek igaza volt, Marx pedig melléfogott. Ezekben a nyakatekert és körülményes mondatokban három dolgot állítottam: /i/ a változások újra aktuálissá tesznek olyan kérdéseket, amelyekben Weber vitatkozott Marxszal; /ii/ a legújabb történelmi tapasztalatok fényében a vitatott kérdések jobb kilátásokkal kutathatók, mint korábban; és /iii/ bizonyos pontokon a vita talán el is dönthető. Ma is így gondolom: mind a három állítást fönntartanám például arra a vitára nézve, amelyben Weber a racionális tervgazdaság illetve központilag irányított gazdaság kivihetatlensége mellett érvel a *Gazdaság és társadalom* 1. II. fejezetének 12 és 14 §-ában. – Talán szerencsésebb lett volna, ha nem általában beszélek a Marx–Weber vitáról, hanem példákat mondok olyan konkrét vitakérdésekre, amelyek szerintem újra aktuálisak lettek, és/vagy amelyek tárgyalásánál a történelmi tapasztalatok fontosak, esetleg döntők lehetnek. Csak hát az utolsó mondatnál az ember örül, hogy befejezi a munkát, s nem kezdi a példákat sorolni.

Somlai másik kritikai észrevétele — hogy ti. az értekezés a kelletténél szűkebb körre összpontosít, s így elvész benne az amerikai hatás mélysége és átütő ereje — teljesen jogos. Csak két dolgot tudok fölhozni mentségemre: /i/ az anyag olyan óriási, hogy muszáj volt szelektálni (bizonyos irányokba el sem indultam, és még abból is szelektálnom kellett, amit földogoztam); és /ii/ amit Somlai számonkér — nevezetesen, hogy bizonyos weberi elképzelések közkinccsé vagy „közismeret-té” váltak —, azt nemigen lehet nyomonkövetni. Hogy milyen nehézségekbe ütközik az ilyen szálak föltárása, azt jól mutatja éppen Somlai példája: Riesman *A magányos tömeg* c. nagy hatású művének szerepe abban, hogy Weber munkássága „nemcsak a »szakma« egy részére hatott, hanem eszméi a társadalomkutatók, sőt, a »tanult emberek« jelentékeny részének közismeretévé váltak már az 50-es évektől”. Amikor most újra átlapoztam Riesman könyvét, arra a meglepő eredményre jutottam, hogy a Somlai által leírt folyamatnak (melynek során Weber eszméi a tanult emberek közismeretévé váltak) már korábban le kellett játszódnia, mert ebben a munkában Weber már csak ilyen „közismereti” formában van jelen. Vannak ugyan a könyvben olyan gondolatmenetek, amelyek összefüggésbe hozhatók bizonyos weberi elképzelésekkel (például a tradíciótól irányítottságról szóló fejtegetések), Riesman azonban nem hozza őket Weberrel összefüggésbe (ezekben a részekben egyáltalán nem hivatkozik Weberre). Weber nevét csakis a közismerten tőle származó elképzelések, fogalmak vagy metaforák kapcsán említi (ilyenek például: a protestáns etika tézis — illetve a puritán emberről rajzolt weberi kép —, a „vasketrec” metafora és az ideáltípus fogalma). Mégpedig minden kommentár nélkül említi ezeket, vagyis ilyenkor nem információt közöl (Weber ezt és ezt mondta), hanem csak emlékezteti az olvasókat arra, amit azok (legalábbis a föltehető „közismeret” szintjén) már tudnak. A dolog tehát nagyon is úgy fest, hogy *A magányos tömeg* című nagy hatású munka nem annyira az amerikai hatás „mélységét és átütő erejét” példázza, mint inkább azt a furcsa töredékességet, amelyről az értekezésben sokat idézett Turner és Factor beszélt: hogy tudniillik bizonyos „elképzelések Weber nevétől és más, jellegzetesen weberi eszméktől függetlenül bukkantak föl, és gyakran így is hatottak”<sup>5</sup>, míg más elképzelések — amelyeket egyértelműen Weber nevéhez kapcsoltak — hamar egyfajta „konvencionális bölcsesség” részei lettek (a szerzők az értékekkel és a tudomány korlátaival kapcsolatos tanokat említik, de nyugodtan ide sorolhatjuk a protestantizmus-tézist és az ideáltípus fogalmát is). Az első esetben — amikor az egyértelműen Webertől eredő eszmék Weber nevétől függetlenül bukkantak föl, és így is hatottak — néha még nyomonkövethetők a szálak (mint például az emigránsok által közvetített elképzeléseknél), az utóbbi esetben azonban nincs mit nyomonkövetni: az ugyanis nem a közvetítésen, hanem a befogadó közegen múlt, hogy mi épült be a konvencionális bölcsességbe. De az kétségtelen, hogy

<sup>5</sup> Stephen P. Turner—Regis A. Factor: *Max Weber and the Dispute over Reason and Value: A Study in Philosophy, Ethics and Politics*, London 1984, 3. o.

ha valami – akárcsak felszínes ismeretek formájában vagy felszínes analógiák alapján – beépült, akkor annak mély és áttűző erejű hatása volt. Az értekezés első részében erről is próbáltam valamit mondani, a második részben viszont már igyekeztem a nyomonkövethető szálakra szorítkozni, s ezért erre a részre igaz Somlainak az a megállapítása, hogy itt „valahogy [...] elvész Weber amerikai hatásának mélysége és áttűző ereje”.

(3) Ugyanide kapcsolódik harmadik opponensemnek, Vajda Mihálynak az a megjegyzése, hogy nem világos, miben különbözik egymástól az értekezés két részének témája. Szándékaim szerint abban különbözött volna, hogy az első (és eredetileg önállóan gondolt) rész nem történeti, hanem fogalmi elemzésekre épült – azt vizsgálta, milyen változáson mentek át a weberi fogalmak, amikor átkerültek az angolszász filozófia nyelvi-fogalmi közegébe, és mi lehetett az oka a változásoknak. A (később megírt) második rész viszont történetileg próbálta nyomonkövetni Weber hatását és az amerikai Weber-irodalom kibontakozását, amire azért is szükség volt, mert valahogyan ellensúlyozni kellett az első rész egyoldalúságait. Most nemcsak arra gondolok, hogy az első részben szinte kizárólag fogalmi problémákról, félreértésekről és torzításokról volt szó – mintha az egész angolszász recepció félreértések sorozata volna –, hanem arra is, hogy ebben a részben még a példák szintjén is alig említettem Weber hatását az angolszász társadalomtudományra. Erről pedig mindenképpen beszélnem kellett, és nemcsak az „Előzetes megjegyzések”-ben említett szubjektív okok miatt. Mivel én az első rész 1. fejezetében abból indultam ki, hogy „ma” (ti. 1986-ban<sup>6</sup>) milyen közkeletű elképzelések vannak az angol-amerikai társadalomtudományban Weberről – ezeket akkor Turner és Factor viszonylag friss, 1984-ben megjelent munkája alapján próbáltam összeszedni –, választ kellett adnom arra a kézenfekvő kérdésre is, hogy „hogyan jutottunk idáig?”. Erre pedig az első rész fogalmi elemzései önmagukban nem adtak megnyugtató választ. „Megnyugtató” választ persze a második rész sem ad, de legalább bemutatja az előzményeket és nyomon követ néhány olyan közvetítő szálát, amelynek a mai kép kialakításában szerepe lehetett.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Vagy úgy is mondhatom – és remélem, akkor opponensem kérdését is megválaszolom –, hogy a „végállomáson”.

<sup>7</sup> Vajda Mihály egyik kérdése azonban arra utal, hogy a második résznek nem sikerült teljesen ellensúlyoznia azt az egyoldalú képet, amelyet az első rész fogalmi elemzései sugalltak. Mire „kellett egyáltalán ennek a neopozitivistá naturalizmusra épülő húszas-harmincas évekbeli társadalomtudománynak Weber?” – kérdezi opponensem. Ezt azonban nem tőlem kellene kérdezni, én ugyanis sok mindent mondtam a neopozitívizmusról és a naturalizmusról, csak éppen azt a két dolgot nem állítottam, hogy ennek a neopozitivistá naturalizmusnak Weber kellett, és hogy a húszas-harmincas évekbeli társadalomtudomány erre a neopozitivistá naturalizmusra épült. Az elsőnek épp a fordítottját mondtam („a neopozitivisták [...] alkalmi megjegyzéseken és vitákon túl még csak nem is igen emlegették Webert”); a másodikat pedig nem mondtam, amikor a második részben a húszas-harmincas

Végül arról a két kérdésről szeretnék néhány szót szólni, amelyekben opponensem álláspontja nyilvánvalóan különbözik az enyémtől. Vajda szerint, ha „Gadamerről is szó esik, akkor az ember kénytelen számonkérni a disszertáción a német filozófia alakulását egészen napjainkig. Lehetetlen, hogy ha Gadamerről szó esik, ne essék szó Heideggerről.” Szerintem viszont ez – mint a mellékelt értekezés mutatja – nagyon is lehetséges. Persze nem volna lehetséges, ha a német filozófia XX. századi alakulása volna a téma, hiszen Heidegger filozófiája valóban radikális fordulatot jelentett. De nem ez volt a téma, hanem a századforduló német filozófiája, amelynek közegében a weberi életmű született, s Gadamer csak annyiban jött szóba, amennyiben az ő szellemtudománya ugyanúgy – és főképpen: ugyanazon okoknál fogva – problematikus, mint a Dilthey-féle szellemtudomány vagy a Rickert-féle kultúrtudomány. Ameddig opponensem nem győz meg arról, hogy Gadamer szellemtudománya nem ugyanezen okoknál fogva problematikus, hanem azért, mert Heideggerhez kapcsolódik – vagy hogy a Heidegger-féle radikális újrakezdés nyomán Gadamer szellemtudománya már nem is problematikus –, addig nem látom be, miért kellene olvasóim és a magam életét megnehezítenem.

A másik kérdés, amelyben alapvetően eltér az álláspontunk, a késői Wittgenstein értelmezéséhez kapcsolódik: én naturalistának nevezem Wittgensteint, Vajda pedig elfogadhatatlannak tartja értelmezésemet. Opponensem azonban nem a gondolatmenetet, hanem csak a konklúziót kifogásolja: odáig mintha egyetértene velem, hogy Wittgenstein az egyazon nyelvet beszélők közösségét tekintette a voltaképpen, elsődleges szubjektumnak, csak ott tér el az álláspontunk, hogy szerinte ez nem baj, én meg ezt a szubjektivitás fölszámolásának tekintem. Vajda csak árnyalatnyit csúsztat, amikor azt kérdezi, hogy „miért jelentené a szubjektivitás fölszámolását, ha a szubjektivitás hordozójaként a nyelvet tekintjük?” Én nem erre a kérdésre válaszoltam a disszertációban: azt próbáltam megmutatni, hogy miért vezet egyik formájában (a XIX. századi német filozófiában) abszurd kollektivitás-mítoszhoz, másik formájában (Wittgensteinnál) a szubjektivitás kiküszöböléséhez az, ha valaki *közösséget* (például a nyelvet beszélők közösségét) tekint a szubjektivitás hordozójának. De ha egyszer már nekem szegezték a kérdést, megpróbálok válaszolni: véleményem szerint csak olyasmi tekinthető a szubjektivitás hordozójának, amiről van értelme azt mondani, hogy akaratlan és tudattal rendelkezhet. Ez pedig nemigen mondható el a nyelvről – akik mondták,

---

évekről beszéltem. De azt belátom, hogy opponensem joggal gyanakodott: ha nem gondolom, hogy a neopozitivistáknak Weber kellett, akkor minek szentelek egy egész fejezetet a klasszikus és modern pozitivizmus naturalista társadalom- és történelemfelfogásának? Ez akkor is aránytalan és félrevezető képet sugall, ha az első részben igazam van, s bizonyos torzulások tényleg arra vezethetők vissza, hogy a befogadó közeg tudományos és filozófiai gondolkodását a modern pozitivizmus naturalista társadalom- és történelemfelfogása befolyásolta.

azok is inkább csak metaforának szánták –, elmondható viszont a nyelvet beszélő emberekről.

Befejezésül még egyszer megköszönöm opponenseimnek a bírálatot. Szinte sajnálom, hogy az értekezés már megjelent nyomtatott formában, mert így a szövegen már nem változtathatok. Pedig opponenseim tanulságos megjegyzései nyomán lenne mit javítanom.

*(Erdélyi Ágnes)*

## MIRCEA ELIADE GENERÁCIÓJA A ROMÁN FASIZMUS BÚVKÖRÉBEN\*

WILLIAM TOTOK

Jürgen Habermas, Victor Farias: *Heidegger und der Nationalsozialismus* című könyvéhez írt előszavában, egy fontos megjegyzést tesz, amely Mircea Eliadéra és híres generációs kortársaira – akik mindannyian a román fasiszta legionárius mozgalom tagjai vagy szimpatizánsai voltak – szintén érvényes, és arra fut ki, hogy mű és szerző között ne állítsunk föl semmilyen „rövidre zárt összefüggést”: „Egy szerző kétes politikai viselkedése bizonyosan beárnyékolja művét. De a heideggeri életműnek, mindenekelőtt a *Sein und Zeit*nek, olyan eminens helyiértéke van évszázadunk filozófiai gondolkodásában, hogy téves a föltevés, miszerint ennek a műnek a szubsztanciája, Heidegger fasiszta rokonszenynyilvánításának politikai értékelése miatt, több mint öt évtized múltával is diszkreditálható.”<sup>1</sup>

Nagy-Románia megalapítása az első világháború után egy hihetetlen nacionalista eufóriát váltott ki, amely kevéssel később már józanodó kiábrándultságba csapott át. Számos belső és külső faktor határozta meg a lelkesedés füstbe mentét és okozott egy fatális érzelmváltozást, amelynek az elkövetkező években Romániát a politikai katasztrófa szélére kellett sodornia.

Egyrészt a szociális reformok új remények indokául szolgáltak, a politikaiak azonban – mint az új alkotmány elfogadása és a zsidóknak a nyugati országok nyomására kierőszakolt román állampolgársága – régi xenofób előítéleteket ébresztettek föl. A bolsevista forradalmak győzelme Oroszországban és Magyarországon, olyan országokban, melyeket etnikai és területi konfliktusok miatt ellenségesnek tekintettek, csak még jobban kiélezték a mélyen gyökerező szláv- és magyarellenes előítéleteket. A bolsevista és nemzeti veszély propagandisztikus összekötése által aktualizálták a hagyományos ellenségképeket, s egyidejűleg a „zsidó-szabadkőműves veszély” földidézésével egy politikai robbanókeverékké funkcionálták át. Románia részvételét a Magyar Tanácsköztársaság leverésében,

---

\* *Halbjahresschrift für osteuropäische Geschichte, Literatur und Politik*, 7. évf. (1995), 1. sz., 42–55. o.

<sup>1</sup>Jürgen Habermas: „Heidegger – Werk und Weltanschauung”, in Victor Farias: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M. 1989, 14. o.



amelynek élén ráadásul a zsidó Kun Béla állt, propagandisztikusan tökéletesen lehetett instrumentalizálni. Az orosz-bolsevista vagy zsidó-bolsevista képlet nemcsak publicisztikus elismerésre talált, hanem a föltörekvő nacionalisztikus szervezeteket is szolgálta abban, hogy a mélyen gyökerező frusztrációkat gyűlöletté változtathassák.

A Légio jobboldali előfutár-szervezetei egy már az első világháború előtt széles körben elterjedt zsidóellenes mentalitásra támaszkodtak, amely már a XIX. században a publicisztikában (például a nemzeti költő Mihai Eminescu publicisztikájában), a historiográfiában (például egy Nicolae Iorga vagy Vasile Pârvan historiográfiájában) és az irodalomban (többek közt B. P. Hasdeu és Vasile Alecsandri műveiben) megjelent.

A biologisztikusan érvelő román antiszemitizmus végül A. C. Cuzában (1857 – 1947) nemcsak teoretikusára talált, hanem egy militáns politikusra is. A keresztény antiszemitizmus ezzel szemben csak a 20-as években váltott ki egy növekvő rezonanciát, amely aztán a Corneliu Zelea Codreanu (1899 – 1938) körül csoportosuló fiatal szélsőjobboldaliaknak szellemi atyjukkal, Cuzával történő szakításához vezetett.

Az úgynevezett román zsidókérdés bemutatása a *Nationalsozialistische Monatshefte* egy szinte szárazon megírt tanulmányában teljesen megfelel a román szélsőjobboldaliak nézeteinek:

„A zsidókérdés a világháború után egyre sürgetőbben várt megoldására, mert a nyugati határterületek és a Szovjetoroszországgal határos Besszarábia bekebelezése a zsidók számát körülbelül Románia teljes lakosságának 7-10 %-ára emelte. Az 1828-as drinápolyi béke óta szivárgott be a zsidó nép a román élettérbe, a berlini kongresszuson Bleichröder befolyása révén megtalálta létének jogi igazolását, s a világháború után a demokratikus államban mint teljes jogú állampolgár lépett föl. Így a zsidóság nemcsak a román gazdaságot, sajtót és kultúrát fertőzte meg, hanem a bolsevista agitátorok nagy részét is alkotja, akik Besszarábia felől egy európai kultúrállam ellen uszítanak.”<sup>2</sup>

Nem véletlenül látott A. C. Cuza az első romániai német náci-szervezet megalapítójában, Fritz Fabritiusban, antiszemita szövetségest, akit 1922-ben egy levelében túlradóan **rajong** körül: „Az Ön becses írását nagy örömmel olvastam, s különösen örvendek közös jelünknek [egy kézzel rajzolt horogkereszt következik – W. T.], a szvasztikának. Ez az árja fölszabadító jelkép, egyben keresztényi feszületünk első, ősrégi formája. E jelben – ez azt jelenti: együtt harcolni minden keresztény és árja nemzet közös ellensége ellen! Amíg meg nem szabadulunk tőle – addig nincsen nyugalunk és boldogulásunk. Ez a mi szilárd meggyőződésünk.”<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Dr. Otto Ließ: „Rumänien als politische Kraft in Europa”, *Nationalsozialistische Monatshefte*, 10. Jg., Heft 11, Juni 1939, 490. o.

<sup>3</sup> V8. Johann Böhm: *Die Deutschen in Rumänien und die Weimarer Republik 1919–1933*, Ippesheim 1993, 279. o.

A „Nemzeti Tudat Gárdája”, amelyben a biológiai és a keresztény antiszemitizmus még relatív egyensúlyban volt, 1920-ban keletkezett. Ennek az ultranacionalista szervezetnek a tagjai közé tartozott Corneliu Zelea Codreanu is. Az első nagy antiszemita diákmegmozdulások az 1922-es évben, amelyekben aktívan részt vett, többé-kevésbé egy hagyományos antijudaizmus jegyében zajlottak le. A „Keresztény-Nemzeti Védelmi Liga” (LANC) megalapítása által, ami A. C. Cuza műve volt, s amelynek a horogkereszt volt az emblémája, az antiszemitizmust 1923-ban pártdoktrína rangjára emelték. Ugyanebben az évben fordította le az erdélyi papcsaládból származó Ion Mota, szintén A. C. Cuza követője, a „Cion bölcseinek jegyzőkönyvét”. Vad antiszemita kihágások az egyetemeken és heves támadások a nyilvános rend képviselői ellen jellemezték a háború utáni első évek, bizonyos értelemben a lövészárk-nosztalgiaiból felnőtt diákgenerációt. Codreanu 1924-es letartóztatásával, aki ráadásul még egy rendőrprefektus meggyilkolásáért is felelős volt, végződött be az a túlfeszített előkészületi fázis, amely végül egy új szervezet megalapításához vezetett. A fiatal diplomások generációjának túlradó nacionalizmusa és radikális antijudaizmusa végül is nyílt militantizmusba torkollott a „zsidó vérszívókként” diffamált etnikai kisebbség ellen, amely a formálódó szélsőjobb kedvelt bűnbakjává lépett elő. Példaképeit a saját történelmükben keresték és találták meg. Az úgynevezett haidukok követendő példaképekké lettek. Ennek a balkánian eltorzult Robin Hood-mentalitásnak a követői népviseletbe öltözve és magas lovon vágattak át a falvakon, hogy vizuálisan is hangsúlyozzák népi elkötelezettségüket.

A szakítás Cuza LANC-jával 1927-ben végül is „»Mihály Arkangyal« Légiója”-nak megalapításához vezetett. Codreanu és követői elhivatottnak érezték magukat, hogy nemzetüket megszabadítsák a korrupt zügpolitikusoktól (akikhez Cuzát is számították) és a zsidó-szabadkőműves-bolsevista erők által manipulált plutokratáktól, akik, az ő szemléletük szerint, összeesküdtek Románia ellen.

A Légióval párhuzamosan több más, többé-kevésbé befolyásos szélsőjobboldali szervezet alakult, mint pl. a „Nemzetiromán Fascia” vagy a „Román Akció”, amelyek emblémája szintén a horogkereszt volt. Mindezek a szervezetek egymással reménytelenül vetélkedtek. De egyikőjük sem gyakorolt a román nyilvánosságra akkora hatást, mint a Légio.

A légiosokra jellemzőek voltak a processziószerű fölvonulások, a nyilvános imádságok, a részvétel ortodox istentiszteleteken és szertartásokon; a halottimádat és -kultusz; a bőjtölés és más vallásosan színezett, misztikus lelkigyakorlatok; a katonai-kolostori szervezeti struktúra; névadójuk, Mihály arkangyal képének imádata; egy vallási-fasisztoid nyelv; a ritualizált énekek; az egyenruha (zöld ing, vállszi) stb. A tagságot, amely inkább „belső meggyőződésre”, mint bürokratikus fölvételi procedúrákra alapult, az ateistáktól megtagadták. Sok prominens követőjük és szimpatizánsuk sem a hűségesköt nem tette le a *căpitan*-ra (kapitány)

– ahogyan Codreanu magát tituláltatta –, sem tagsági igazolvánnyal nem rendelkezett.<sup>4</sup>

Példaként a légiósok spektakuláris, gyakran sokkolóan ritualizált föllépéseire legyen megemlítve itt az úgynevezett „keresztthordozás” Besszarábiába, amelyet a fordulat után a neofasiszta „Romániáért Mozgalom” utánozott. Légiósok százai masíroztak óriási keresztekkel és feszületformában elrendezett demonstrációs menetekben Besszarábiába, megteríteni az ott élő testvéreket.

A Légió a vezér-elv szerint működött, s úgynevezett fészkekre osztva strukturálódott, amelyek 3-13 személyből álltak és kimondottan alkalmasak voltak a konspiratív aktivitásra. Fölfogásuk az új államról és az „arisztokratikus” új emberről néhány lényeges pontban Európa más fasiszta pártjaira hasonlított, amelyek mindannyian elvetették a demokráciát. „Tanúi vagyunk a modern Románia mélyreható átszerveződésének, egy új arisztokrácia megteremtésének” – írta ehhez Mircea Eliade (1907–1986), programatikus tanulmányában, melynek címe „Az új legionárius arisztokrácia”.<sup>5</sup>

A parlamentáris demokrácia elutasítása és a vágyakozás egy autokratikus állam iránt például a ma világhírű filozófus, Emil Cioran is arra vezette, hogy az egész népre demokrácia-elutasítást fogjon rá: „Országunkban szó szerint a diktatúrát kívánják, féktelen gyűlölet uralkodik a szükségtelen szabadság iránt. [...] Ezért kell diktatúrát létesíteni.”<sup>6</sup>

Fontos antidemokratikus impulzusok indultak ki a 30-as években azoktól az értelmiségiektől, akik főképpen a Nichifor Crainic (1889–1972) által szerkesztett folyóiratban, a *Gândireală*ban (Gondolat) publikáltak. Ennek a veszélyes konzervatívizmusnak az intellektuális formája, amely a nyugati pragmatizmussal egy kontemplatív magatartást állít szembe, ennek következtében mint „gândirizmus” vonult be az irodalomtörténetbe. Az ortodox teológus és író Crainic ekkoriban fejlesztette ki az etnokratikus állam elméletét, amely elveiben Codreanu fölfogásának felelt meg.

---

<sup>4</sup> Magának Radu Gyrnek, Mihail Polihroniadenak, Mircea Eliade egy barátjának stb. sem volt tagsági igazolványa. Eliadéről magáról máig sem ismert, hogy teljes jogú tagként tartozott-e a Légióhoz. Mircea Vulcănescu őt mint gárdistát említi, kiindulva Eliade élénk publicisztikus tevékenységéből ismert légiós lapokban. (Vö. Mircea Vulcănescu: *Nae Ionescu. Asa cum l-am cunoscut* (Nae Ionescu. Úgy amilyennek ismertem), Bukarest 1992, 78. o.) Gabriel Bălănescu történelmileg kérdéses megemlékezései szerint (*Din împărăția mortii. Pagina din istoria Gărzii de fier* [A halottak birodalmából. A Vaskörde történetéből], Gordian kiadó, Temesvár 1994, 40. o.) Eliade 1937-ben állítólag a „Mindent a Hazáért” párt listáján kandidált.

<sup>5</sup> Mircea Eliade: „Noua aristocratie legionară”, *Vremea* XI. évfolyam, 1938. január 23., idézi Ileana Vrancea (szerk.): *Tradiții ale criticii literare marxiste din România 1930–1940* (A marxista irodalomkritika hagyományai Romániában 1930–1940), Bukarest 1962, 317. o.

<sup>6</sup> *Vremea*, 1937. március, idézi Vrancea, i. m., 320. o.

„Faj és hit” (1935), „Kereszténység és fasizmus” (1937) és „Manifesztum” (1937) c. írásaiban Crainic leírja a „keresztény rendre” alapuló „etnokratikus munkásállamot”, amelyben „a céhrendszer az osztályrétegződést” egy „totális harmónia” által szorítja ki, s „a tőke diktatúráját megtöri” és „a demokráciát demofiliával” helyettesíteni.<sup>7</sup>

A légiósok új „nemzeti-totalitárius államát” meg kellett volna tisztítani minden „galliciai – idegen betolakodótól”<sup>8</sup>, akiket már a nemzeti költő, Eminescu (1850–1889) a XIX. század végén mint az idegenimádát ügynökeket pellengérezett ki:

„Minden, ami a szomszéd országban már nem jó és nem érvényes,  
Minden, ami képként a rothadás természetének pecsétjét hordja,  
Minden hűtlenül kapzsi bitang, fanarióta és  
helóta  
Nálunk vedlik és válik meggyőződéses hazafivá.”<sup>9</sup>

Codreanu a nemzeti költő lírikusan emelkedett fejtegetéseit a populisztikusan egyszerű képletbe öntötte: „Romániát a románoknak, a zsidókat Palesztinába.”<sup>10</sup>

A két háború közti idők nacionalista mitológiájában a késő romantikus nemzeti költő Eminescu hőssé és népies zsenivé stilizálódott föl, politikai újságcikkei ezáltal elméleti vitairatok értékét kapták. Eminescu mint „a Légió apostola”<sup>11</sup> dicsőítése egy fennkölt és politikailag érinthetetlen poéta idillikusan eltorzított, irodalomtörténetileg teljesen kifordított képén alapult, akinek antiszemita körmölvényeit grandiózus politikai tanulmányokká hazudták át. Eminescu publicisztikai munkái a légiós doktrína elméleti kiindulópontjának számítottak. Proto-népi jellegük<sup>12</sup> tagadhatatlan.

„A bevándorolt zsidóság előnti Románia városait, lakosságunkat morális és fizikai dekadenciájával megfertőzte [...]”, írta Eminescu 1881-ben. „A zsidókat nem elnemzetietleníteni kellene, mert nem arról van szó, hogy a románságba egy nem-

---

<sup>7</sup> Többet erről l. többek közt Basil Munteanu: *Geschichte der neueren rumänischen Literatur*, Wien 1943; I[on] Negoitescu: *Istoria literaturii române 1800–1945* (A román irodalom története 1800–1945), 1. köt., Bukarest 1991; Nichifor Crainic: *Zile albe, zile negre. Memorii* (Fehér napok, fekete napok. Emlékezések), Bukarest 1991.

<sup>8</sup> Axa, 1933. december 23, idézve: Corneliu Codreanu: *Prezent* (Itt), Madrid 1966, 261. o.

<sup>9</sup> Mihai Eminescu: „Harmadik levél”, l. *Versei*, Bukarest 1989 55. o.

<sup>10</sup> Vö. Corneliu Codreanu, i. h., 420. o.

<sup>11</sup> A 48-as forradalmár Nicolae Bălcescut mint a Légió „prófétáját” jelölték, Eminescut mint „apostolát” és Codreanut mint „mártírt”. Vö. Corneliu Codreanu, i. h., Madrid 1966, 252. o.

<sup>12</sup> Az irodalomtörténész Ion Negoitescu mint „proto-legionisztikust” jelölte meg Eminescu publicisztikáját. Vö. *Baricada*, 1991. július 23.

produktív fajt vigyünk bele, hanem, egy szigorúbb gazdasági törvényhozás alapján, munkára, produktív izommunkára kellene kényszeríteni őket”, mondja a továbbiakban. És: „Ha a román faj védelméről van szó ezen a talpalatnyi földön, semmilyen eszköztől sem kellene visszariadnunk, hogy az adott időpontban bevessük őket.”<sup>13</sup>

„Egy Eminescu és egy Hasdeu prózája” írta Mircea Eliade 1936-ban, „az új embert, egy szabad románt készíthet elő, kisebbségi komplexusok nélkül.”<sup>14</sup>

Eliade nem primitív rasszista volt. Mihail Sebastianhoz, egy zsidó származású íróhoz és asszimilánshoz<sup>15</sup> fűződő barátsága ellenére, politikai cikkei számtalan, kultúrtörténetileg palástolt, antiszemita akcentust kaptak. „Önök tudják, milyen nehéz egy intelligens zsidó előtt objektívnak maradni” – írta 1935-ben egy fogalmazványában, „A románizmus és a kisebbségi komplexusok” címmel. „Ez az ember már a legkisebb célzásnál is szenved, mindenkit meggyanúsít, mert abból indul ki, hogy egy antiszemita áll előtte; ezért egy védekező állásponton van, s minden új üldöztetésre föl van készülve. Ilyen hát Izrael házának története, és így működik a defenzív judaikus szellem. Úgy kell látnunk a dolgokat, amilyenek. A zsidó kisebbségi komplexusok provokálták a keresztény világ történelmét. [...] Nem vagyunk türelmetlenek, mert nem érezzük magunkat kisebb értékűnek. A mi »közmondásos« toleranciánk erény, és nem gyöngeség. A tolerancia asszimilációs erőt jelentett a barbár ősidőkben. Egyetlen más európai ország sem asszimilált annyi heterogén etnikai elemet Kr. u. 600-tól a XIX. század végéig, mint mi. Más országban ez a faj- és népkeveredés egy színtelen népet eredményezett volna. Az eredmény nálunk a román nép volt. Nem tudom, más népek is állíthatnak-e ilyet büszkén magukról. A románizmus latens energiája – asszimilációs és kiegyenlítő képessége specifikus formák megteremtése révén – kiállta a 13 évszázad lefolyása alatti próbáját. [...] A zsidóknak megvan a joguk rá, hogy bosszúsak legyenek, mert az ő sorsuk az, hogy egzisztenciájukat egy tragikus emberi erőmegfeszítéssel bizonyítsák. Üldözötteknek tekinthetik magukat, mert csak ez segít nekik a túlélésben. Nekünk nincsen szükségünk effajta izgatószerre, hogy túléljünk. Éppígy nincs szükségünk a struktúránk számára idegen szenvedélyként jelentkező türelmetlenségre vagy intoleranciára.”<sup>16</sup>

A legionárius filozófia elvetette a vérségi tisztántartás gondolatát, s az etnikai sőt (a cigányok esetében például) faji asszimiláció mellett voksolt. Már a „fajunk sorsába” vetett hit is elegendő ahhoz, ahogyan Eliade megfogalmazta, hogy „a

---

<sup>13</sup> Mihai Eminescu: *Opere* (Művei), XII. köt., Bukarest 1985, 359, 367, 373. o.

<sup>14</sup> Mircea Eliade: „Mai multe feluri de nationalisti” (Különböző fajtájú nacionalisták), először megjelent *Vremea*, 9. évf. 444. sz., 1936. július 5; idézve: *Profetism românesc* (Román prófétaizmus), 2. köt., Bukarest 1990, 164. o.

<sup>15</sup> Vö. Mircea Vulcănescu, i. h., 130. o.

<sup>16</sup> Eliade: „A románizmus és a kisebbségi komplexusok”, *Vremea*, 8. évf., 386. sz., 1935. május 5, 7. o.), idézve: „Roman prófétaizmus”, 2. köt., i. k., 164. o.

mérgeket kiválasszák és az impotenciát elnyomják”.<sup>17</sup> E szerint a fölfogás szerint a nép lelke (nem pedig a vér, mint a náciknál) alkotja a formáló elemet. Pontosan azért, mert „a Légió a zsidóságban elsősorban nem egy idegen faji elemet, amit a román nemzettől a vér tekintetében és szellemileg is távol kell tartani”<sup>18</sup> látott, vezetett ez a fölfogás ideológiai divergenciához a német náciakkal. „Codreanu mondása, hogy a zsidókérdés nem a »fajgyűlöletből« származik [...], jellemző a Légió hiányos megértésére ebben az irányban: A zsidókérdés mint faji kérdés és a fajgyűlölet csak nehezen választhatók szét e szemléleti mód révén. A Légió szemlélete szerint a zsidókkal szembeni magatartás (mint ahogyan minden más kisebbséggel szemben is) azzal a veszéllyel arányos, amit ezek a nemzet élete számára jelentenek. Sokféle mozzanat kell összetalálkozzon a zsidóságnál, hogy ez – a légiós szemlélet szerint – egy különösen nagy veszélyként legyen megbélyegezhető:

- a) az asszimiláció lehetetlensége;
- b) a nagy számuk;
- c) gyarapodásuk a városokban, a kereskedelemben és iparban;
- d) a román népesség kizsákmányolása;
- e) a korrupciós szellem, az országra gyakorolt káros morális kihatásaival;
- f) tendencia a további bevándorlásra és a további előrenyomulásra;
- g) a román kultúra meghamisítása (az »álca«).<sup>19</sup>

A szoros szellemi rokonság a „gândirizmus” és a Légió között, Crainic ideológiai megegyezéséhez vezetett a Codreanu-mozgalommal. A bukaresti főiskolai tanár Nae Ionescunak (1890–1940) a Vaszgárdához<sup>20</sup> (ahogyan a Légió magát később nevezte) való közeledése révén, intellektuális apostolaihoz fűződő viszonyától is függően (akik legnagyobbbrészt légiószimpatizánsok vagy akár a mozgalom tagjai voltak) Crainic ideológiai hegemoniája véget ért.

Egy Nae Ionescu „misztikus egzisztencializmus”-a, amelyet a román irodalomtörténetben „tráirizmus”-nak neveznek (az *a trăi*: élni szóból levezetve), teljesen megfelelt Codreanu ideológiai fölfogásának. Maga a föltűnő konkordancia, Codreanu ortodox retorikája és a nagy beszélőkéjű főiskolai tanár Nae Ionescu retorikája között, szintén ama két karizmatikus személyiség szemmel látható szellemi rokonságáról tanúskodik, akik a fasiszta vírus terjesztéséért a leginkább felelősek voltak. Amit Codreanu populisztikusan a széles tömegek számára

---

<sup>17</sup> Uo., 86 és 88. o.

<sup>18</sup> Hans Schuster: *Die Judenfrage in Rumänien*, Leipzig 1939, 237. o.

<sup>19</sup> Uo.

<sup>20</sup> A Légió átkeresztelése „Vaszgárdá”-vá 1930 júniusában, inkább taktikailag volt meghatározott, és az állami hivatalok kijátszására szolgált, amelyek a még nem szilárd fiatal román jogállam eszközeivel próbáltak meg ellenállni a szélsőjobboldalnak. Így 1930-tól a Légió – és más fasiszta csoportosulások – betiltásának és újraengedélyezésének körtánca kezdődött meg.

fogalmazott meg, azt Ionescu egy intellektuális publikum magasztos elméleti nyelvére „fordította le”, amelynek számára így a fasiszmust szalonképpessé tette.

Eliade nyers nacionalizmusa jóval több, mint időszakosan meghatározott publicisztikai félrelépés. Számos cikke a 30-as évekből nagyon is jó példája a nacionalizmus apoteózisának, amely mint egyik elméleti írásában megjegyzi, „egy megerősítést, egy tisztogatást és a nemzeti erők megszervezését tűzte ki céljául. A nemzeti harc értéke a kölcsönzött formákkal, idegen fogalmakkal, hibás teremtményekkel szemben, ez egyike azoknak a szakaszoknak, ha ugyan nem a legfontosabbika, amelyet az államéletbe be szeretne vinni. Egy nacionalizmus, amelynek nem sikerül ökumenikus szellemi értékeket teremtenie, olyan értékeket, amelyeket más népekre ráoktrojálhatna, elvétette célját. Az »idegen életformák elleni harc« nem végződhet az »autochtonikus életformák« bevezetésével. [...] Csak a nacionalizmus győzelme után következik a legnehezebb harc, amelyben egy nép kreatív erejének kell kiállnia a szakítópróbát.”<sup>21</sup>

Az „ökumenikus értékek” fogalom a tanítómestere, Nae Ionescu szellemi arzenáljából származik, aki azt a csíkszeredai táborba való internálás (1938)<sup>22</sup> alatt is használta, ahol az internált légiósok előtt több előadást is tartott. Ezekben definiálja nemzeti-imperialista téziseit, miszerint „egy nemzet jellege offenzív és imperialisztikus, tehát egy organizmus, amely csak expanzió révén marad dinamikus és életképes”. És egy másik helyen így pontosít ugyanezen professzor: „Aki el akarja érni Istent, annak kívül kell hódítania, másokat megfojtani tudnia; a nemzet tehát dinamikus, és offenzív imperialisztikus életet jelent. Másképpen megfogalmazva, a nacionalizmusban nincsen jóra való hajlandóság és defenzió, mert azokat a népeket, amelyek ilyen álláspontra helyezkednek, leigázzák.”<sup>23</sup> „A háború által hozott megkönnyebbülés nélkül”, mondja Ionescu egy írásában, „összeomlana a történelem.”<sup>24</sup> Fejtegetéseiből a nemzet, a nép és az ebből eredő nacionalizmus közötti szoros összefonódás diffúz képe alakul ki. Az aktív nemzeti harcnak Codreanu által fölvetett elvét itt misztikusan félremagyarázzák, és az áldozat gondolata miatt veszít valamennyit amaz ijesztő elsődleges dimenziójából, amely a halált mint valami kíváncsi állítja be: „A véggel nem az élet. Hanem a föltámadás. A népek föltámadása a Megváltó, Jézus Krisztus nevében.”<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Eliade: „A nacionalizmus”, *Vremea*, 10. évf., 1937 húsvéti különkiadás, 3. o.; idézve: „Román prófétizmus”, 2. köt., i. h., 195–196. o.

<sup>22</sup> Azzal az indokolással, hogy a fasiszták szélsőséges üzenetét gátak közé szorítsák, vezette be II. Károly az úgynevezett „királydiktatúrát”. Számos legionáriust elfogtak, és táborokban internáltak. Codreanut, más „bajtársaival” együtt, a király parancsára ugyanazon évben meggyilkolták. L. ehhez II. Károly memoárját, in *Zodia Satanei* (A Sátán jegyében), Bukarest 1994.

<sup>23</sup> Nae Ionescu: *Fenomenul legionar* (A legionárius jelenség), Bukarest 1993, 53. o.

<sup>24</sup> Nae Ionescu: *Dincolo de tocmeală* (Az alkudozáson túl), *Cuvântul*, 1938. február 5, idézve: Vrancea, i. h., 322. o.

<sup>25</sup> Corneliu Zelea Codreanu: *Pentru Legionari* (Legionáriusok számára), Sibiu 1936 [reprint:

Ugyanezzel a pátozzsal követeli ugyanaz a karizmatikus légióvezető, egy 1930-as berlini diákkonferenciának írott levelében, hogy a „hamis pacifista és humanitárius apostoloknak” álljanak ellen, sőt harcoljanak ellenük, mert maga „a béke is semmi más, mint egy szakadatlan és vak harc a túlélésért”. Ebből a megállapításból aztán arra a végkövetkeztetésre jut, hogy „csak egyetlen nagy, borzalmas és egyben fenséges igazság létezik, a HÁBORÚ igazsága”. „Csak azok a népek, amelyek ezt az igazságot megértik, fognak túlélni. A többiek elstüllyednek. A külső és belső ellenségektől [...] veszélyeztetett románok csak akkor fognak túlélni, ha megtanulják, hogy rögeiken a katonáknak mint fenyegetnek kell nőniük. Ebből az alapvető igazságból és ebből a szellemi irányzatból kell összes cselekedetünknek kiindulnia.”<sup>26</sup> Károly királyhoz intézett memorandumában (1936. XI. 5.) még világosabban fejezte ki az önfeláldozás szándékát: „Ha minket, a fiatalságot, abba a tragikus helyzetbe sodornak, hogy bolsevista hatalmak oldalán hajszolódjunk háborúba a világ keresztény civilizációjának védői ellen, a templomok megmentői ellen, a szent sírok védelmezői ellen, azok ellen, akik a hősök sírjainak profanizálását akarják megakadályozni, akkor nyíltan kijelentem, hogy mi mindazokat, akik minket ide sodortak, revolvereinkkel fogjuk lelőni; és mivel nem akarunk semmilyen becstelenséget magunkra venni, ezért aztán lelőjük magunkat is. – De sohasem fog a román nép ifjúsága a Sátán jele alatt, Isten ellen harcolni.”<sup>27</sup>

A fordulat után nyilatkoztatta ki Eliade egy nemzedéktársa, Petre Tutea (1900–1991), akit posztumusz filozófussá stilizáltak át, az elavultak fölül nem múlható *sound*-jában: „A háború meghívás a férfiasságnak.” „Ha a béke túlzottan sok mindent megszervez, a pincébe kell dugni.”<sup>28</sup>

A kollektív öngyilkosság fanatikus gondolata, mint a legmagasabb áldozat kifejeződése, nem csak Codreanu írásain vonul végig vezérmotívumként. A halottkultusz ennek a doktrínának egy teljes mértékben logikus konzekvenciája volt. „Az örök Románia” című írásában Eliade ugyanazokat a hangokat üti meg:

„A nacionalizmus nemcsak a halottainak és földünk iránti szeretetet jelenti, hanem legfőképpen Románia törekvését a maradandóságra. Hiszen az ember nemcsak azt szereti, ami az őské volt, hanem a sajátját is; az ember azt akarja, hogy mindez örökké tartson, a történelemben és azon kívül is.”<sup>29</sup>

---

Temesvár 1993], 425. o.

<sup>26</sup> Idézte: Constantin Papanace: *Előszó*, in Nae Ionescu: *Fenomenul legionar*, i. k., 9. o.

<sup>27</sup> Idézte: Hans Schuster, i. h., 235. o.

<sup>28</sup> *Cuvântul românesc*, 179. sz., 1991. március.

<sup>29</sup> Eliade: „Románia in eternitate” (Az örök Románia), *Vremea*, 8. évf., 409. sz., 1935. október 13, 3. o.; idézte „Román prófétizmus”, 2. köt., i. h., 127. o.



Ezt a maradandóságot viszont csak az a nép teremtheti meg, amelyet Codreanu a következőképpen definiált: „minden élő és halott román, aki a történelem kezdetétől ennek az országnak a földjén élt, és a jövőben élni fog”.<sup>30</sup>

A szélsőséges halottkultusznak nemcsak a szellemi kötöttséget kellett volna szimbolizálnia az ősatyai román földhöz, hanem egyben azt az „ugrást az abszolútba”, amelyről a légiósok álmodoztak, azt a „nemzeti imperializmust”, amelyet Nae Ionescu prédikált, mint a kulturális kompenzáció egy formáját egy jelentéktelen ország és egy kis nép számára. Csak egyedülálló kulturális értékek megteremtésével állhat helyt egy kis nép, érvényesülhet a világban és szerezhethet elismerést. Azonban a létező politikai rendszerben a fiatal szélsőjobboldali generáció a legfőbb akadályát fedezte föl annak, hogy ezeket az ideálokat érvényesítse. Misszionáriusi szorgalommal, sőt fanatizmussal tettek föl mindent a „románizmus”-ra, mint harcuk kvintesszenciájára, egy „új ember” megteremtésének érdekében a „létező emberanyagból”.

A „románizmus” szivacsos fogalmának legérthetőbb definícióját Mihail Stelescu szállítja:

„Románizmusként nem lehet a személyes érdekekre visszavezethető spekulatív hazaszeretetet megnevezni. A románizmus az egzisztenciának, mint ama népnek tudatát jelenti, amely nyelvünket beszéli. [...] A románizmus népem jogát jelenti egy élettérre, s éppúgy ennek az élettérnek a respektálását mindazok által, akik a közvetlen környezetünkben élnek. [...] A románizmus vendégszeretetet jelent, jóindulatot, toleranciát[...]. Nem mi vagyunk a hibások, hogy vannak bolygó népek, amelyeknek az életnedvei hiányoznak ahhoz, hogy saját államot létesítsenek, s akik nem szégyellik magukat részvétet koldulni és magukat mindenütt népszerűtlenné tenni.”<sup>31</sup> (E fejtegetések antiszemita célzásai félreérthetetlenek.)

Más fasisztákhoz hasonlóan, a román legionáriusok is meg nem értett elitnek tartották magukat. Emil Cioran nihilisztikus és idegengyűlölő szidalom-tirádái is ebből az elit gondolkodásmintából fakadnak. Abban az 1936-ban megjelent könyvében, amely a „Románia arculatának megváltozása” címet viseli, ennek megfelelően a következőket írja: „Mi marad akkor a magyarokból? A magyar nők? Természetesen, de elsősorban a zenéjük. Az utolsó ítéletnél már csak egy cigányzenekarra lesz szükségük, hogy kommentár nélkül a paradicsomba vétessenek föl.” „A magyarok a konkviztádorok egy népe, akik ma disznókat hizlalnak. Párjukat ritkító vesztesek.” „Mi mindent szórt szét Magyarország a világban? Cigányokat és nőket. És románokat, akik a magyaroktól félnek.” „Egy egészséges nemzet-test a zsidók elleni harc által bizonyítja be életerejét, mindenekelőtt akkor, ha azok nagy számukkal és pimaszságukkal özönlenek el egy népet.”

---

<sup>30</sup> Corneliu Zelea Codreanu: *Pentru legionari*, i. h., 423. o.

<sup>31</sup> Mihail Stelescu: „Omul trebuie sa adere” (Az embernek döntenie kell), *Cruciada Românismului*, 6. sz., 1935. január 10., idézve: Panait Istrati: *Cruciada mea sau a noastră*, Cluj 1992, 55 skk. o.

„A cigányok, akik létüket a városok és falvak peremén tengetik [...], végtelenül jobban kötődnek a természethez, mint a zsidók, akik a történelmen át a gettók obskuritását vonszolják magukkal, s annak undorító szomorúságát és taszító iróniáját hordozzák magukban, ami őket már régen kitaszította a természetből, viszont továbbra is elrettentő módon a történelemben tartja.”<sup>32</sup>

A legionáriusok elhivatottnak érzik magukat arra, hogy az ilyenfajta ködös, sovíniszta ideálokat megvalósítsák. Megváltoztatott néven: „Corneliu Zelea Codreanu Csoportja” 1931-ben először vesznek részt a választásokon és érik el első sikereiket. Majd 1932/33-ban kidolgoztak egy 12 pontból álló választási programot, amely többek közt tervbe vette a halálbüntetést a nép ellenségei számára, egy „egészséges” sajtó megteremtését, s a pártok és a (szabadkőműves) titkos szervezetek megszüntetését. A tizenkét pontos program továbbá az osztályharc ellen fordult, s a Népszövetség ellen és a „pacifista duma” ellen. Ezen túlmenően egy határozott külpolitikát követeltek a külföldön élő románok támogatására, valamint a hadsereg hatékony fölfegyverzését.

„Minden modern tömegmozgalom misztikus” – mondta 1937-ben Codreanu egy közeli bizalmasa. „Viszont egyik sincs elszellemiesítve. A fasizmus az állam mítoszából él [...], a hitlerizmus a faj mítoszából, a kommunizmus a kollektivizmus üres mítoszából. Strukturálisan tekintve, a fasizmus, hitlerizmus és kommunizmus között nincsen különbség. Mind a három misztikus mozgalom, amelyek egy emberi végcél felé törekszenek. A legionarizmusnak sikerült először a modern történelemben egy kollektív szellemi mozgalommá válnia, mert csak a legionarizmus közelít Istenhez.”<sup>33</sup>

Ion Ionescu professzor azzal a tézisével szállít fölszerelési eszközt a vallás összefonódásához a Légióval, hogy minden igaz román csak ortodox lehet<sup>34</sup>. Számtalan tanulmányban és vitairatban harcolt nacionalisztikusan klerikális szemléletének érvényesítéséért. A polemikus vita a katolikusokkal és protestánsokkal, mint egy nyugatiasan orientált álláspont képviselőivel, Ionescu hegyes tollán egy intellektuálisan legitimált dimenziót kapott. Nem véletlenül érezte magát az összesen 10 000 ortodox papból 2000 a légióhoz tartozónak<sup>35</sup>, akik reverendájuk alatt – néha fölötte is – a fasiszták zöld ingét és vállszíját hordták. Prédikációikban az evangéliumot és radikális nacionalizmusukat egy mérges péppé vegyítették

---

<sup>32</sup> Emil Cioran: *Schimbarea la fată a României* (Románia arcultának megváltozása), Bukarest 1936, 123, 125, 129, 131. o. (Az 1990-ben Bukarestben megjelent változatból az idézett helyeket hallgatólagosan eltávolították.)

<sup>33</sup> Victor P. Gărcineanu: „Un om nou – un om adevărat” (Egy új ember – egy igaz ember), Corneliu Codreanu, i. m., 187. o.

<sup>34</sup> Nae Ionescu: „Roza vînturilor 1926–1933 (A szélrózsa 1926–1933), Bukarest 1990 [1. kiad. 1937], 194. o.

<sup>35</sup> Francisco Veiga: *Istoria Gărzii de Fier 1919–1941. Mistica ultranationalismului* (A Vaskárda története 1919–1941. Ultranacionalisztikus miszticizmus), Bukarest 1993, 231. o.

össze, körítve erőszakos antiszemitizmussal, antibolsevisztikusan álcázott oroszellenességgel és nyílt gyűlölettel a parlamentáris demokrácia ellen.

A legionáriusok vallási delíriuma új hajtóerőt kapott, amikor a „vértanúkká” emelt mártírok, Ion Mota és Vasil Marin a falangisták oldalán a spanyol polgárháborúban elesetek. A Mota által formált mondással, hogy (Spanyolországban) gépfegyverekkel lőtték szét Jézus Krisztus arcát<sup>36</sup>, a légio egy borzasztó politikai hadjáratot robbantott ki. Ortodox papok 1937-ben heteken keresztül vettek részt a megemlékezési istentiszteleteken a két „mártírért”. Amikor Mota és Marin holttestének koporsóját szülőföldjükre szállították, állomások tucatjain várták őket papok, zarándokok, szimpatizánsok és számtalan pártbajtárs. Mussolini és Hitler tisztelgése sem hiányzott, akikben Petre Tutea 1991-ben még teljes komolysággal antibolsevisztikus előharcosokat látott, akik „a kommunizmus útját elbarikádolták”<sup>37</sup>. A keresztényi erőszakmentességnek szívós életű, a gárda hívei által terjesztett mítosza a spanyol polgárháborúban való részvétel fényében már önmagában összeomlik, nem is véve itt számításba a terrortámadásokat, a pogromokat és a merényleteket. A szorosabb vezetői körön belüli konfliktusok belső erőszakosságokhoz vezettek, exorcisztikus kizárási eljárásokhoz, és végül Feme-gyilkosságokhoz. A párton belüli konfliktusok legismertebb áldozata Mihail Stelescu volt, aki a pártból való kizárása után 1934-ben saját szélsőjobboldali szakadár csoportját, a „Románizmus Kereszteshadjáratát”<sup>38</sup> alapította meg. Mint áruló vált, kórházi tartózkodása alkalmával, egy 10 teológiahallgató által szervezett és kegyetlenül megrendezett rituális gyilkosság áldozatává, amelyet a demokratikus nyilvánosság megrázkódtatással vett tudomásul. A 120 golyó által átllyuggatott testét a táncoló és kurjongató fanatikus „keresztény” legionáriusok a szó szoros értelmében szét darabolták.<sup>39</sup> Hasonló erőszakos cselekményeket követtek el a iasi-i egyetem hallgatói, akik rektoruk egyik fülét vágták le. Ezenkívül 1936 nyarán az első nyilvános könyvégetéseket is megszervezték, amelyeken elsősorban Tudor Arghezi és Mihail Sadoveanu írásait, de „zsidó” újságokat is a lángoknak adtak át.<sup>40</sup>

Egy új európai rend gondolatát végül is nemcsak a német nácik álmodták, hanem a nacionalista misztikának elkötelezett román fasiszták is. Egy Codreanu keresztényien keretezett doktrínája és egy Nae Ionescu elit-filozófiai elképzelései

---

<sup>36</sup> Vö. \*\*\**Testamentul lui Ion Mota* (Ion Mota testamentuma), Temesvár 1993, 9. o.

<sup>37</sup> Petre Tutea: *Între Dumnezeu și neamul meu* (Isten és nemzetem között) (szerk.: Gabriel Klimowicz), Bukarest 1992, 319. o.

<sup>38</sup> L. ehhez Panait Istrati, i. m. – A kötet a disszidens legionárius Stelescu számos írását tartalmazza abból az időből, amikor Istrati a szélsőjobboldali folyóiratban, a „Románizmus Kereszteshadjáratát”-ban publikált.

<sup>39</sup> A legionárius mitológiába Stelescu gyilkosai mint „Decemviri” vonultak be, a miniszterelnök I. G. Duca gyilkosai pedig mint „Nicadori”.

<sup>40</sup> Vö. Vrancea, i. h., 308. o.

közötti kapcsolat végeredményben egy attraktív keveréket eredményezett, amelyet egy diffúz nyugatellenes beállítottság (amely a fölvilágosult és materialista Nyugatot a dekadencia kifejeződéseként vetette el) és a román-ortodox közösség elvének (mint az európai kereszténység „védőbástyájának”) dicsőítése jellemzett a középpontjába helyezve. Mint gyakorlati utalást doktrínaszerű elveik megvalósítására, a legionáriusok a forradalmat propagálták. „Ma az egész világ a forradalom jegyében áll” – írta Mircea Eliade 1937-ben, a legionárius folyóiratban, a *Buna Vestire* ben –, „de miközben más népek ezt a forradalmat mint osztályharcot vagy az ökonómia primátusát (kommunizmus), vagy mint az államét (fasizmus), vagy mint a fajét (hitlerizmus) élik át, Mihály Arkangyal védnöksége alatt a legionárius mozgalom keletkezett, amely Isten segítségével győzni fog. Minden más jelenlegi, politikai irányultságú forradalommal ellentétben, a legionárius forradalom szellemi és keresztény jellegű lesz. Miközben a jelen összes forradalma arra törekszik, hogy a politikai hatalmat egy szociális osztály vagy egy ember számára hódítsa meg, a legionárius mozgalom a nemzet megváltását és a román nép Istennel való megbékélését tűzte ki céljául, ahogyan a *capitan* (kapitány) is mondta. Ezen okból különbözik a legionárius mozgalom minden mástól, amit a történelem eddig felszínre hozott; a legionárius forradalom győzelme nemcsak népünk nemzeti tulajdonságainak megújulását fogja elhozni, s egy aktív, büszke Romániát teremteni, hanem egy új embert is, amely egy új európai embertípusnak felel majd meg. Az új ember nem egy politikai mozgalom eredménye, hanem egy szellemi forradalomé, egy nagy belső átalakulásé.”<sup>41</sup>

Nae Ionescu nem titkolta csodálatát korának diktátorai<sup>42</sup> iránt. Kinevezését az IG-Farben romániai képviselőjének igazgatójává sokszor csak mint ellenállhatatlan anyagi csábítást tudják le, ámde a náci Németországból érkező szubsztanciális hozzájárulások lapjához, a *Cuvântul* hoz azt a következtetést engedik meg, hogy kapcsolatai a nemzetiszocialista hivatalnokokkal mégiscsak többet jelentettek valamivel, mint egyszerű üzleti kapcsolatot.<sup>43</sup>

Nem hagyhatjuk itt figyelmen kívül a „konzervatív forradalom” előharcosaival, például Carl Schmitt-tel fönnálló szellemi rokonságot, amelyet az elterjedt nyugatellenes érzelmek alapoztak meg. Eliade naplójában és emlékirataiban, amelyek politikai szimpátiáinak tekintetében több mint lakonikusak, újra és újra találhatunk utalásokat a világnézeti kapcsolódásra Carl Schmitthez, Martin Heideggerhez – vagy éppen Salazarhoz. Salazarról és a portugál különútról Eliade egyébként könyvet is írt, amely az Antonescu-diktatúra alatt jelent meg. Egyebek között aztán beszámol egy látogatásáról Carl Schmittnél, Berlinben 1942-ben, akinek

---

<sup>41</sup> *Buna Vestire*, 1937. december 17, idézve: Ovidiu Gules: *Cum am cunoscut Legiunea Arhanghelul Mihail* (Hogyan ismertem meg Mihály Arkangyal Légióját), Temesvár 1992, 252. o.

<sup>42</sup> Vö. Eliade: *Memorii* (Emlékezések), 1. köt., Bukarest 1991, 285. o.

<sup>43</sup> Veiga, i. h., 255. o.

szerette volna bemutatni tanítómestere, Nae Ionescu filozófiáját: „G. visz el Carl Schmitthez, aki már hosszabb idő óta szeretett volna tudni valamit Nae Ionescu filozófiájáról. Ház Dahlemban, a bútor nem néz ki nagyon németnek, több modern festmény és egy nagy könyvtár, értékes régi könyvekkel. Carl Schmitt kis növésű, élénk alakja mély benyomást tesz rám, sugárzik belőle valami. Folyékonyan beszél franciául. Mondtam neki, hogy én csak a *Die romantische Politik* ot ismerem tőle, ami nagyban befolyásolta Nae Ionescut, (Petre) Tuteát és másokat. Ahelyett hogy a beszélgetésünket Naeval kezdte volna, Salazarról, Portugáliáról és a tengeri kultúrákról kérdez – három óra hosszat beszélgettünk erről. [...] Schmittben a metafizikai bátorsága, nonkonformizmusa és széles látóköre ragad meg különösen. Emlékeztet Naera.”<sup>44</sup> Schmitt lakonikus portréjában Eliade tehát kinyilvánítja szimpátiáját „a náci rezsim koronás jogászának”<sup>45</sup> „metafizikai bátorsága” iránt, akinek antidemokratikus nézetei a náci diktatúra ideológiai felépítményét nagymértékben befolyásolták.

Eliade megpróbálta különben (ugyanúgy, mint nemzedéktársa és ideológiai küzdőtársa, Emil Cioran<sup>46</sup>), hogy a nyugati száműzetésben eltussolja szimpátiáját a legionárius mozgalom iránt. A Romániában maradt és a sztalinizmus alatt politikai nézeteiért bebörtönzött Petre Tutea ezzel szemben nyíltan megvallja: „A legionáriusok szimpatizánsa voltam, mert magamban számot vetettem azzal, hogy a demokrácia a román népnek sem szuverenitását, sem létezését nem képes biztosítani.”<sup>47</sup> Teljes világossággal a legionárius mozgalmat mint európai kontextusban egyedülálló pártot definiálja: „Egy abszolút románnak legionáriusnak kell lennie! A Légio egy vallásosan kialakított egyesülés volt, egy misztikus és teológiai mozgalom, keresztényi küldetéstudattal. Ez volt kontinensünkön az egyetlen szélsőjobboldali csoportosulás, amely keresztényi misszióval volt áthatva. Mussolini ateista volt, Hitler germán mítoszokra támaszkodott; és Franciaország ebben az összefüggésben nem is létezett, talán csak bordélyházaiban.”<sup>48</sup>

Carl Schmitt-tel Eliade azt a „keményfejű meg-nem-bánást” (FAZ) osztotta a háború után, amely mindennemű önkritikai földolgozást egy be-nem-látó elfojtással hagyott alvadni, s mindennemű fölülvizsgálatot leblokkolt. Megjelent naplóiban kínosan ügyelt rá, hogy a fasiszta mozgalom vezetőivel való korábbi kapcsolatairól

---

<sup>44</sup> Eliade: *Jurnal* (Napló), I. köt., Bukarest 1993, 18–19. o.

<sup>45</sup> Gerd Roellecke: „Was bleibt eigentlich von Carl Schmitt? Zeuge der Revolution, Lehrer der frühen Bundesrepublik. Die ersten biographischen Versuche bringen den Aussenseiter zurück in seine Zeit”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (Literaturbeilage), 1993. szeptember 5.

<sup>46</sup> A szélsőjobboldali temesvári folyóirat, a „Gazeta de Vest” (103. sz., 1994. november) fedőlapját egy mondattal díszítette, amelyet Cioran írt Codreanu halálának alkalmából: „Mostantól az országot egy halott kormányozza.”

<sup>47</sup> Tutea, i. h., 289. o.

<sup>48</sup> Videointerjú Petre Tuteával 1990-ben, amelyet részleteiben (vö. Tutea, i. h., 103 skk. o.) kinyomtatnak, de ahol az idézett mondat, jellemző módon, kimaradt.

a kompromittáló indítékokat elrejtse. Alig föltételezhető, hogy Eliade, aki a hétköznapiak legjelentéktelenebb dolgait is följegyezte és (részben) kiadta, találkozásait a nyugati száműzetésben élő korábbi legionáriusokkal ne jegyezte volna föl. Egy 1981 szeptember 11-i naplójegyzetéből<sup>49</sup> kiderül, hogy például a militáns-legionárius újság, a *Buna Vestire* volt főszerkesztőjével, az utoljára Freiburg i. Br.-ban élő Horia Stamatuval (1912–1989)<sup>50</sup>, levelezett. A jól megszűrt naplóban, mellesleg, ez Stamatu egyetlen név szerinti említése. Eliade nem csak diáriuma bizonyos neveinek elsikkasztása által válik a misztifikálás virtuózává. Ugyanúgy, ahogyan 1938-ban húzódozott attól, hogy a Légiót nyilvánosan megtagadja<sup>51</sup> (amit pl. Nae Ionescu a hivatalok nyomására megtett), ugyanolyan makacsul vonakodott attól az emigráció ideje alatt is, hogy a fasiszta szervezet terrorista jellegét határozottan elítélje. „Könnyű megérteni, hogy olyasvalakinek, mint nekem, aki nem hitt generációjának politikai sorsában (és Codreanu csillagában sem) egy distanciáló kijelentés akceptálhatatlannak, sőt abszurdnak tűnt. Tulajdonképpen elképzelhetetlen volt, hogy magamat distanciáljam üldözött generációmtól, tekintettel arra a tényre, hogy ezek az ártatlan emberek üldözéseknek voltak kitéve.”<sup>52</sup> Egy inkább visszafogott lábjegyzetben Eliade lekicsinylően megjegyzi, hogy néhány legionárius, kohabitációja alatt Antonescuval, számos bűntényt követett el. Ezáltal viszont közvetve megadja „bajtársainak” a föloldozást az 1940-ig elkövetett gaztettekért.

Pontosan az Antonescu által föllállított, rövid életű „nemzeti-legionárius állam” ideje alatt, 1940 szeptemberétől az 1941 januárjában megghiúsult puccskísérletig, tombolták ki magukat a vasgárdisták leírhatatlan erőszakorgiákban. Eliade generációja is igazoltnak érezte magát akkoriban a politikai helyzet által, és szorgalmasan szállította publicisztikai obulusait. Nem kisebb valaki, mint a filozófus Constantin Noica (1909–1987)<sup>53</sup> üdvözölte a mozgalom szeptemberi győzelmét a következő túláradó megállapítással: „A légió nem akart egy más

<sup>49</sup> Eliade: *Jurnal* II., i. h., 422. o.

<sup>50</sup> A demokratikus román emigráns folyóiratokban is kényszerűen vigyáztak rá, hogy Stamatu biográfiai árnyoldalait elfedjék; annak ellenére, hogy ő maga élete végéig szoros kapcsolatokat tartott fenn legionárius bajtársaival (akik elsősorban az Amerikában megjelenő emigráns folyóirat, a *Cuvântul românesc* körül csoportosultak és koszorút helyeztek el a sírján), s politikai véleményét nem rejtette véka alá. Vö. például Cicerone Poghirc és Marian Popa misztifikáló nekrológiát, amely a párizsi *Lupta/le combat* 126. számában jelent meg, 1989. július 22-én.

<sup>51</sup> Eliade: *Memorii* II, i. h., 24. o.

<sup>52</sup> Uo., 27–28. o.

<sup>53</sup> A Ceausescu-éra alatt „Noica reklámozta a tökéletes boldogságot a metafizikai-szellemi paradicsomban”, és „az analitikus diskurzus merev elutasításával” tűnt ki. Vö. Gerhardt Csejka: „Verwüstet ist der Geist des Westens. Stolz sollt ihr sein und fern der Politik: Constantin Noica, Ziehvater der rumänischen intellektuellen”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1991. augusztus 3.

Romániát teremteni. Egy másik Románia akart lenni. Aki ezt nem érzi, sem azt nem értheti meg, miért is halt meg Mota, sem pedig azt, hogy a *căpitan* (kapitány) nagy áldozata egyfajta győzelem volt, amely a román népet a győzelem felé vitte. [...] Nem veszik észre, hogy a szellem Romániájáról van szó, minden más előtt egy szellemi Romániáról? Egy ilyen Romániát csak átélni lehet, csak élet által teremteni. Néha viszont meg kell halni, hogy egy más módon tovább éljünk.”<sup>54</sup>

Jellemző módon a gárda szimbóluma egy keresztre emlékeztetett, amely három rácsrúdból van összerakva. Ennek a jelnek egyrészt a kereszténységben való meggyökerezésre kellett emlékeztetnie, másrészt viszont a legionáriusok mártíriumára utalnia. Rövid időre – ezt tekinteten kívül hagyva – a legionáriusok a horogkeresztet is használták emblémájukként.<sup>55</sup>

Emlékirataiban Eliade a légio struktúráját egy „misztikus szektával”<sup>56</sup> hasonlítja össze, amelynek azonban, mint nem sok más modern keresztény mozgalomnak, magas véráldozatot kellett fizetnie. Logikus módon a Légio vezetőjét, mint idealisztikus keresztényt portréizálja, akinek fő célja egy „új ember” megteremtésében állott, semmiképpen sem a hatalom meghódításában<sup>57</sup>. Ugyanennyire releváns Eliade módszeresen elleplező technikája szempontjából tanárának, Nae Ionescunak a portréja, akivel 1938-ban Csíkszeredán együtt volt internálva. Az emlékiratokban föllállított szimpatetikus Ionescu-emlékmű inkább be nem vallott igazolási impulzusból és tudatos elferdítésből ered, mint a józan valóságból. „Nae Ionescu változatlanul hatott: vidámnak, optimistának, csillogónak, mint korábban az előadásokon, vagy irodájában, a *Cuvântul* szerkesztőségében” – mondja szellemi nevelőapjának leírásakor a közös bebörtönzés alatt. „A legtöbb rab szakállat növesztett és szétszakadt ruhákban járkált; a többiekkel ellentétben Nae Ionescu mindennap borotválkozott, mindig tiszta inget hordott, és legendás nyakkendőit, öltönyeit (három volt neki, egy mellénye és több pulóvere) olyan gyakran cserélte, amilyen gyakran csak lehetett. Ameddig megengedik neki, vallotta be, a táborban úgy öltözködne, mint korábban a palotában, az utcán, vagy az egyetemen. Nem emlékszem, hogy valaha is szomorúnak, levertnek vagy csüggedtnak láttam volna. Ha néha egy-egy kisebb csoportban egyedül voltunk, tervezett könyveiről mesélt nekünk: Szent Pál leveleinek kommentárjáról és a kozmoszba-zuhanásról [...]”<sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> Constantin Noica: „Fiti înfricosători de buni” (Legyetek félelmetesen jók), *Buna Vestire*, 4. évf., 2. sorozat, 2. sz., 1940. szeptember 10, idézve: Gules, i. h., 260. o.

<sup>55</sup> Vö. ehhez folyóiratuk első évfolyamának fedőlapját: *Pamântul strămosesc, Organ al Legiunii „Arhanghelul Mihail”*, Iasi 1927. (Az 1927/8. sz. füzet fakszimiléje, lásd Horia Sima: *Histoire du mouvement légionnaire*, Rio de Janeiro 1972, 46. o.)

<sup>56</sup> Eliade: *Memorii* II, i. h., 30. o.

<sup>57</sup> Uo., 26. o.

<sup>58</sup> Uo., 31. o.

Előadásait<sup>59</sup> a legionárius doktrínáról, amiket a fogság alatt vele együtt raboskodó bajtársainak tartott, Eliade természetesen említetlenül hagyja. Csak „néhány, a metafizikáról szóló előadásról” tesz említést.<sup>60</sup>

Egy másik rabtárs, visszatekintésében a csíkszeredai rabság idejére, egészen más képet fest a mozgalom prominens tagjaként dicsőített karizmatikus professzorról: „A Légión belül az üldöztetés előtt rendkívül népszerű professzor, Szeredán mindenki bálványa lett. Tiszteletünk, melyet a nagy tanítómester iránt éreztünk, már a vallásossággal volt határos. A rezsim által indított üldözésekre ironiával tekintett. Mint saját tanításának apostola és mártírja folytatta főiskolai előadásait, ahol is a tábor rabjai voltak a hallgatói [...]”<sup>61</sup>

Ahogy emlékirataiból egyértelműen kiderül, Mircea Eliade a legionárius mozgalmat mint keresztény szervezetet a végsőkéig ártalmatlan színben tüntette föl. Egyidejűleg kapcsolatokat tartott fenn az emigráns Légión aktív Codreanu-szárnyával, amely az 1938 után Horia Sima (1906–1993) által kezdeményezett irányt elutasította, és elkeseredett ideológiai frakcióharcot folytatott az úgynevezett simisták ellen. Az 1954 augusztusában Erdingben (Németország) és az 1954 novemberében Majadahondóban (Spanyolország) a Codreanu-szárny által hozott határozatot, hogy Horia Simát a legionárius mozgalmából kizárják, Mircea Eliade is támogatta. A kizárást számos anti-simista támogatta, kül- és belföldről (többek közt: Ilie Gârneată, Mile Lefter, Constantin Dumitrescu Zăpadă, Vasile Iasinschi, Viorel Trifa, Horia Stamatu). Eliade nem tűnik föl a prominens legionárius tagok listáján, hanem (Ion Zelea Codreanuval, Constantin Noicăval, Stefan Palaghitával együtt) azon „személyiségek”<sup>62</sup> listáján, akik a határozathoz aláírásukkal csatlakoztak.

Ötven évvel a második világháború után, ma a poszttotalitárius Romániában, mind Eliadét, mind jobboldali irányultságú nemzedéktársait ideológiai előharcosként ünneplik az újonnan alakult fasiszta szervezetek. Nemcsak Marian Munteanu, a „Mozgalom Romániáért” nevű neofasiszta párt alapítója hivatkozik Eliade generációjára, hanem Radu Sorescu, a „Nemzeti Jobb Pártjának” főnöke is. Eliade ideológiai bekebelezésére jellemző az egyik tanítványa, P. I. Culianu ellen vezetett polémia a *Puncte Cardinale* c. folyóiratban. Culianu ugyanis megpróbálta „mesterét” publicisztikus trükkökkel és nagylélegzetű magyarázatokkal a nyugati nyilvánosság előtt tisztára mosni a vádtól, hogy „a fasiszmus támogatója” lett

---

<sup>59</sup> Nae Ionescu: *Fenomenul legionar*, i. k.

<sup>60</sup> Eliade: *Memorii* II, i. h., 30. o.

<sup>61</sup> Ion Diaconescu: „Cu Nae Ionescu în lagăr” (Nae Ionescuval a táborban), *Buna Vestire*, 31. sz., 1940. december 31., idézve: Z. Ornea: „Nae Ionescu si miscarea legionară” (IV), *Dilema* (I), 33. sz., 1933. augusztus 27–szeptember 2, 4. o.

<sup>62</sup> Sorin Rosca Stănescu: „In urma evenimentelor din decembrie 1989 Legionarii se dezic de Horia Sima” (Az 1989-es év decemberének eseményei után a légiónsok megválnak Horia Simától), *Evenimentul Zilei*, 1993. március 31, 3. o.



volna. A neofasiszta lap ma azon fáradozik, hogy Eliadét mint „a gárda fontos doktrínánsát”<sup>63</sup> állítsa be, és fasiszta publikációit politikailag instrumentalizálja. A temesvári *Gazeta de Vest*<sup>64</sup> is ugyanezzel a vehemenciával folytatja bekebelezési politikáját, ha arról van szó, hogy Mircea Eliadét mint a legionárius doktrína radikális védelmezőjét állítsa be.

(Fordította Becker Ferenc)

---

<sup>63</sup> Vö. *Puncte Cardinale*, 11/47. sz., 1994. november, 6–7. o.

<sup>64</sup> Vö. *Gazeta de Vest*, 107. sz., 1995. március, amelynek fedőlapján a fiatal Eliade egy fotóját láthatjuk. Ugyanez a lap többek között Eliadénak több írását is közli, amelyekben ez a legionárius ideológiához tartozónak vallja magát és bizonytságot tesz a mozgalom győzelmébe vetett hitéről.

## Az Áron Kiadó eddig megjelent és megjelenés alatt álló kötetei

Darab Tamás: *A gépesített értelem: Vázlatok a mesterséges intelligencia filozófiájáról*, (1991) 129,— Ft

Bimbó, K.—Máté, A. [Szerk.]: *Proceedings of the 4<sup>th</sup> Symposium on Logic and Language* (1993) 250,— Ft

Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*, (Különlenyomat a *Magyar Filozófiai Szemle* 1992/3-4. számából) 182,— Ft

Felkai Gábor: *Jürgen Habermas*, (1993) 300,— Ft

*Spinoza-tanulmányok*, Szerkesztette: Boros Gábor (1994) 225,— Ft

*Társadalomtudomány és filozófia. Tanulmányok*, Szerkesztette: Lendvai L. Ferenc (1994) 325,—

Lendvai—Nyíri: *A filozófia rövid története* (A Kossuth Könyvkiadóval közösen, 1995) 598,—

Tengelyi László: *Immanuel Kant* (1995) 460,—

*Vallásfilozófia Magyarországon* Összeállította: Nyíri Kristóf (1995) 325,—

### *Előkészületben*

Némedi Dénes: *Émile Durkheim tudásszociológiája*

*A teremtés. Filozófiatörténeti tanulmányok* Összeállította: Fehér Márta

Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása*

A fenti kötetek megrendelhetők ill. előjegyezhetők a kiadó címén:  
1447 Budapest, Pf. 487

## SZEMLE

### A NEMZETISZOCIALIZMUS „ÉSSZERŰSÉGE”\*

BODÓ PÁL

Michael Schäfer, az 1953-ban Berlinben született szerző, szülővárosában és Amszterdamban folytatott tanulmányok után gyakorlati filozófiai kérdésekkel foglalkozott az Amszterdami Egyetemen, s 1993-ban szerezte meg filozófiadoktori címét. Ernst Nolte fasizmuselméleti és filozófiatörténeti előadásait és szemináriumait látogatva került szembe a kritikai elmélettel, s magát az előttünk fekvő művet Veit-Michael Bader irányítása mellett készítette. Munkájában Dan Diner, Golo Mann, Hans Mommsen segítette.

Mindenekelőtt kiemelkedő precizitása és rendkívül széles kutatási anyagot felölelő tudományos spektruma teszi vonzóvá számunkra Michael Schäfer könyvét. A földolgozott anyag háttérét jól érzékelteti a 40 oldal terjedelmű irodalomjegyzék s a hozzá kapcsolódó részletes regiszter, amellyel együtt a 242 oldalas mű nem csupán érdekfeszítő filozófiai olvasmányként, hanem egyszersmind a tárgyalt kérdések szisztematikus földolgozását is segítő kutatási útmutatóként is kiválóan megállja a helyét. A kritikai elmélet fasizmusfölfogásának tárgyalása két alapvető szálon fut, s az eredmények is e téren mutatkoznak meg. Miközben Schäfer hangsúlyozza az interdiszciplináris analízis fontosságát, bemutat-

ja, hogy Horkheimer és Adorno filozófiai fasizmuselmélete fogalmi inkonzisztenciáktól, leegyszerűsítésektől terhes. Ennek döntő oka az instrumentális ész szempontjainak kizárólagos érvényesítése, s a fasizmuselméletnek az empirikus kutatásoktól való leválasztása, noha ilyen jellegű kutatások Horkheimer és Adorno munkatársainak, Franz Neumann-nak és Otto Kirchheimernek a munkái révén rendelkezésre álltak. Az empirikus megalapozás behatárolt ész- és racionalitásképe lehetne a társadalmi racionalizáció értelmezésének kiindulópontja és egy ebből fölépíthető normatív elmélet alapvetése. Schäfer két kérdésre keresi a választ: hozzájárul-e a filozófiai fasizmusteória a történelmi jelenség megértéséhez, s hogyan haladható meg a nemzetiszocializmus és a racionalitás között szükségszerű kapcsolatot föltételező populáris fölfogás. E populáris fölfogás vezet ahhoz, hogy a „nácizmus racionalitása” *communis opinio* lehet, amely aztán általános civilizáció-kritikába torkollik.

A főnti probléma kapcsán az értelmezések széles skálája áll rendelkezésre. Ide sorolható Habermas, aki teoretikusan nem tárgyalja a jelenséget, inkább csak Horkheimer és Adorno téziseinek deskripcióját adja, s ide sorolható Heidegger is, aki

---

\*Michael Schäfer: *Die „Rationalität” des Nationalsozialismus. Zur Kritik philosophischer Faschismustheorien am Beispiel der Kritischen Theorie*, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim 1994 (242 oldal).

számára a nemzetiszocialista rendszer – legalábbis 1934 és még inkább 1945 után – az évszázadok óta dicsőített ész kifejeződése, „lételhagyottság” (Seinverlassenheit) (11–12). Megint mások empirikus kutatásokkal alátámasztva a nemzetiszocializmus extrém jelenségeit egy generalizálódó civilizáció-kritikaként fogják föl (pl. Kogon a megsemmisítő táborok kapcsán), vagy a szélsőségeket racionális motívumok révén értelmezik, mint a könyörtelen instrumentális ész következményeit (Aly, Heim). Paul Lorenzen a nemzetiszocializmusban az európai fölvilágosodás matematikai-technikai egyoldalúságát, Paul Feyerabend racio-fasizmust, Jean-François Lyotard racionális terrort, Michel Foucault az értelem véres hatalmát látja.

Az értelmezések és elméleti megközelítések kavalkádja felveti a kérdést: a racionalitás fogalmát túlhangsúlyozó absztrakt, filozófiai fasizmuselméletek releváns megértést tesznek-e lehetővé? Fasizmus és nemzetiszocializmus fogalmai általában szinonimák a szakirodalomban. Kétségtelen: a XX. századi Európa leginkább meghatározó történései e jelenséghez kapcsolódnak. Olyan politikai-társadalmi fejlemény ez, amely máig kísért, mint – Noltéval szólva – „elmúlni nem akaró múlt” (13).

Általában a fasizmus fogalmát illetően három értelmezési típus jött létre.

Az első megközelítés elutasítja az általános fogalom használatát, mondván: alapvető különbségek vannak az egyes fasiszta rendszerek előfeltevései, megjelenési formái terén. Az uralmi szervezetek belső fölépítése, a nemzeti és politikai hagyományok, szociálökonomiai kérdések oly eltéréseket mutatnak, amelyek az általános fogalom inflálódásához vezetnek, s ennek következtében a német nemzetiszocializmust ártalmatlanabbá teszik, mint amilyen. A második értelmezés szerint az általános fogalom megvilágítja a fasizmus európai modelljét. Maga a rendszer a tőke eszközeként, a monopolkapitalista társadalom konzekven-

ciájaként fogható föl, amelynek szociális funkcióiból levezethető specifikus ideológiai karaktere. E tekintetben a nemzetiszocializmus: német fasizmus. Végül a harmadik megközelítésben az eltérő sajátosságok révén fogalmazhatók meg a nemzetiszocializmus történelmi egyediségének jellemzői: ezen belül téves a fasizmus fogalmát kizárólag szociálökonomiai megalapozással tárgyalni. Ily módon a 60-as évektől a fasizmus a totalitarizmus értelmezésének fontos eleme a filozófiában (14). A kritikai elmélet pozíciói azért erősek, mert megpróbálják egyesíteni a filozófiai és a tudományos szempontokat, filozófiai reflexióra töreksenek a szaktudományos eredmények fölhasználásával. A nemzetiszocializmus terén a téma tárgyalásának történetfilozófiai háttérét a fölvilágosodás és a szubjektív ész bírálata alkotja. Horkheimer és Adorno esetében az objektív ész perspektívájának eltűntével a szubjektív ész fogalmára kerül a hangsúly, súlyos konzekvenciákat hordoz azonban, hogy az utóbbit célracionális, formális észnek tekintik. Az instrumentális ész kritikájából kiindulva a kritika totalizációja alapján jutnak el, nemzetiszocializmus és fölvilágosult ész szükségszerű kapcsolatának tételezésével, a modern racionalitás átfogó bírálatához, s ész-kritikai fasizmuselméletük radikális leszámolássá válik az újkori gondolkodás egészével. Horkheimer és Adorno nemzetiszocializmust érintő kritikája, a konzervatív kultúrkritika mozzanatait célba véve, egyszersmind a modernizáció és a racionalizációs folyamatok patológikus mozzanatait általánossá formálja. Az elmélet háttérében Nietzsche fölvilágosodás-kritikája, Benjamin történelemfölfogása és Weber újkor-értelmezése húzódik meg. Az eredmény: minden rossz forrása a racionalitás, az ész mint szenvedés a fölvilágosodás nyomora, a modern halála az ész túlsója (19.).

E képből a nemzetiszocializmus fundamentalista fölkelés a nyugati világ racionalista tendenciái ellen (Parsons). Amit a

németek tudnak, az hosszú történet a fegyelem erejéről, szükségszerűségéről, amit nem tudnak, az a szabad „felelőtlen” tett, az átmenet a konvencionalista morálról a poszt-konvencionálisra. Az igazi kérdés a német „különút” (Sonderweg) és kapcsolata a nagyvilággal. A totális antiszemitizmus nem specifikus német jelenség, de amilyen kevésbé azonos Hitler a német nemzeti karakterrel, annyira nem véletlen Németországban való fölfutása. Amennyiben egy általános fasizmusfogalomból kiindulva a nemzetiszocializmust a fölvilágosodás öngyilkosságának tekintjük, s az instrumentális ész kritikájából indulunk ki, könnyen azonosíthatóvá válik a Weber által leírt célracionalitás és a formális racionalitás, ami által a nemzetiszocializmus extrémistái relativizálhatók (pl. a zsidók megsemmisítése a Szovjetunió tömeggyilkosságaihoz hasonlít).

Ezért fontos rámutatni Horkheimer instrumentális észről alkotott elméletének korlátozottságaira, s a Weber által a célracionalitás és formális racionalitás fogalmai révén kidolgozott elmélet fölényére. El kell fogadnunk Schnädelbach tételét, amely szerint racionalitás és uralom közötti kapcsolatban vizsgálni kell, mennyire szükségszerű a kapcsolat magából a racionalitás-fölfogásból adódóan. Ha e kapcsolat nem szükségszerű, akkor a fölvilágosító attitűdnek az emancipáció, az ész szempontjából újra jogosultsága támad. A modernitás fogalma jól alkalmazható a nemzetiszocializmus fogalmi leírásában, bár ehhez meg kell teremteni a modernizációs folyamatok általában-vett elméleti modelljét, amelynek révén például megragadható a XVIII. és a XIX. századi modernség közötti kapcsolat.

A Neumann és Kirchheimer által megteremtett elméleti alapok kibővítése lehet itt a nemzetiszocializmus terén járható út. Szerintük a nemzetiszocializmus romboló ereje abban áll, hogy Németországban a modernizációs folyamat antiliberalis variánsa kezdettől fogva szemben állt minden

modernizációs projektummal, amely a jogállamiság ideáit testesítette meg. Ez vezetett a „jogtalanság” rendszeréhez, ez tette lehetővé Auschwitzot.

Horkheimer és Adorno fasizmuselmélete, Neumann analízise a nemzetiszocializmusról, a „nyugati racionalizmus” és a „varázstalanított világ” tételei kapcsán újraformulázzák Max Weber tanait. Neumann a jogszociológiai vonalát követi, Horkheimer és Adorno tovább ápolja a racionalizációs folyamattal és következményeivel szembeni ambivalenciáját, miközben a Marx által kiépített pozitív történelem-interpretációról negatívra áttérve megszüntetik a történelmi folyamat dialektikus feszültségét. A döntő különbség abban áll, hogy míg Weber esetében a természet fölötti uralom, az „igazgatott világ” fogalmai kapcsán a célracionalitás áll a középpontban, Horkheimer és Adorno az instrumentális ész középpontba állításával az instrumentális racionalitás általános elméletét hozza létre. E fölfogás keretei között a történelemben nem értelmezhetők immár értelmes célok, az értékek „politeizmusa” megalapozhatatlanná válik racionalis értelemben (28).

Az igazi probléma – Horkheimer tételével élve – az, hogy az ész teljessége szempontjából irracionális-e maga az ész. Kétségtelen, hogy Kant életműve óta az észkritika legitim az újkori filozófiában, nem csupán egy általában-vett történetfilozófiai modellben, hanem a racionalitás különböző típusainak relációs elméletét illetően is. A racionalitás különböző megjelenési formáinak differenciálása nélkül – ez Max Weber igazi „üzenete” – nem jöhet létre egy, a tényleges fasizmus jelenségeire vonatkozó kompetens elmélet. Ráadásul keletkezik egy további súlyos probléma is: miért lenne a nemzetiszocializmus az ész tökéletességének állapota?

A kérdésre adott válasz föltételezi annak bizonyítását, hogy a gazdasági formákat előtérbe állító, azokra redukált liberalizmus-felfogás implikálja az ész fogalmának

korlátozott értelmezését, s összekapcsolódik egy sajátos racionalitásképpel, amely nem csupán a nemzetiszocializmus, hanem a Weimari Köztársaság politikai megítélésében is szerepet játszik. E téren a következő lépés megtalálni a nemzetiszocializmus államelméleti értelmezésének lehetőségeit. A marxista fölfogás szerint a nemzetiszocializmus rendszere áttérést jelent a szabad versenyen alapuló kapitalizmusról a monopolkapitalizmusra. Horkheimer és Adorno fokozatosan eltávolodik e képtől, s Friedrich Pollockhoz közeledve az autoriter állam modelljét alkotja meg, amelyben a gazdasági mechanizmusok mindinkább a pártvezetés és a bürokratikus szervezet kezébe kerülnek, s eredményként a „politika primátusa” jön létre. Az így körvonalazódó elmélet elkerülhetővé teszi az olyan elméleti kiindulópontokat, amelyek a fasizmus extrém jelenségeit (megsemmisítés, antiszemitizmus) a modern célracionalitás közvetlen eredményének tekintik.

Horkheimer a weimari tradíciók kritikusa volt, aki, elutasítva annak pusztán formai demokráciáját, egy szociális demokrácia megvalósításának lehetőségeit vizsgálta. Kritikájának alapja az ész és a szabadság ellentmondása a liberalizmusban. Az ész elsősorban a helyes döntés alapja, nem pedig az autonóm, saját, szabad döntése. A liberális állam korlátja, hogy az ész, mint a szabadság formális elve mellett nem képes az objektív viszonyokat, mint a szabadság tartalmi mozzanatát értelmezni. Az igazi demokrácia nem csupán pusztán államforma, amely a szabadság absztrakt öntudata, hanem az ész konkrét birodalma, amelyben megvalósul az individuumok szabad önmeghatározása és a szükségletek mindenoldalú kielégítése. A szocializmus, amely Horkheimer szerint ezt a modellt jelenti, a polgári ideálok proletárforradalommal való elérése. Az álláspont háttérében egy absztrakt filozófiai fölfogás áll, amely politikai célok kijelölése, értékelése helyett a politikai uralmat instrumentális jellegű uralomnak

tekinti, s ráadásul a természeti uralom analógiájára értelmezi. Tipikusan a német filozófia hagyományait testesíti meg Horkheimer, amikor a politikai minőséghez kialakított „viszonytalanságát” általános civilizáció-kritikává szélesítve minden politikait az elidegenedés egy formájának, instrumentális uralomnak tekint. E képben a gazdasági liberalizmus lesz a totalitárius állam kialakulásához vezető tendencia, amelynek révén a kapitalizmus célracionális konkurencia-rendszere megfoghatatlan, irracionális totalitást teremt saját égiszeként. Ez a gondolati konstrukció adja meg az értelmét Horkheimer tételének: aki nem akar kapitalizmusról beszélni, hallgasson a fasizmusról is (43).

A kritikai elmélet képviselői – bár értelmezési kísérleteik eltértek egymástól – a nemzetiszocializmus hatalomra kerülését sematikus logikai alapon, mint a monopolkapitalizmus szükségyszerű konzekvenciáját értelmezték. Marcuse szerint új politikai mozgalom jött létre, a „heroikus népi realizmus”, közös frontot alkotva a racionalizmussal, individualizmussal és a materializmussal szemben. Az új korszak szubsztátuma a nép, hatalmi közege az „autoriter népállam”. E heroikus népi realizmus támadás minden világnézet ellen, politikai irracionálizmusa abban áll, hogy politikai cselekvésre szólít föl, ugyanakkor mégis az önfeláldozás „frontközössége”. Walter Benjamin szerint a létrejövő fasizmus „egyszerre erőszak és szép látszat”, a „politika esztétizálása”, a „háború misztifikálása”, amely organizálja a proletárok tömegeit anélkül, hogy a tulajdonviszonyokat érintené. A tömegek valóságos szükségleteit rituális viselkedéstípusokká kanonizáló politikai „ornamentika” (Sigfried Kracauer). A kritikai elméletben talán Walter Benjamin ismerte föl elsőként, hogy a fasizmus tömeghatása egy esztétikailag konstruált „bűvöletnek” köszönhető, hiszen a fasizmus anti-modernitása mégiscsak zárt világképet involvál, s e világkép csak az esztéti-

kai forma révén tudta artikulálni magát. A modernség pluralizmusa csak egy esztétikailag közvetített teljesség alapján értelmezhető. Mivel azonban az alkotmányos és demokratikus formák leépítésének kérdése nem állt a kutatások homlokerében, nem született meg az a fontos fölismerés sem, hogy a faszizmus instrumentalizált esztétikai szurrogátumai csak egy egyoldalú, félmodernséget közvetítenek, s a nemzetiszocializmus által „esztétizált” nyilvánosság szükségszerű ellentmondásban áll az egyén politikai jogaival. A tömegek reális szükségleteinek hangsúlyozása maradt tehát – a főnti fölismerés hiányában – az a gondolatkör, amely egy sorba állította Marcusét, Horkheimert, Benjaming, Löwenthalt. Számukra a választás nem liberális gazdaság vagy totalitárius állam – mert az előbbi átmegy az utóbbiba –, hanem diktatúra az emberek alávetésével, vagy diktatúra az emberek érdekei alapján (54).

A főnti, korai megközelítésekről és a nemzetiszocialista államkapitalizmus jellegéről folytatott vitákban 1941 végére átfogó álláspont körvonalazódott a *Studies in Philosophy and Social Science* c. folyóiratban és a New Yorker Columbia University előadásain. Az amerikai környezet azonban nem volt kedvező a folyóirat életben tartására. Horkheimer és Adorno távozik Los Angelesbe, ahol megírják *A fölvilágosodás dialektikája* c. művet. A kritikai elmélet berkeiben folyó viták és a 30-as évek politikai-gazdasági fejleményei elméleti dezintegrációhoz vezettek, ráadásul az addig nagyjában-egészében egységesnek tekintett faszizmuselmélet is „széttöredezett” a 40-es évek elejére. Friedrich Pollock és munkatársai, K. Mandelbaum és G. Meyer a piaczgazdasági modell kidolgozásán fáradoztak már a 20-as évek végétől, keresték egy átfogó elmélet lehetőségeit – illetve annak politikai és társadalmi realizálásához szükséges feltételeit vizsgálták, s ezzel összefüggésben fölvetődött a tervgazdasági mechanizmusok kérdése is. A nemzetiszocializmus hatalom-

ra kerülése után az állam tervgazdasági lépéseit (Négyéves Terv) a monopolkapitalista tendenciák erősödéseként értékelték 1936 után, az irányított gazdaságpolitika és a fegyverkezés jelenségeit tapasztalva a „kapitalista tervgazdaság” tétele mellett döntöttek.

Pollock megállapításai nagy hatást fejtettek ki a nemzetiszocializmus megítélésében, hiszen gondolatmenete a „gazdaság primátusának” tétele helyett a „politika primátusát” tekinti kiindulópontnak a Harmadik Birodalom megítélésében, s e tekintetben olyan „parancsgazdaságot” vezet le, amelyben a klasszikus gazdaságelmélet és általában a nemzetgazdaság mint társadalomtudomány elveszti tárgyát. A gazdaság fogalmának ez a „széles” értelmezése vezet a „mindent átfogó technikai racionalitás” levezetéséhez, amely szerint a nemzetiszocializmus egy totálisan igazgatott világ, a minden életszférát átfogó „terror stratégiája”, „gazdaság nélküli gazdaság”. Az erősen vitatott fölfogással áll szemben a német szociáldemokráciához közel álló kutatók úgynevezett Neumann-csoportja (F. Neumann, O. Kirchheimer, W. Benjamin és E. Fromm). Elméleti alapállásukat Neumann *Behemoth* c. könyve tartalmazza, amely mű számos későbbi politikatudományi szempontot is megelőlegez. A könyv a „kompetencia-anarchia”, az „adminisztratív káosz”, a „polikratikus uralom” tárgyalását összekapcsolja a gazdasági mozzanatok vizsgálatával, ugyanakkor hangsúlyozza a politika és az ideológiai szféra jelentőségét a nemzetiszocialista hatalmi struktúra megítélésében, s ezzel fölismeri a politikai, jogi, ideológiai szempontok szerepét a kritikai elméletben. Neumann szerint – Pollock és Horkheimer fölfogásától eltérően – a nemzetiszocializmus folyamatait nem a gazdasági struktúra révén kell értelmezni, hanem a Weimari Köztársaság jogállami háttere előtt, olyan társadalmi formaként, amelyben az uralmon lévők a népeiséget direkt módon, egy kényszerítő állami appa-

rátus közvetítése nélkül ellenőrzik. A progrediáló „államtalanodás” politikai teóriáiban a Hegel által kidolgozott állameszmény nyomait kell keresnünk az olasz korporatív állam kiindulópontjaiban. Németországban a jogállami struktúrák föladása a formális jog- és törvényfölfogás alkalmazhatatlanságát eredményezi. A fasiszta államban nincs általános törvénykezési rendszer, a jogi norma csak provizórikus karakterrel bír, így homogén állam hiányában nincs egyetlen meghatározott szerve a hatalom monopóliumának, hanem az ipar, a hadsereg, a párt és a civil állami bürokrácia erőterében jönnek létre a hatalmi döntések. Gazdasági téren a monopolgazdasági és a parancsgazdasági jelleg kapcsolódik egybe egy totalitárius monopolkapitalizmussá. A hatalmi mozzanatok mindenkor kompromisszuma a Vezér „parancsa”, hiszen az anarchikus színezetű hatalmi erőterben az egység semmilyen parancsra nem állhat elő. A nemzetiszocializmus igazi neve: a Behemót (73). Ebben a rendszerben a koncentráció és akkumuláció terror és erőszak révén folyik, s eredményeként a párt és a hadsereg lesznek egyre inkább a meghatározó hatalmi pólusok. A fő hangsúly nem az állam, hanem a mozgalom totalizációján van.

Ugyancsak változáson megy át Horkheimer ész-fogalma, amelyet 1942-ig – például „Az ész vége” c. tanulmányában – pozitív kritikai jelleggel használ, ezt követően azonban a fogalom átfogó filozófiai elméletének centrumába kerül. Horkheimer az objektív és a szubjektív ész fogalmából kiindulva a nyugati civilizáció hanyatlását próbálja értelmezni. Az objektív ész a természet rendjén, annak strukturális törvényein alapszik, s hozzá kapcsolódnak az olyan fogalmak, mint szabadság, törvényesség, igazság. A társadalmi nézetek kritikáját akkor tehetjük hatékonná, ha az objektív észre, nem pedig a szubjektív észre alapozzuk. Az értékek objektív érvényességének a lerombolása általában az etikai értékorientációt károsítja. Horkheimer e gondolatmenet-

ből arra következtet, hogy szubjektív ész üres sematizmushoz vezet, s nem tesz lehetővé normatív kritériumokra vonatkozó döntést. Az értékek objektív érvényességének megsemmisítése – Horkheimer szerint – az érték racionalitás lerombolása. Max Weber ezzel ellentétben a világ történéseinek értelmét nem pusztán az ész révén történő megértésükhöz, hanem az ész általi megalkotásukhoz kapcsolta. Az értékrelativizmus helyett a racionalizációs folyamat alapja, hogy az észnek saját „bensőjéből” kell az értékeket megteremteni. Egy parlamentáris jogállamban vannak meg csak a keretek az ellentétes értékek megnyilvánulása és artikulációja számára, anélkül hogy egymást megsemmisítenék. Horkheimer ész-kritikája alapján fölvilágosulás és instrumentális ész között elpusztíthatatlan folytonosság van. A nemzetiszocializmus antiszemitizmusa szükségszerű konzekvenciája a nyugati civilizációban uralkodó észnek, s bizonyítja a humanitás és az egész liberális ideológia értékvesztését. A maradéktalanul fölvilágosult tiszta instrumentális ész mindent – még a hit közegét is – a totális uralom eszközévé változtat. Horkheimer és Adorno modellje jó példa arra, hogy az instrumentális ész kizárólagosságára épített nemzetiszocialista rendszerértelmezés hogyan veszíti el konkrét történeti és szociális előfeltételeit, s hogyan lesz a zsidók tömeges megsemmisítéséből a polgári társadalom gyakorlata (107).

A tényleges folyamat filozófiai hátterének megadásához egy általános racionalitás-elméleti háttér szükséges, amely révén elkerülhetők azok az ellentmondások, amelyekbe Horkheimer és Adorno ütközött. Max Weber rendszerelméleti megközelítésében szerepelnek azok a kiindulópontok, amelyek révén mind az emberi cselekvés tipológiája, mind az uralmi struktúrák értékelése megadható. A nyugati racionalitás-folyamatot az egyre erősödő célracionális jelleg, a tradicionalitás csökkenése, s az értékorientáció individualizálódása jellemzi.



E folyamat a világ „varázstalanítása”. A nemzetiszocializmus esetében főként a cél- és az értékracionalitás fogalma döntő. A Harmadik Birodalom megértéséhez a nihilista irracionizmus és a funkcionális célracionizmus viszonyait kell értékelnünk. Nem bizonyítható, hogy a nemzetiszocialisták cél- és értéktételezései irracionálisak. Mondhatjuk, hogy célképzeteik morálisan alávalók, de ettől még nem irracionálisak. Hilary Putnam szerint a kérdést inkább a fasiszta meggyőződésre vonatkozóan vála-

zolhatjuk meg. A nemzetiszocialista világnézet céljai azért irracionálisak, mert követésük katasztrofális eredményre vezet, ráadásul minden megszokottól elütő értékrendet képviselnek. A tömeges megsemmisítéssel a fasiszmus végleg elvesztette racionális orientációját és célját. A hordozó a céllal, a cél a következményekkel, s az alternatív célok egymással szemben irracionálisan lépnek föl, s maga a tett lesz pusztító öncél, elpalástolva saját céltalanságát.

The Estonian Academy of Sciences and University of Tartu  
announce  
a new international journal of the humanities and social sciences

## TRAMES

and  
welcome contributions from any country and any scientific school.

“Trames” intends to accumulate the best scientific thought from or about the Eastern Europe and bring it to the reader in the West. The journal is pre-reviewed. The criteria for the acceptance of papers are the originality of ideas, weight of arguments and clarity of presentation. The editorial board will give its preference to papers with broader theoretical attitude and a possible interdisciplinary approach. Review articles featuring the great names or events in the history of the humanities and social sciences in the Eastern Europe, and book reviews covering recent books published in or about the region are also welcome. “Trames” is published quarterly, its language of presentation is English. Further information and the style sheet for authors can be obtained from the editorial board.

### EDITOR:

Martin Ehala (Tallinn)

### EDITORIAL BOARD:

Jüri Allik (Tartu)

Arvo Krikmann (Tallinn)

Wolfgang Drechsler (Tartu)

Priit Raudkivi (Tallinn)

Priit Järve (Tallinn)

Jaan Ross (Tallinn)

ADDRESS: 7 Estonia pst  
Academy of Sciences Publishers  
Tallinn EE 0100  
Estonia

Phone: + 372 (22) 454 156

Fax: + 372 (2) 64 66 026

E-mail: ehala@lin.tpu.ee

With all the good intentions, “Trames” aims for making the world broader to  
the scientists in the East as well as in the West.

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Joó Mária*: ELTE Bölcsészeti Kar, Filozófiatörténet Tanszék, *Molnár Péter*: ELTE Bölcsészeti Kar, „Atelier” Magyar–Francia Posztgraduális Műhely, 1052, Budapest, Piarista köz 1. • *Földvári Sándor*: Kossuth Lajos Tudományegyetem, Bölcsészeti Kar, Szlav Intézet, *Vajda Mihály*: Kossuth Lajos Tudományegyetem, Bölcsészeti Kar, Filozófia Tanszék, 4010 Debrecen, Egyetem tér 1. • *Vinkovics Márta*: ELTE Természettudományi Kar, Társadalomtudományi Kabinet, 1088 Budapest, Rákóczi út 5. • *Lendvai L. Ferenc*, *Bodó Pál*: Miskolci Egyetem, Bölcsészeti Intézet, Társadalom- és tudományfilozófiai Tanszék, 3515 Miskolc-Egyetemváros • *Endreffy Zoltán*: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10. • *Földesi Tamás*: ELTE Jogi Kar, Filozófiai Tanszék, 1052 Budapest, Egyetem tér 1-3. • *Heller Ágnes*: 1088 Budapest, Gutenberg tér 4. • *Somlai Péter*: ELTE Szociológiai Intézet, 1088 Budapest, Pollack M. tér 10. • *Erdélyi Ágnes*: Láthatatlan Kollégium, 1014 Budapest, Batthyány u. 32.

*Ernst Nolte*: Freie Universität, FB Geschichtswissenschaften, Friedrich-Meinecke-Institut, Habelschwerder Allee 45, Berlin 14195 • *William Totok*: Wilhelmsaue 2, Berlin 10715, Németország

## CONTENTS

MÁRIA JOÓ: The Platonic „Eros” and Its Feminist Interpretations . . . . .	1
PÉTER MOLNÁR: Two Interpretations of The Right of Resistance in Thomas Aquinas' Thought . . . . .	31
SÁNDOR FÖLDVÁRI: Enlightenment and National Renewal in Carpathean Ruthenia . . . . .	53
MÁRIA VINKOVICS : Kant, the Forerunner of Classical Geography . . . . .	81
FERENC L. LENDVAI: The Philosophy of Geography as a Problem in the Philosophy of History . . . . .	95
ZOLTÁN ENDREFFY: Global Problems from the Perspective of Political Philosophy and Ethics . . . . .	127
TAMÁS FÖLDESI: Moral Rights: Their Roles and Foundations . . . . .	151

## DOCUMENTS

WRITINGS BY ERNST NOLTE: Is Philosophical Historiography Still Possible? – Fascism as a Transpolitical Phenomenon – Marxism, Fascism, Cold War: Introduction. Capitalism, Marxism, Fascism . . . . .	183
--	-----

## INFORMATION

MAX WEBER IN AMERICA (Writings by Ágnes Heller, Péter Somlai, Mihály Vajda, Ágnes Erdélyi) . . . . .	253
WILHELM TOTOK: The Generation of Mircea Eliade and the Age of Rumanian Fascism . . . . .	274

## REVIEW

PÁL BODÓ: The „Rationality” of National Socialism . . . . .	293
Tibor Kaján's Graphics (1) . . . . .	94
Tibor Kaján's Graphics (2) . . . . .	126

## DOKUMENTUM

ERNST NOLTE IRÁSAIBÓL: Filozófiai történetírás – ma? – A fasizmus mint transzpolitikai jelenség – Marxizmus, fasizmus, hidegháború. Előszó. Kapitalizmus – marxizmus – fasizmus . . . . .	183
---	-----

## TÁJÉKOZÓDÁS

MAX WEBER AMERIKÁBAN (Heller Ágnes – Somlai Péter – Vajda Mihály – Erdélyi Ágnes) . . . . .	253
WILLIAM TOTOK: Mircea Eliade generációja a román fasizmus bűvkörében . . .	274

## SZEMLE

BODÓ PÁL: A nemzetiszocializmus „ésszerűsége” (Michael Schäfer: Die „Rationalität” des Nationalsozialismus. Zur Kritik philosophischer Faschismustheorien am Beispiel der Kritischen Theorie) . . . . .	293
Kaján Tibor rajza (1) . . . . .	94
Kaján Tibor rajza (2) . . . . .	126

**Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1. tel.: 1382-440) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltja* ban (Budapest, VII. Andrassy út 45.), a *Fókusz Könyvárúhá* zban (1072 Budapest, Rákóczi út 14-16.)

Az előfizetési díj egy évre: 720,— Ft

Egy szám ára: 120,— Ft

Külföldön terjeszti a Kultúra Külkereskedelmi Vállalat

(H-1389 Budapest, Pf. 149)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen is.

1996/4-5-6

0 1220  
NEGYVENEDIK ÉVFOLYAM

# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## A TARTALOMBÓL

LUKÁCS GYÖRGY: HVOSZTIZMUS ÉS DIALEKTIKA ·  
HANS-JOACHIM IWAND LEVELE BARTH-HOZ ÉS  
LUKÁCSHOZ · ÍRÁSOK A HUSZONÖT ÉVE HALOTT  
LUKÁCS GYÖRGYRŐL: D. BELL, F. BENSELER,  
R. DANNEMANN, HELLER Á., HIMMER P., W. JUNG,  
KAPOSI M., LÖWY M., MÉSZÁROS I., PALCSÓ M.,  
RÓZSA E., A. SÖLLNER, L. STERN, SZÉCSI G.,  
Z. TARR, N. TERTULIAN, U. TIETZ

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet és a Soros Alapítvány támogatásával

## SZERKESZTŐK

ÁRON LÁSZLÓ  
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)  
KENDEFFY GÁBOR  
LENDVAI L. FERENC (felelős szerkesztő)  
MEZEI BALÁZS

## A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ,  
CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA, MARÓTH  
MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA,  
NYÍRÍ KRISTÓF, PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA  
ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI  
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

## 1996/4–5–6 TARTALOM

KAPOSI MÁRTON: Lukács György és Fülel Lajos Dante-értelmezései . . . . .	303
HELLER ÁGNES: A tragédia mint a mezítelen egzisztencia létformája . . . . .	325
HIMMER PÉTER: A késői Lukács szemléletének kialakulásához . . . . .	339
ALFONS SÖLLNER: „Az ész trónfosztása” és a nyugati emigráció politikai elméletei . . . . .	363
WERNER JUNG: Hétköznapi, esztétika, ontológia. Megjegyzések a késői Lukácshoz . . . . .	373
FRANK BENSELER: Világkonstitúció, mint a művészet révén megvalósuló történelem . . . . .	385
PALCSÓ MÁRIA: Lukács György etika-tervei . . . . .	395

---

A szám elkészítésében részt vettek:

BANGHA KATALIN (szervezés és adminisztratív feladatok)  
HORVÁTH JUDIT (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)  
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A cikkek szövegét számítógépre vitték: Villax Ella,  
Nyistyár Erzsébet

---

A szerkesztőség címe: 1054 Budapest, Szemere u. 10., postacíme:

1398 Budapest, Pf. 594. Telefon: 131-2795

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487

Nyomdai előállítás: SOTE Nyomda, Budapest



# LUKÁCS GYÖRGY ÉS FÜLEP LAJOS DANTE-ÉRTELMEZÉSEI

KAPOSI MÁRTON

A XX. század első évtizedeinek talán legjelentősebb magyarországi értelmiségi csoportosulása, az 1915-ben formálisan is megszerveződött és 1919-ig Budapesten, majd 1926-ig még Bécsben is rendszeresen működő Vasárnapi Kör szinte minden tagja élénken érdeklődött a művészet problémái iránt, és Dante a legtöbbet olvasott klasszikus szerzőik közé tartozott. Néhányukat a tizes évek elejétől kezdve intenzíven foglalkoztatta Dante költészete, akit művészként jóformán még csak száz éve ismertek akkor, hiszen a német romantikusok (elsősorban Friedrich Schlegel és Joseph Schelling) 1800 körül hívták fel a figyelmet az *Isteni Színjáték* esztétikai értékeire, az egyre szélesebb körű Dante-kutatások pedig az 1865. évi ünnepségek (születése 600. évfordulóján) után bontakoztak ki igazán. A Kör tagjainak Dante iránti érdeklődése többeknél – így Hauser Arnoldnál és Tolnay Károlynál – életük végéig megmaradt, ám az átlagosnál jóval nagyobb szerepet mindössze kettőnél, a sok tekintetben szorosabban is együttműködő Fülep Lajos és Lukács György munkásságában kapott Dante művészetét. Az alábbiakban elsősorban Lukács György Dante-értelmezéseit szeretném rekonstruálni és vázlatosan bemutatni, de ehhez Fülep Lajos legfontosabb eredményeit is figyelembe kell venni, mégpedig egyrészt azért, mert a tőle fennmaradt sokkal több adat bizonyos filológiai segítséget nyújt majd a kép teljesebbé tételéhez, másrészt azért, mert Fülep eltérő megközelítésmódja az értelmezést és az értékelést elősegítő háttérként szolgálhat.

A két művészetfilozófust pályája több és nagyon különböző időszakában foglalkoztatta Dante költészete. Különösen indulásuk idején mutatkoztak – nyilván a hasonló érdeklődés, a csaknem azonos tájékozódási lehetőségek, a közös vállalkozások, a háború kitörése körüli válság és egyebek hatására is – nagyobb mértékű párhuzamok. Első jelentősebb írásaiktól kezdve gyakran utaltak Danterára: sokatmondó példaként emlegették – legtöbbször Giottóval együtt –, amikor az átfogó világlátás vagy egy adott korszakon túlmutató művészi teljesítmény problémáiról szóltak. Valamivel később már nem csupán a dokumentálás és az illusztrálás, hanem ennél jóval több lesz Dante művészetének szerepe, de ugyanakkor mind jobban el is térnek egymástól azok a szempontok és módszerek, amelyek alapján a „poeta sommo” teljesítményét megközelítik. Mindketten az esztétikai „középről” indulnak, de Lukács a továbbiakban – és szinte mindvégig – „fölfelé”, az általánosabb filozófia még elvontabb régiói felé halad, míg Fülep

– aki elsősorban italianistának készül – „lefelé” mozdul el, az irodalom- és eszmetörténet konkrétságot követelő területeire, és sokáig dédelgeti egy Dante-monográfia tervét, aminek előtanulmányainál és egyes részleteinél azonban nem juthat tovább.<sup>1</sup> Fülep mint italianista három alkalommal is kap katedrát, de rövid időn belül mindig kénytelen meg is válni tőle: magyar és olasz nyelven írt Dante-tanulmányainak többsége kéziratban marad, pedig értékeiket az a pusztta tény is sejteti, hogy szerzőjük e témájú írásai közül az egyik a *Nyugatban* jelenik meg 1921-ben, Dante halála 600. évfordulóján, a másik pedig előszóként 1943-ban *Az új élet* Jékely Zoltán által készített fordításához. Legjelentősebb, 1909 és 1912 között készült, kismonográfia terjedelmű Dante-tanulmánya csak halála után, 1974-ben jelent meg egy életművét bemutató reprezentatív válogatásban.<sup>2</sup>

Lukács sem irodalomtörténészként, sem esztétaként nem írt olyan műveket, amelyek csak (vagy elsősorban) Dantéval foglalkoztak volna. A mindig világirodalmi nagyságként számontartott alkotóról azonban – pályája hat évtizede során – a legkülönbébb műfajú írásokban tett lényeges megjegyzéseket illetve adott részelemzéseket. Munkáinak négy típusát érdemes számításba venni ebből a szempontból.

Az első csoportba azok a *cikkek, rövidebb tanulmányok* sorolhatók – többségük pályája első három évtizede alatt készült –, amelyek részben irodalomkritikák és irodalomtörténeti elemzések illetve esztétikai tanulmányok, s bennük csak rövid *részmegállapítások* fordulnak elő Dante alkotói nagyságára, művészi módszerére és eredményeinek esztétikai értékeire vonatkozóan. Ilyen tanulmány például: *August Strindberg hatvanadik születése napján, Esztétikai kultúra, Charles-Louis Philippe, illetve A modern dráma fejlődésének története* c. könyv.

A második csoportba olyan *töredékek és alkalmoszerű megjegyzések* tartoznak, amelyek vagy természetüknél fogva részlegesek és vázlatosak, mint a napló, a levelek, vagy az el nem készült művek előzetes, anyaggyűjtés során keletkezett följegyzései. Ezekben kevesebb, az előzőkéhez képest töredékesebb vagy közvetettebb, és minden egyes esetben nehezebben értelmezhető a Dantéra vonatkozó utalás, de ugyanakkor ezekben Lukács *szélesebb körű összefüggésekbe igyekszik beállítani* Dante művészetét, mind az esztétika általános elmélete, mind a művészet történelemfilozófiája szempontjából. Ilyen a *leveleken kívül a Napló – Tagebuch* (1910–11), vagy a *Dostojewski, Notizien und Entwürfe*.

A harmadik csoportba Lukácsnak a művészet történelemfilozófiáját tárgyaló *hosszabb-rövidebb munkái* sorolhatók, amelyek egy átgondolt probléma mélyebb elemzése kapcsán térnek ki Dantéra, úgy mint a művészetfejlődés egyik

---

<sup>1</sup> Magyar Tudományos Akadémia Kézirattára, Fülep Lajos kéziratok hagyatéka, Ms 4559/1-25., Ms 4562/3.

<sup>2</sup> Fülep Lajos: „Dante”, *A művészet forradalmától a nagy forradalomig* (szerk. Tímár Árpád, bev. Tőkei Ferenc) Magvető K., Bp. [1974], II. köt. 211–311. o.

kulcsfigurájára. E téren legfontosabb *A regény elmélete*, de jellemző a *Faust-tanulmányok* c. ciklus is.

A negyedik csoportba az adott szempontból azokat a műveket sorolhatjuk, amelyek — vagy egy csak fölvázolt, vagy egy alaposan kidolgozott — *esztétikai elméleten belül* úgy elemzik Dantét, mint akinek művészete az igazi művészet fejlődése szempontjából is meg az esztétikai értékek vonatkozásában is alapvetően fontos. A bennük rejlő Dante-értelmezések *mélyebben kifejtik* a máshol tett utalásokat és korábban adott vázlatokat, s egy-két részmegoldást illetően hozzájuk képest kissé máshová teszik az értékhangsúlyokat. Ilyen mindenekelőtt a heidelbergi *Művészetfilozófia* illetve *Az esztétikum sajátossága*, de ide sorolható még a *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez* vagy a *Mi az új a művészetben?* c. írás is.

A terjedelmük és műfajuk illetve a bennük Dantéről tett megállapítások jellege és mélysége szerint csoportosított (de egytől egyig föl nem sorolt) Lukács-műveknek — néhány kivételtől, főleg a negyedik csoportban említettektől eltekintve — lényegében az időrendje is megegyezik a fenti sorrenddel. Minél érettebb lesz a gondolkodó Lukács, annál *átfogóbbak és elmélyültebbek* lesznek a Dante művészetéről tett megállapításai, s annál *átfogóbb és általánosabb* szintű esztétikai elméletbe helyezi bele egyszerű megjegyzéseit vagy rövidebb elemzéseit. A Dante-értelmezések két legfontosabb kristályosodási pontja: *A regény elméleté*ben kidolgozott műfajelmélet és *Az esztétikum sajátosságá*ban sokoldalúan bemutatott visszatükrözési elmélet. Ennek megfelelően mind esztétikai alapzatainak világnézeti jellegét, mind kidolgozottságának fokát tekintve *két eléggé különböző* Dante-kép rekonstruálható Lukács munkáiban: a fiatal Lukács írásaiban egy nagyrészt Hegelt és Diltheyt követő esztétának, történelemfilozófiai kiindulópontú, *részletesebb*, de azért *nem portrészzerűen összefogott* Dante-képe, és az idős Lukács marxista esztétikai szintézisében rejtettebben jelen lévő — csak epikus — Dante még *kevésbé részletes, mozaikszerűbb* képe. Ezek — a világnézeti hátterek, a szerepeltetési szándékok, a Dante-képeket magukban foglaló elméletek elvontsági fokai és más egyébek különbözőségei miatt — csak részben fedik egymást, de azért jól fölismerhető az utóbbinak az előbbire való támaszkodása: a kései képben — a szaggatottabban megrajzolt körvonalakon belül — inkább csak az arányok módosultak és a hangsúlyok kerültek kissé máshová. S ez aligha csak a téma (Dante költészete) azonosságának következménye, legalább annyira mutatja a maga részleges módján — ha nem is oly mértékben, mint Nicolae Tertulian az egész esztétikára nézve véli<sup>3</sup> — Lukács sokat változott gondolkodásmódjának mégiscsak érvényesülő folytonosságát.

Lukács nem irodalomtörténészként, nem „dantológus”-ként közeledett a nagy firenzei művészetéhez, hanem esztétikai általánosításaihoz — a kevés adat ezt

---

<sup>3</sup> Nicolae Tertulian: „Bevezetés Lukács György esztétikájába”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1973. 141–158; 1974. 808–823. o.

mutatja – saját fölismerései mellett német kutatók (Karl Vossler, Erich Auerbach) eredményeit használta. Első megjegyzéseiben – 1906 és 1911 között – csak Dante markáns alkotói egyéniségére és totalitás-igényű valóságlátására tért ki, még akkor is, amikor mint lírikust érintette: alkotói módszerét és történelmi helyzetét csak később – 1912 és 1918 között – készült írásaiban tárgyalta. A másfél évtized folyamán összeállt Dante-kép elsősorban azt a nagy újítót mutatja be, aki Homéros és a legkiválóbb középkoriak (Wolfram von Eschenbach, Szent Tamás és Szent Ferenc) színvonalán áll, és – akár Giotto – nagyon radikális fordulatot indít meg, ami aztán évszázadok elteltével a már érett modern művészet kibontakozott formáit mutatja. Végül is egyaránt fontos itt Dante *alkotói egyénisége*, sajátos *ábrázolói módszere* (mindent átható líraisága), valamint a nagyepika fejlődése szempontjából különleges helyet elfoglaló *főműve*.

A fiatal Lukács szemében a költő Dante a „legeslegjelentősebb alkotók egyike”, olyan típusú „*reprezentatív*” művész, aki mind az extenzív, mind az intenzív totalitás jegyében képes alkotni, aki összefoglalja és belülről tekinti át saját „kora lényegét”, miközben „végigküzd a küzdőkkel minden harcot”, és ilyen alapon teremti meg a „legkegyetlenebb és a legszigorúbb szintézis”-t,<sup>4</sup> mindenekelőtt az epikában, de tulajdonképpen a lírában is. Az ilyen eredményes összefoglalásra azért képes, mert olyan különleges módszert dolgoz ki, amelyben össze tudja kapcsolni a külvilág legjellegzetesebb megnyilvánulásait és „a lélek kozmoszá tágulását”, a művész mikrokozmoszá formálódott benső világa homogenizáló szerepének alapvető érvényesülése mellett.<sup>5</sup> E módszer tökéletesebb, korszerűbb érvényesítését nyújtja Lukács szerint Dosztojevszkij művészete (és Balázs Béla lírája), ami miatt Dante, a „megoldási lehetőségek típusainak”<sup>6</sup> e körében mozogván, mint az eposz megújítója kelti föl Lukács érdeklődését és vívja ki elismerését. Az *Isteni Színjáték* mint már nem tipikus (homérosi) eposz és még nem tipikus (cervantesi) regény, fontos helyet – a Dosztojevszkij-féle epopeia korai előfutára – kap a regény elméletében. Mint lírikus pedig – amint *Az új élet* szembetűnően mutatja – a vágy költői megformálásának mestere.

Dante sokoldalú művészete – hiszen nemcsak lírikus, mint alapvetően Balázs Béla és nemcsak epikus, mint Dosztojevszkij – azért rendkívül tanulságos Lukács számára, mert szerinte a művész személyes világlátásának mindkét alapváltozatát kifejezésre juttatja. Egyrészt, Dante *lírájában* – a vágy fejlődésrajzát plasztikusan

---

<sup>4</sup> Lukács György: *August Strindberg hatvanadik születése napján*, in Ifjúkori művek (1902–1918) (szerk. Tímár Árpád), Magvető K., Bp. [1977], 222. o. [A kötet rövidítése a továbbiakban: IM.] – *A modern dráma fejlődésének története* (2. kiad., szerk. Kőszeg Ferenc), Magvető K., Bp. [1977], 392. o. – *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* (ford. Tandori Dezső, szerk. Fodor Géza), Magvető K., Bp. [1975], 167. o.

<sup>5</sup> Lukács György: *Balázs Béla: Halálos fiatalság*, IM 683. o.; vö. még: *Tristan hajóján. Megjegyzések Balázs Béla új verseiről*, IM 649. o.

<sup>6</sup> IM 649. o.

bemutató, különös lírai ciklussá komponált *La vita nuova*-ban – az érzelem alakulásának olyan története jelenik meg, amelyet a külső valóság intenzíven befolyásol ugyan, de ahol nem keveredik, hanem csupán összefonódik a líraiság és az epikusság, mert noha az érzelmvilág mellett jelen van a külvilág is, a kompozícióban érvényesül a „szigorú architektonikussággal összetartott egymásmellettség”.<sup>7</sup> A líra *totalitását* epikus háttér és keret teszi így még teljesebbé. Másrészt, Dante *epikájában* – amennyiben a *Divina Commedia* egyebek mellett egy költött személyiség elképzelt túlvilági utazásának története, költött emlékeinek és érzelmeinek leírása, amelyek mellett olykor föltörnek az élő Dante igazi indulatai és érzelmei is – az epikus mű anyagát bizonyos fokig líraivá alakítja a művész azzal, hogy a résztörténetek egy személyiségben sűrűsödnek össze, rajta szűrődnek át és benne állnak össze egésszé, maguk a szerepeltetett alakok és bemutatott történetek pedig olyan módszer révén távolodnak el tényleges (valóságos történeti vagy a mitológia közegében rögzített) létezésüktől, hogy szinte alig marad meg valami egykori empirikus éppígy-létükből, s az egyéneknek a lelkivilága és jelleme, az eseményeknek pedig a tanulsága kerül előtérbe a művészi bemutatás során. Az epikában így nagy szerephez jut a lírai mozzanat vagy a vele rokon szellemi közeg súlya és egységesítő hatása.

A lírikus<sup>8</sup> Dante részben tipikusan középkori, részben időtől függetlenül egyetemes művész Lukács rövid és többnyire áttételes bemutatásában. Korától főleg olyan értelemben nem függ, hogy a vágy tökéletes művészetté formálója, akinek az életében a vágy tipikusan jut érvényre: a nagy szerelemben, amely egyszerre aszketikus és szentimentális, a belőle sarjadt szerelem „túlszeret saját magát”, s mivel valóban nagy, nem lel nyugalmat az élet formáiban, viszonylagos nyugalmat csak a poézis formája, a dinamikus-időbeli líra adhat neki (és adott is) Dante költészetében. A lélek vágya és az élet törekvése határozottan elkülönül: „A két pólus itt a tiszta líra és a tiszta idill: a vágy és a beteljesedés, melyek tisztán magukban és magukból formássá lettek. A lírából ki kell hogy zárva legyen az egész világ, minden cselekvésével és eseményével, hogy az érzés, megfogható tárgy nélkül, önmaga körül forogva, önmagában nyugodhassék.”<sup>8</sup> Dante – mivel az ő esetében ilyenről szó sem volt – nem keverhette bele a vágy lírájába a beteljesülés mozzanatát, a külvilág bizonyos elemei is csak az esetleges kiváltó okok szerepét kapták művében (és csak a prózai részekben jelennek meg), abban pedig tipikusan középkori volt, hogy „tisztábban formált nálunk”, Az új életben nagyon is „szigorúan tartott külön lírát és epikát”.<sup>9</sup> Talán éppen ezért nem is szerencsés ezt – mint Lukács teszi – „chante fable”-nak minősíteni. A benne foglalt történet egy vágy története, olyan lírai kiteljesedése, amely tárgyat túlvilágivá szublimálja. Abban igazán van Lukácsnak, hogy Dante „lírai regénye”

<sup>7</sup> Lukács György: *Charles-Louis Philippe*, IM 469. o.

<sup>8</sup> I. m., 466–467. o.

<sup>9</sup> I. m., 469. o.

kevesbé misztikus, mint Goethe *Werthere*, s különösen nem olyan felszínes és homályos, mint a jelenkor legtöbb művészenek alkotásai. „A költők” – fogalmazza meg Lukács a Dantével szembeállított jelenkori költők frappáns kritikáját – „kényelmesek lettek, nem formálták többé sem az érzést, sem az eseményeket, és kaotikusan a végtelenségig ömlő költeményeket írtak semmitől sem fékezett prózában. Az atmoszféra mindent hangulattá és dadogássá oldott fel; ezáltal azonban újból eltűnt minden rejtett, mert az ő semmit-ki-nem-mondásuk hangos és tolakodó mindent-megmondássá lett, mélységük trivialitás, és fényes és nűánszokban gazdag pillanataik egészben tekintve szürke és sivár egyhangúság.”<sup>10</sup> Dante mint *egyéniség* a maga sokoldalúságával és energikusságával *kellő formát* tudott adni *érzelmi életének*, mint *művész* pedig *magas szintű esztétikai formába* tudta foglalni *líraivá* transzponált érzelmeit, amiért lírikusi teljesítménye példa erejű lehet bármikor, akár a jelenkor számára is.

Az *epikus* Dante alkotói eljárása – ezt nagyon nyilvánvalóvá teszi Lukács – sokkal bonyolultabb. A világot saját én-jén át bemutató, túlvilági „élményeinek” „emlékképeit” nagyon ökonomikus és evokatív formában elrendező Dante módszere *szubjektív* oldalának részletes elemzésével azonban adós maradt Lukács; erről – utalásai szerint – Dosztojevszkijről tervezett könyvében kellett volna írnia, de erre nem került sor. A legösszefüggőbb jellemzésrészleteket tartalmazó regényelméleti tanulmányban pedig már a módszerben továbbra is fontos szerepet játszó *szubjektív* elemek (élmény, érzelem, emlékezés) helyett az *objektívabb* összetevők (logikai struktúra, időnélküliség, hierarchia, architektonikus formálás) kapnak elsődleges helyet a dantei módszer bemutatásában. A „kozmoszá szélesített lélek” Danténál világot-prezentáló módszere lukácsi értelmezéséről részben az tudósít – korántsem egyértelműen –, hogy Karl Vossler négykötetes *Isteni Színjáték*-elemzésére (*Die göttliche Komödie*) hivatkozva Lukács kiemeli Szent Tamás pszichológiájából, a túlvilágon lévő lelkek állapotát tekintve, hogy alig van kapcsolatuk a földi világgal, s ez Danténál is így jelenik meg (*Inferno* X. 100–105)<sup>11</sup>, másrészt – és ez már sokkal egyértelműbb –, hogy Balázs Béla kapcsán Dosztojevszkijről szólva röviden leírja, milyen „a lélekből kiindult és a lélekben végződő sorskonceptió” művészi módszere, amikor az ábrázolásban „a lélekvalóság nívóján a lélekről leválnak mindazok a kötöttségek, amelyek őt különben társadalmi helyzetéhez, osztályához, származásához stb. kapcsolták, és helyükbe új, konkrét, lélektől lélekhez fűződő kapcsolatok lépnek”, mert „Dosztojevszkijnél minden egyes ember szükségszerű minden más ember *karaktere* számára; tehát nem az ad neki kompozicionális helyet, súlyt és szükségszerűséget, hogy az ő megjelenése következtében mi történik a másikkal, hanem kizárólag a léleknek azon oldala, megnyilatkozásának az a kvalitása,

---

<sup>10</sup> I. m., 469. o.

<sup>11</sup> Karl Vossler: *Die göttliche Komödie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung*, Winter, Heidelberg 1907–1908, 175–178. o.

amelynek materializációja az ő megjelenése nélkül lehetetlen lett volna. Lehetetlen, mert az illetőnek ez a tulajdonsága csak ezzel a bizonyos emberrel való viszonyában létezik; nem vele szemben nyilvánul meg (mert akkor megnyilvánulhatna esetleg mással szemben is, és a két embernek összefüggése mégiscsak »alkalomszerű« volna), hanem szigorúan szó szerinti értelemben csak vele szemben, csak vele kapcsolatban létezik – mint az illető lélek időtlen lényege, mint időfeletti összefűzöttsége két léleknek.”<sup>12</sup> A tervezett Dosztojevszkij-könyvben – elsősorban a 87, 89 és 94. följegyzés mutatja<sup>13</sup> – Dosztojevszkijnél a Danténál bemutatottakhoz hasonló jellege és funkciója van a szereplők lelkialkatának és ezek viszonyrendszerének a művészi ábrázolásban; ezért vonatkozik – *mutatis mutandis* – a Balázs Béla kapcsán Dosztojevszkijről tett megállapítás Dantéra is. Ennél természetesen biztosabb fogózat nyújtanak a Dantéről közvetlenül tett megállapítások, azonban ezekhez jól illeszkednek a Dosztojevszkijel összefüggésben tett közvetettek, s ezek *együtt* adnak képet arról, milyennek látta a fiatal Lukács a költő Dante ember- és társadalomábrázoló módszerét. A *regény elmélete* a műalkotásban már megvalósult dantei módszert úgy mutatja be – és ezt Dante specifikumaként hangsúlyozza –, mint amely nem kizárja, hanem csak igen távolinak tünteti föl a külső világot, ami ezért nem is a saját rendje szerint mutatkozik meg, hanem eszméknek megfelelően rendeződnek el megjelenített részei, s ezért lesz végül is „a dantei világ teljessége a látható fogalomrendszer teljessége”<sup>14</sup>. Dante nagyságát a heidelbergi esztétikában – amikor példaként hozza föl az ő teljesítményét is arra, hogyan következik a műalkotásbeli fenomenológiai viszonyból a mű történetisége és időtlensége – nagyrészt azzal magyarázza, hogy egyrészt alapélményévé váltak kora egyéni-társadalmi alapproblémái, másrészt fölismerte kora hagyományos művészeti technikájának ezen élmények ábrázolásában rejlő nagyon előnyös lehetőségeit. Mert „a zseni áldott képessége, hogy úgy birtokolja a látomásban (látszólag) merőben szubjektív-közvetlen élményeit, mintha azok a világ értelmének abszolút és problémamentes leleplezéseit jelentenék, az a szükségszerű út, amely a valódi műhöz, a valóságossá vált utópikus valósághoz vezet. Minél közvetlenebb és naivabb az élményforma és a technikai forma prestabilizált harmóniája, az alkotó reflexiója minél inkább csak a technikára mint munkára irányul, nem pedig a technika és a látomás közti alapviszonyra, a művészet alapproblémájára, az alkotó annál inkább zseni, azaz a mű olyan alkotója, aki megfelel az időtlen érték örök normáinak. [...] Így e fenomenológiai viszony szükségszerű következményeként érthetővé válik számunkra az a történeti tény, hogy éppen a legeslegjelentősebb alkotók

<sup>12</sup> Lukács György: Balázs Béla: *Halálos fiatalság*, id. kiad., 681, 685 ill. 684. o.

<sup>13</sup> Georg Lukács: *Dostojewski. Notizen und Entwürfe* (hg. v. J.C. Nyíri), Akadémiai K., Bp. 1985, 39, 44. o.

<sup>14</sup> Lukács György: *A regény elmélete. Történetfilozófiai kísérlet a nagyepikai formákról* (ford. Tandori Dezső), Magvető K., Bp. [1975], 526. o.

(Shakespeare, Calderón, Giotto, Dante) egészen a művészet konvencionális kifejezőeszközeiig úgyszólván feltétel nélkül elfogadták korukat, és nem időtlenségre irányuló érzületük, hanem éppen az élmény és a technika (melyek lehettek konvencionálisak) közvetlen és naiv szövetségének intenzitása jóvoltából különböztek – most konvencionálisnak tűnő – kortársaiktól. Mert csak a fenomenológiai alkotó elfogulatlansága révén – ami történetileg azt jelenti, hogy foglya korának – válhat a mű azzá a konkrétá vált utópiává, aminek eszméje szerint lennie kell, lényege, a teljes belső távolságnélküliség csak e feltétellel érhető el. A kiteljesedett mű e normatíván előírt konkrétsága a kapocs a mű korhoz kötöttsége és időtlensége között.”<sup>15</sup> Dante művészete így fölfogva mintegy – Lessingtől kölcsönzött kifejezéssel – a művészet történetének egyik „termékeny pillanatát” reprezentálja, de azt csak *A regény elméleté*ben mutatja be Lukács, hogy a művészetfejlődés melyik sajátos folyamatának egyike az *Isteni Színjáték* létrejöttének „pillanata”.

A regényelmélet alcímében szereplő „történelemfilozófiai kísérlet” kifejezés a megközelítési szempont megjelölésén túl bizonyos értelemben beismerése is annak, hogy a mű szerzőjének még nincs olyan kiforrott történelemfilozófiai elmélete, amely átfogó jellege és kellő konkrétsága révén a művészetfilozófiai kérdésekben megnyugtatóan eligazíthatná. Dilthey és Simmel történelemfilozófiai koncepcióját – az ő akkoriban használt kifejezésével szólva – „túl szűknek” tartotta, Fichte és Hegel világtörténelem-sémáját pedig „túl tágnak” ahhoz, hogy benne a művészetfilozófiai problémák pontosan megjelölt helyet kaphassanak. A hegeli esztétika továbbgondolására vállalkozó Lukács számára így a leginkább kézenfekvőnek az mutatkozott, hogy közvetlenül *magának a hegeli művészetfilozófiának a történelemfölfogásához* igazodjon, megadva így a művészet autonómiájának kijáró tiszteletet is. Csakhogy a hegeli esztétika művészetfejlődésének periodizációjában éppen a középkor jár a legrosszabbul, hiszen nem minősül önálló korszaknak, nagyfokú szellemi telítettsége alapján végül is beolvad a romantika korába. Ezenkívül Lukács a vallási misztikát – ha emlegeti is olykor Meister Eckhartot, Johannes Taulert és Heinrich Seuset (Suso) – nem tekinti kizárólagosan és tipikusan középkori szellemi megnyilvánulásnak, továbbá a látomást is általános művészi szemléletmódnak fogja föl, ami nem koncentráliódik egyetlen műfajba, ezért nála a *vízió mint irodalmi műfaj* nem jöhet igazán számításba Dante főműve bemutatásakor, noha ezt az akkori német – s Lukács által föltehetően jól ismert – Dante-szakirodalom egyértelműen kimondja.<sup>16</sup> Lukács annak egyértelmű megállapításától is óvakodik, amit bizonyos fönntartá-

---

<sup>15</sup> Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*, id. kiad., 167. o.

<sup>16</sup> Vö. pl. Franz Hettinger: *Die Göttliche Komödie des Dante Alighieri*, Herder, Freiburg im Bresgau 1880, 68–69. o. – Franz Xaver Kraus: *Dante. Sein Leben und sein Werk, sein Verhältniss zur Kunst und zur Politik*, Grote, Berlin 1897, 414–415. o. – Karl Vossler: *Die göttliche Komödie*, id. kiad., 11, 743–749, 807–808. o.



sokkal Hegel megtett, hogy a *Divina Commedia* „a keresztény katolikus középkor tulajdonképpeni műeposza”, bár ezt a művet sem lehet „a szó közönséges értelmében eposziának nevezni”<sup>17</sup>. A később kialakuló regény felől nézve Lukács szemében Dante főműve „már nem” eposz és „még nem” regény, tehát csakis az átmenet periódusában és zónájában marad számára – igaz, kulcsfontosságú – hely. Mivel azonban Dante alkotását leggyakrabban a regény, sőt a modern regény megértése végett és szempontjából vizsgálja Lukács, ezért olykor – bár csak a meg nem írt Dosztojevszkij-könyv töredékeiben – igen távoli képződményekkel hozza kapcsolatba, mint a nevelési regény és a kalandregény.<sup>18</sup> A megírt tanulmányokban nem festi a ténylegesnél sokkal modernebbé Dantét, de amennyiben mégis kap ilyen árnyalatokat a róla alkotott kép, az korántsem Dante pontosabb jellemzéséhez, sokkal inkább valamely általános esztétikai probléma jobb megoldásához járul hozzá Lukácsnál. *Nem lényegtelen* és csak bizonyos mozzanataiban pontatlan az, amit Dantéről ekkor – alkalmi „dantistaként” – elmond, viszont sokkal fontosabb az, amit a másoké mellett az ő művészete alapján is a művészi totalitásról kifejt és az egynemű közegről fölvet.

A *művészi totalitásról*, bizonyos műalkotások egyszerre extenzív és intenzív totalitásjellegéről, objektív és szubjektív összetevőik elválaszthatatlanságáról azért tehet e téma elemzésekor lényeges megállapításokat Lukács, mert Dante művészete az ő szemében az összegzés művészete: a zseniális és teljes életet élő Dante a szintézissteremtés művésze, aki benne él korában és együtt harcol legjobb kortársaival, de ugyanakkor a kor fölé is emelkedik és szemléletével hiánytalanul áttekinti. Két világot fog át és foglal össze: a lírában a dinamikus érzelmvilágot és külvilági háttérét, az epikában az evilágot és a túlvilágot, s ezt a kétvilágú teljességet a sajátjának érzi. A tanulság kedvéért halad át rajta és a megértés kedvéért emelkedik fölé, de nem határolja el magát tőle, sem a játékoság révén, mint Ariosto, sem az irónia segítségével, mint Cervantes. Mint a kor lényegét is megértő szintézisalkotó, a legnagyobbakhoz hasonlít, mint amilyen Wolfram von Eschenbach, Giotto, Szent Tamás és Szent Ferenc.

Főműve, ez a lényeglátó és nagyarányú művészi összefoglalás a költő tehetségének és a kor már megteremtett eszmei szintézisei hasznosításának együttes eredménye. Összekapcsolásukban a művészi szubjektum, a tökéletes forma és a roppant tematikai gazdagság egyaránt döntő szerepet játszik. Dante úgy hozza működésbe szubjektivitását, hogy megteremti saját poétikus alteregóját, s azt a fiktív alakot vezettetni keresztül Vergiliusszal (aki hasonlóan fiktív megfelelője az egykor élt költőnek) illetve a félreérthetetlenül eszmei Beatricével a három túlvilági birodalmon, és ez a „persona creata creans” vagy inkább „persona narrata narrans” érzi át a kínlódók szenvedéseit, az ujjongók örvendezé-

---

<sup>17</sup> Hegel: *Esztétikai előadások* III. köt. (ford. Szemere Samu), Akadémiai K., Bp. 1956, 312–313. o.

<sup>18</sup> Georg Lukács: *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*, id. kiad., 35, 39. o.

seit, a vezeklők megkönnyebbüléseit, hallgat meg minden panaszt, fog föl mindenféle tudományos és teológiai tanítást, emlékszik mindenre a látottakból és hallottakból – vagyis szubjektumába zsúfolódhat bele és abban rendeződhet el szinte az egész végtelen külvilág illetve az emberi érzésvilág pszichikusan így módon egyneműsített anyaga. A poétikus Dante földúsított személyisége nem egy kis embercsoport, hanem az egész emberi nem reprezentánsa: a mű „hősnének élménye az általában vett emberi sors szimbolikus egysége”<sup>19</sup>. A jóval később írt Goethe-tanulmányokban is kiemeli Lukács, hogy egy ilyen méretű szintézis megalkotása csak a szubjektum abszolút előtérbe helyezésével lehetséges.<sup>20</sup>

A művet egységessé a tökéletes forma teszi. Ez a forma nagyon is hagyományos mind a lírában, mind az epikában: a középkori allegorikus ábrázolás alig módosított, de azért eléggé egyénített változata. (Az allegorikus forma létrehozására Dante – mint azt több munkájában, de legrészletesebben a *Convivio* ban kifejtette – nagyon tudatosan törekedett.) Az ilyen forma szinte minden korban képes fölvenni magába igen általános emberi vonatkozásokat, végső emberi tartalmakat, ami aztán szinte soha el nem avulóvá teszi a művet. Dante *Vita Nuova* jából is a tökéletes formájúvá tisztult líraiság az igazán példaszerű, és a *Commediá* ből is az válik a későbbi korok számára érthetővé és élvezhetővé, ami megkapta az ilyen értelemben – vagyis az egyetemes összesítéseként rögzített, de mindig sajátként földidézhető – tökéletes formát, a többi csak afféle kultúrtörténeti járulék.<sup>21</sup>

A dantei *epikus forma* problémáját három szempontból közelíti meg Lukács: a képek összetettsége, a kompozíció önelvűsége és a műfaji jelleg egyértelműsége szempontjából.

Lukács úgy látja, hogy Dante a kora vallási, erkölcsi és tudományos eszméi messzemenő tiszteletben tartása alapján mutatja be a valóságot, képei általában véve ezért allegorikusak. Az eszméket szigorúan követő valóságértelmezés elsősorban nem arra alkalmas, hogy a dolgok és események mélyébe belelásson, hanem hogy viszonyaikat megértse. A homérosi világban minden szervesen mutatkozik meg és immanensen bontakozik ki; Danténál a transzcendencia érvényesül, az események nem egymásból nőnek ki, mindenkinek saját, különálló története („balladája”) van, ezek *csak lazán állnak össze* egy eposziáivá. A látott képsorok, mintegy epizódok, nemcsak egymástól függetlenek, hanem igen nagy mértékben a külvilágtól is. Nem alapvető kérdés az időbeliség, nem különül el egymástól határozottan az események megtörténésének illetve elbeszélésének ideje. A fontos mindössze az, hogy a történések milyen eszméket reprezentálnak: milyen

---

<sup>19</sup> Lukács György: *A regény elmélete*, id. kiad., 525. o.

<sup>20</sup> Lukács György: *Goethe és kora. Tanulmányok*, Hungária K. [Bp. 1946], 146. o.

<sup>21</sup> Lukács György: *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez*, IM 406. o.; Charles-Louis Philippe, IM 468–469. o.

bűnt vagy erényt testesítenek meg és milyen erkölcsi tanulságot sugallnak. Dante számára ez a fontos, ennek földerítése végett járja végig különös útját.

Az allegorikus képeket egy szigorúan *architektonikus kompozíció* szerint rendezi el Dante. Az architektonikát – hangsúlyozza Lukács – az eszmék alakítják ki. Az időbeliség itt sem játszik szerepet, hiszen a főhős nem vesz részt az eseményekben, mint ezzel ellentétben később a regény hősei teszik, sőt mozgásának tere is – hiszen vezetik – előre meghatározott. Dante útja biztos kézzel vezetett utazás, nem pedig egyéni célt követő, tapogatózó vándorlás; ő a túlvilág örök birodalmain halad át, a biztos megérkezés reményében. A túlvilágon még az eviláginál is áttetszőbb a lét hierarchikus fölépítése, a létezők dologszerűsége és szubsztancialitása együttesen mutatja meg önmagát. Az allegória azért alkalmas erre különösképpen, mert a középkorban ki tudja fejezni a kor látásmódjának lényegét. „Ilyen allegóriák csak olyan korokban lehetségesek, amikor nemcsak elevenen ható erő a fogalmiság [...], hanem régi hagyományokkal is rendelkezik. Mert az allegóriákban megszemélyesített fogalmaknak csak ekkor van *dekoratív önálló életük*, csak ez esetben nyújthatják a megformálásnak az érzékelhető variabilitás lehetőségét. (Elsősorban Dante Paradisó-jára gondolok és néhány misztériumjátékra is.)”<sup>22</sup>

A mű zártsága és teljessége egy különleges konstitutív egység, benne a rend átfogó eszmék alapján rajzolódik ki. Strukturális helyük teszi őket érthetővé, és az epizódok átélésének alapját is ez biztosítja. Kitüntetett szerepe van ebben a struktúrában a kezdetnek és a végnek, hiszen ezek emelik ki az erkölcsi tanulságot, a megváltás hozta roppant fordulatot: a kezdet előtt a megváltást megelőző bizonytalanság uralkodik, a vég után a megváltás biztonsága a jellemző, és e kettő között bontakozik ki az ennek megértésével járó elragadtatás fokozódása. A mű lekerekítettsége és a – lényegében hagyományos – tanulság egyértelműsége összhangban áll egymással. Lukács hangsúlyozza, hogy a *Commedia* a Biblián alapul, de *Esztétikai kultúra* c. írásában azt is hozzáteszi, hogy a kereszténység eszméje is profitál a dantei mű esztétikumából, a középkor végén már szüksége van a vallásnak a művészet kiegészítő erejére is.<sup>23</sup> A „művészet szabadságharcának” később hangoztatott gondolata vetődik itt föl, csak nem a művészet megerősödése, hanem a vallás erőtlenebbé válása szempontjából.

Dante nem egyértelmű középkorisága, vagyis a középkor átlagos szintje fölé emelkedni tudása és a középkoron túli újkort anticipáló volta a *Commedia* műfajának jellemzésekor kap igazán hangsúlyt. Lukács olyan epopeiának nevezi, amely átmenet az eposz és a regény között. Az átmenetiséget azonban – mint erre már rámutattak<sup>24</sup> – azért hangsúlyozhatja ennyire, mert egyoldalúan választja

---

<sup>22</sup> Lukács György levele Paul Ernsthez 1915. május 4-én, l. Lukács György levelezése (1902–1917) (szerk. és bev. Fekete Éva és Karádi Éva), Magvető K., Bp. [1981], 598. o.

<sup>23</sup> Lukács György: *Esztétikai kultúra*, IM 428. o.

<sup>24</sup> Poszler György: *Filozófia és műfajelmélet. Költői műfajok Hegel és Lukács esztétikájá-*

ki az általánosítás alapjait képező műveket, így például eltekint az *Odysseia* és az *Aeneis* elemzésétől, vagy a középkor olyan lovagi eposzaitól, mint a *Cid-ének* és a *Roland-ének* – mindössze a *Niebelung-ének* re és a *Parzival*ra tesz néhány utalást. S ha nem is igazodik Hegel azon véleményéhez, amely szerint a *Commedia* a középkor reprezentatív keresztény eposza, szétszóró utalásaiból mégis az rajzolódik ki, hogy szerinte Dante főművének több az eposzi vonása (teljes világkép, az immanencia és a transzcendencia összefonódása, az igazi történetiség hiánya, a részek szervessége és laza összekapcsolása, a főhős élettörténetének hiánya), mint a regényszerű jellemzője (a regény hőse önálló, jellemzi bizonyos szubjektivitás, útjának leírása architektonikus képrendszert ad, története meghatározott kezdet és vég között mozog). Lukács ekkori fölfogása szerint Dante – a túlértékelt – Dosztojevszkij előfutára, ilyen alapon emeli ki teljesítménye szintézisszerűségét is: „Az eposz és a regény előfeltételeinek ez az egyesítése és epopeiához vezető szintézisük a dantei világ kettős szerkezetén alapul: az élet és az értelem evilági szétváltságát felülmúlja és beszünteti az élet és az értelem egybeesése a jelenvaló és átélt transzcendenciában; a régebbi eposz posztulátum nélküli szervességével Dante a teljesített posztulátumok hierarchiáját szegezi szembe, éppúgy, ahogy – egyetlenként – hőse látható társadalmi szintjét és a közösséget is meghatározó sorsát is nélkülözheti, mert hősének élménye az általában vett emberi sors szimbolikus egysége.”<sup>25</sup>

Fülep Lajos fölfogása sok tekintetben közel áll a Lukácséhoz, de nála a hangsúlyok nem egészen ott vannak, ahol *A regény elmélete* szerzőjénél. Lukács a dantei művészet középkoron túlmutató voltát, az érett reneszánszsal (Shakespeare, Cervantes) való rokonságát, újkort előlegező jellegét emeli ki. Fülep a középkor végére helyezi Dantét, s főművének modernségét úgy mutatja meg, hogy előtérbe állítja több olyan alapvető jellemzőjét, amely nagy távlatokban határozottan előremutató, s a *La vita nuova* negyedszázaddal későbbi elemzésekor még egyértelműbben ezt teszi. Fülep szerint Dante művészete tipikusan középkori, és e kort annak végén, már a reneszánszba átfejlődő periódusában, költőileg olyan egyedülálló tökéletességgel összegzi, mint gondolatilag Aquinói Szent Tamás és szervezetiesen a katolikus egyház. Mivel ő a művészetben teremti meg a kor szintézisét a kor szellemének megfelelően, nem iktathatja ki sem személyiségét, sem lényegileg lírai jellegű keresztény világnézetét. Ilyen alapon fogalmazódik meg Fülep kiemelt összegzése: „A *Commedia* skolasztikus tektonikával épült misztikus lírai költemény.”<sup>26</sup> S ha Fülep igen tág értelmezésének megfelelően a líra „a szubjektivizmusnak minden fajtája”<sup>27</sup>, akkor már lehet a kereszténység legjellemzőbb eleme, és a középkori Danténál a döntő a líraiság, szemben

---

ban, Gondolat K., Bp. 1988, 230–231, 406. o.

<sup>25</sup> Lukács György: *A regény elmélete*, id. kiad., 525. o.

<sup>26</sup> Fülep Lajos: „Dante”, id. kiad., 303. o.

<sup>27</sup> Fülep Lajos: „Új művészi stílus”, in id. válogatás, I. köt. 489. o.

Homérosszal, akinél a hagyományos mitológiai forma a legfontosabb. Dante művészetének lírai voltát – Karl Vossler inspirációi nyomán is<sup>28</sup> – még szembetűnőbbé teszi azzal, hogy *Az új életet* is messzemenően tekintetbe veszi (jobban, mint Lukács), és nem csupán formai szempontból. A középkor végi Dante modernsége tehát – mint azt jóval később mások is kiemelik<sup>29</sup> – részben a középkor bizonyos tartalmi vonatkozású modernségével azonos, s erre támaszkodva a későbbiek során nagyon is lehetett újítani. Fülep az újításra biztató, példa erejű elemet – a főművet tekintve is – a líraiságban látta, a továbbfejlődést óhatatlanul kikényszerítő mozzanatot pedig Dante művészetének fölülmúlhatatlanságában, abban, hogy folytatni csak egészen másképp lehetett. Középkoron túlmutató egyetemességét is a líraiságot összegző és tudatosító mivoltában jelölte meg: „a *Commedia* a lírai szellem »Phänomenologie«-je, nemcsak líra, hanem a lírának filozófiája, rendszere”.<sup>30</sup> Lukács legfontosabb, illetve Fülep egyik szintén jelentős forrása, Vossler *Commedia*-elemzése Dante illetve Goethe főművét tartja a két legegyetemesebb irodalmi összefoglalásnak: Lukács a harmincas évek végétől kezdve hasonlítja össze több alkalommal is a *Faustot* és *A szellem fenomenológiáját*, majd bevonja harmadikként Beethoven IX. szimfóniáját is.<sup>31</sup>

Fülep értelmezése és értékelése teszi nyilvánvalóvá, hogy Lukács nem tér ki jelentőségének megfelelő mértékben a dantei főmű egyedülálló, összehasonlíthatatlan voltára. Fülep közel marad Schellinghez, aki szerint „nem lehet egy sorba állítani semmi mással, nem lehet besorolni egyetlen más műfaj kötelékébe sem”, hiszen „nem valami egyes költemény, hanem minden költemények költeménye, magának a modern költészetnek a költészete”, „az egész modern költészet mintaképe”<sup>32</sup>. Fülep azonban nem csupán Dante nagyságát, de magányosságát is hangsúlyozza: nem próbálják követni, sőt alig ismerik. Tegyük hozzá, hogy a XIX. század elejéig, vagyis a tudományos dantisztika megjelenéséig legalább harminc fontos kommentár született a *Commediáról*, de maga a mű az utána következő közel fél évezred szépirodalmának fejlődését lényegesen nem befolyásolta.<sup>33</sup> Lehet tehát Dantét, mint Lukács teszi, ténylegesen a modern nagyepika előfutáraként

<sup>28</sup> Karl Vossler: *Die göttliche Komödie*, id. kiad., 511, 904. o. – Fülep Lajos: „Dante”, id. kiad., 301–302. o.

<sup>29</sup> Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Francke, Bern 1948, 352. o.

<sup>30</sup> Fülep Lajos: „Dante”, id. kiad., 309. o.

<sup>31</sup> Lukács György: *Goethe és kora*, id. kiad., 147–151. o.; *Marxista vagy proudhonista irodalomtörténet?*, in *Esztétikai írások 1930–1945* (szerk. és bev. Sziklai László), Kossuth K., [Bp.] 1982, 714–716. o.

<sup>32</sup> Schelling: *A művészet filozófiája (A kéziratok hagyatékából)* (ford. Révai Gábor, bev. Zoltai Dénes), Akadémiai K., Bp. 1991, 376. o.; „Dantéről filozófiai vonatkozásban” (ford. Révai Gábor), *Világosság* 1986, 7. sz., Melléklet, 33. o.

<sup>33</sup> William Anderson: *Dante the Maker*, Routledge and Kegan Paul, London–Boston–Hendley [1980], 452–454. o.

értelmezni, de előkészítőjének nem. Van művészetében olyan, ami objektíve a regényt anticipálja, de a modern regény – ezt nem fejtí ki Lukács – se nem a *Commedia* hallgatólagos folytatásaként, se nem annak nyílt megtagadásaként jött létre. Az inkommenzurábilis mű – és ezt csak jóval később hangsúlyozza Lukács – más természetű művészetfilozófiai tanulságok kiindulópontja, és természetesen mindenkor magas szintű esztétikai élvezetek forrása lehet.<sup>34</sup>

Egy nagyon fontos *művészetfilozófiai fölismerés* kibontakozásában már a tízes évek elején is van bizonyos szerepe Dante művészetének. A naturalisztikussal szembenálló, pszichikus síkra helyezett sorsábrázolás nála és Dosztojevszkijnél föllelhető – vagy föllelni vélt – változata is segítette Lukácsot abban, hogy az „egynemű közeg” Popper Leótól átvett fogalmát egy esztétikai elméletbe ágyazva értelmezze. A heidelbergi művészetfilozófiában a látomásból vezeti le a mű egységét, egészen az „univerzális anyag”-ban<sup>35</sup> való konkretizálódásig. A külső forma szempontjából közvetlenül fontos „egynemű közeg” megfelelőjét, a belső forma szempontjából fontos – mert könnyebben megformálható – *egyneműsített anyagot* nem kezeli ugyan esztétikai kategóriaként, de lényegében ezt írja körül a korai tanulmányokban, amikor a „kozmoszá tágult lelket” jelöli meg olyanként, mint ami továbbformálás után műalkotásként testesül meg, vagyis amikor kimondható, hogy „a matéria és a forma kezdettől fogva követelt prestabilizált harmóniája beteljesült”.<sup>36</sup> A műalkotás „ante rem egységé”-nek<sup>37</sup> igen fontos feltétele a pszichikum síkján egyféleképpen már homogenizált, mintegy *első lépésben preformált anyag*, átdolgozott valóság, amely – elsősorban, de nem kizárólag – Danténál az evilági időviszonyokból való kilépés és a túlvilági logikai hierarchiába való beilleszkedés formájában mutatkozik meg, Dosztojevszkijnél pedig az alakok jellemének kompozicionális helyében és rendjében fejeződik ki Lukács szerint. Talán nem mellékes tényező Lukács Dante iránti érdeklődésében az sem, hogy – mint azt a fiatal Lukács eszmei válságát elemző szakirodalom egy része kiemeli<sup>38</sup> – amikor őt a „lélek” és az „élet” mint az autentikus és inautenti-

---

<sup>34</sup> Lukács György: *Marxista vagy proudhonista irodalomtörténet?*, in *Esztétikai írások 1930–1945*, id. kiad., 715. o.; *Mi az új a művészetben?*, id. vál., 777, 797. o.

<sup>35</sup> Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*, id. kiad., 140. o. – Az eredetiben *Allteig* = „egyetemes massa”.

<sup>36</sup> Lukács György, i. m., 143. o.

<sup>37</sup> Lukács György, i. m., 233. o.

<sup>38</sup> Például Márkus György: „A lélek és az élet: a fiatal Lukács és a »kultúra« problémája”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1973. 748–752. o. Lucien Goldmann: *Lukacs et Heidegger. Fragments posthumes établis et présentés per Joussef Ishaghpour*. Denoël-Gouthier [Paris 1973], 114–117. o. – Michael Löwy: *L'Évolution politique de Lukács 1909–1929*, Univ. Lille III – Libr. Honore Champion, Lille–Paris 1975, 161–163. o. – Ursula Apitzsch: *Gesellschaftstheorie und Aesthetik bei Georg Lukács bis 1933*, Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1947, 38–42. o. – Lendvai L. Ferenc: „Lukács György útja Marxhoz. A fiatal Lukács szellemi fejlődésének vázlata”, in *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn*

kus lét kettősségének viszonya és a kettő konfliktusának leküzdhetősége foglalkoztatja, akkor nemcsak egy Dosztojevskijt fedezhet föl, aki igyekszik túltenni magát az élet kényszereinek primátusán, hanem egy félezer évvel korábbi Dantét is, akinek sikerült — bár egy távoli, de bizonyos hullámain felénk hömpölyögtető korban — a lélek és az élet kettősségét úgy leküzdeni, hogy jól láthatóan az egyéni lélek határai adják a műben az imponáló szintézis kereteit.

Dante lírájának szinte csak mellékesen érintett problematikája (Philippe epikájának elemzésekor) a vágy líraivá emelkedése kapcsán olyan líraelméleti meditációkra készíteti Lukácsot, amelyek egy *esztétikai koncepció ötletéhez* vezetnek, a Philippe-esszé IV. részében leírtak továbbgondolásaként „egy új Laokoon” kidolgozására inspirálják.<sup>39</sup> A majdani „metaphysikus” művészetelmélet ugyan nem az ágazati esztétikák felől indulva bontakozik ki, sőt eléggé másminyenként, de megszületik az a nagyszabású elméleti vállalkozás, amit a (heidelbergi) *Művészetfilozófia* címén ismerünk, s amelyben a „legeslegnagyobbak” között Dante is kap egy kis helyet, bár nem mint lírikus.

Ilyen és ennél nem részletesebb az a Dante-kép, amely Lukács pályája első két évtizedének néhány írásában található utalásokból rekonstruálható, illetve ennyi és nem kevesebb az az általános esztétikai fölismerés, ami — nem kis mértékben Dante tanulmányozása nyomán — egyrészt a műalkotás *egynemű közege* mögött álló *egyneműsített anyagról* a vázlatos megfogalmazás ellenére is fölismerhető, másrészt a heidelbergi művészetfilozófia koncepciójának létrejöttét tekintve föltételezhető. Maga a portrévázlat egy nagy költő arcképe, aki ennyiből éppen csak fölismerhető, de félre már nem ismerhető, aki egy hosszú vonulat legnagyobbjainak sorában áll eléggé elkülönülten, s akit úgy szemlél egy mai korból jött kutató, hogy vonásait az antikvitás felől jövő fény megvilágításában, a „már-már platóni sugárzás” fényében<sup>40</sup> fogja föl. Ennél összefüggőbb Dante-képet, sem szellemtörténeti típusút, sem másfélét, nem alkotott Lukács. Továbbgondolta viszont a koncepció néhány általánosabb érvényű gondolatát, így elsősorban a művészet és vallás változó viszonyáról illetve a műalkotás *egyneműsíthető* anyagáról fölillantott elképzeléseit.

A tizes évek végén megindult marxista fordulata után Lukácsot eléggé eltérő természetű esztétikai problémák foglalkoztatták, amihez más jellegű elméleti orientáció párosult (a marxizmus klasszikusai) és másféle művészek (a „nagy polgári realisták”) adták a megoldások alapjául szolgáló modellt. Az *Isteni*

---

(szerk. Kiss Endre és Nyíri J. Kristóf), Kossuth K., [Bp.] 1977, 386. o. — Földényi F. László: *A fiatal Lukács. Egy gondolkör rekonstrukciójának kísérlete*, Magvető K., Bp. [1980], 74–87. o.

<sup>39</sup> Lukács György levéltervezete Seidler Irmához 1911. május 2-án (Firenze), in *Napló – Tagebuch (1910–11). Das Gericht* (szerk. és bev. Lendvai L. Ferenc), Akadémiai K., Bp. 1981, 90. o.

<sup>40</sup> Lukács György: *A regény elmélete*, id. kiad., 500. o.

*Színjáték* költője helyett inkább az *Emberi Színjáték* szerzője került nála előtérbe. A realizmus problémáival küszködő és a művészi visszatükrözés elméletének kidolgozásán fáradozó Lukács csak akkor foglalkozott ismét Dantéval mint a legkiíválóbb alkotók egyikével, amikor már jól kidolgozott visszatükrözési elmélete volt, illetve amikor a művészet fejlődésének történelemfilozófiai problémáit ismét kutatni kezdte, vagyis az *Esztétikában*. A harmincas évek során keletkezett regényelméleti írásaiban, még legkiérleltebb cikkében, *A regényben* sem említi Dantét mint középkori előfutárt; első regényíróként Cervantest jelöli meg.

Dante a későbbi művekben nem kap olyan központi szerepet, mint a korai regényelméletben, csupán a sok tanulsággal szolgáló nagy művészek egyike lesz, akár a tízes évek Dantéra szórványosan hivatkozó írásaiban, vagy később tett egyes utalásaiban — de más jellegű tanulságok forrása. A korábbi megállapításokból lényegében kettő marad meg és fogalmazódik újra még határozottabban. Az egyik: Dante a totális ábrázolás sokoldalú művésze; a másik: Dante olyan újtó, akinek művészete elválaszthatatlan ugyan a vallástól, de a benne rejlő esztétikai erő nemcsak a gyöngülő vallás megerősítéséhez járul hozzá átmenetileg, hanem a művészet, sőt az egész középkori gondolkodásmód szekularizálásához, illetve egy új típusú művészet előkészítéséhez is.

Nagyobb fokú változás inkább abban mutatkozik, hogy más művészetelmélet alapján és újabban kidolgozott kategóriák segítségével közelíti meg magát a művészetet, így Dante teljesítményét is. Dante megítélésében ekkor nem a forma és a műfaj fogalma a döntő, hanem újabb kategóriák jutnak fő szerephez, elsősorban a különösség, a szimbólum és allegória, az antropomorfizálás és dezantropomorfizálás, valamint a művészet szabadságharca, s ezeknek csak részben vannak előzményei a fiatal Lukácsnál.

Lukács mindig a magas szintű művészet alapján állapította meg az esztétikum mibenlétét, s a kritériumokat idős korában még tovább szigorította, ezért Dante művészete továbbra is fontos maradt számára. Dante az ő szemében ekkor — Goethe és Balzac mellett — azon kevesek egyike, akiknek legsikeresebb művei „az ember társadalmi világának enciklopedikus ábrázolásai”.<sup>41</sup> Az *Esztétikában* is azok sorában említi — Rembrandt, Shakespeare és Beethoven mellett —, akik a valóság átfogó, dinamikája és ellentmondásai szerinti mély ábrázolására a legmagasabb szinten képesek, a külső világ bonyolultságát és az egyének belső vívódásait a legteljesebben tudják megragadni és bemutatni.<sup>42</sup> Dante költészete a művészi különösség lehetséges mozgásterén belül az általánoshoz áll közelebb, képalkotását az allegorizálás jellemzi, de nem feledkezik meg az egyediről sem, széles skálán mozog az egyes és általános között, akár Tiziano vagy Brueghel.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Lukács György: *Marxista vagy proudhonista irodalomtörténet?*, id. kiad., 715. o.

<sup>42</sup> Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* (ford. Eörsi István), Akadémiai K., Bp. 1965, I. köt., 308. o.

<sup>43</sup> Lukács György: *A különösség mint esztétikai kategória* (ford. Erdélyi Ágnes, bev. Zoltai



Dante művészetének összetettségére, nagyfokú gondolati telítettségére a késői Lukács több alkalommal is utal. Úgy látja, hogy a *gondolatiság* nem a sematikus allegorizálás irányába tolja el valóságábrázolását, hanem – különböző formákban – költői erejének fokozásához járul hozzá. Ennek egyik formája: a dezantrópomorfizáló visszatükrözés képei *beépülnek* az antropolomorfizáló képekbe, gazdagító elemmé válva alárendelődnak és szerves részei lesznek a műalkotás képrendszere egészének; így például – Homéroszhoz hasonlóan – a kozmológiai világkép, a maga történetileg adott változatában, az utazó (poétikus) Dante személyes tudásaként jelenik meg. A gondolatiság érvényesülésének másik pozitív formája: az elméleteknek fontos *elrendező*, struktúráképző szerepük van, de nem eszmék, hanem képek között teremtenek nagyobb evidenciát biztosító rendet, hiszen ezt elsősorban a téma szempontjából fontos teológia érvényesíti, annak kategóriái alapján jelöli ki Dante az emberek helyét a túlvilág valamely tartományában.<sup>44</sup> A gondolati elem mintegy az „*ancilla artis*” szerepét kapja, s mint ilyen működik közre, elismerést érdemlő módon, a valóság tökéletesebb ábrázolásában. Lukács fölfogása ebben a tekintetben közel áll a dantisztika egyik vonulata képviselőinek (Vossler, De Sanctis, Croce) álláspontjához, amely szerint Dante tökéletesen egyesítette ugyan művészetében a *sui generis* költői és nem költői elemeket a művészség jegyében, de a kutatónak – az elemzés teljessége kedvéért – nem lehet szó nélkül elmennie a kétféle elemcsoport különbsége mellett.

A gondolatiság ugyan nem minden esetben rendelődik alá a képiségnek Dante költészetében, de mégiscsak ez történik az általában előtérbe kerülő allegorikus ábrázolás esetében. Esztétikájában az idős Lukács kevesebbre értékeli az allegóriát, a kiváló művésznek tartott Dante tehát csak arra mutathat pozitív példát, hogyan tudja nála a „művészet csele” az allegória racionális egyoldalúságát kijátszani. A goethei értelmezéshez mereven ragaszkodó Lukács nem veszi tekintetbe Walter Benjamins az allegóriáról tett azon észrevételét, hogy az allegória – és ez nem szóhasználat kérdése, a két terminus pusztá fölcserélése – a maga gondolati túlsúlyával segít az újat megértetni<sup>45</sup>; s nem akceptálja Fülep Lajosnak azt a megállapítását sem, hogy Dante költészete lényegében nem allegorikus, hanem szimbolikus, mert az egész mű egy értékrendet szimbolizál, de nem elvontan, hanem nagyon is konkrétan bemutatott jelenetek sora formájában. Végül is ezért adhatja Fülep a *Commediáról* a frappáns összegzést: „A legnagyobb szintézis a költészet történetében.”<sup>46</sup>

Dénes), Magvető K., [Bp.] [1985], 206. o.; *Az esztétikum sajátossága*, id. kiad., II. köt. 241. o.

<sup>44</sup> Lukács György: *A különösség...*, id. kiad., 249. o.; *Az esztétikum sajátossága* II. köt. 154, 629, 757. o.

<sup>45</sup> Walter Benjamin: „Allegória és szimbólum”, in *Kommentár és prófécia*, Gondolat K., [Bp.] 1969, 127–128. o.

<sup>46</sup> Fülep Lajos: „A Vita Nuova és a mai olvasó”, in *Művészet és világnézet. Cikketek, tanulmányok 1920–1970* (szerk. Tímár Árpád), Magvető K., Bp. [1976], 249. o.

Lukács a dezanropomorfizáló szemlélet esztétikai kezelhetőségét, bizonyos eredményeinek esztétikai asszimilálását a művészet önállósodási törekvésével hozza összefüggésbe. Így nála Dante a *művészet szabadságharcának* egyik nagy és eredményes képviselője. Lukács fölfogásában a művészet lényege szerint evilági orientáltságú, vezérelve a goethei „memento vivere”, ezért a jelentős művészi alkotásoknak „az a tendenciája, hogy mindazt, amit ábrázolnak, földi szintre vetítsék, és minden transzcendenciát emberi immanenciává változtassanak át”. A homérosi eposzoknak is megvan ez a sajátosságuk. „De ha Dantéra, a trecento és a quattrocento festészetére (vagy akár Simone Martinira és Fra Angelicóra) gondolunk, akkor is megmutatkozik a művészetnek ez az emberiesítő, az eget a földre vetítő iránya.”<sup>47</sup> Dante mint a művészet önállóságát, evilágiságának kibontakozását előmozdító alkotó részesül elismerésben. Itt már több, mint egy műfaj, az újkorra jellemző regény előfutára, itt már *egy egész új korszak szemléleti előkészítője*.

Mivel Lukács nem írhatta meg *Esztétikájának* sem a műalkotás szerkezetéről, sem a művészet történelmi fejlődéséről tervezett részeit, Dante *Commediája* nem merülhetett föl sem a kompozícióról, sem a műfajokról tett megállapítások példaként. A kidolgozott rész összefüggésrendszerében eltekinthetett a mű inkommenzurabilitásának bemutatásától, hiszen az *Isteni Színháték* – határeset, korszakváltó átmenet megtestesítője lévén – nem a legalkalmasabb rá, hogy példaként szolgáljon azon tétel illusztrálására, mely szerint minden kiváló alkotás kitágítja és megváltoztatja műfaja korábbi kereteit és jellemzőit.

Az idős Lukácsnak Dantéra vonatkozó megjegyzéseiből nem bontakoznak ki egy – helyenként halvány, helyenként hiányos, de a maga módján mégis egész – Dante-kép körvonalai, mint pályája kezdetén keletkezett írásaiból. Csak egyes vonásokat korrigált vagy rajzolt erősebbre a korai vázlatokhoz képest, s ezek a későbbi vonások nemcsak a korábbiakkal egybevetve, hanem csakis azokkal együtt érthetők meg: egymásra vetítve értelmezhetők igazán. A kései képen kissé halványabb és lágyabb az allegorizáló vonás, illetve erősebb és meghatározóbb a művészet szekularizálásának jegye. De inkább a környezetet más és más, ahol a két Dante-arcépvázlat helyet kap. A *regény elméleté*ben Dante benne állt egy sorban egy igen fontos helyen, a nagyepika képviselőinek sorában, a régi és új szakasz különválásának helyén; az *Esztétiká*ban – de tulajdonképpen a korai *líraelméleti megjegyzésekben* is – egy magaslaton áll olyan, hozzá hasonló nagyságok között, akiket elsősorban nem is csak nagyságrendjük, hanem megismételhetetlenül és összetéveszthetetlenül egyedi arculatuk különböztet meg egymástól. Danténak e helyre érdemes voltát Lukács természetesen soha nem vitatta: allegorikus művészetét soha nem nevezte sematikusnak, témája miatt véletlenül sem sorolta az antirealista művészek közé.

---

<sup>47</sup> Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* I. köt., 649. o.

Lukácsot nem mint Dante-kutatót, hanem mint esztétát foglalkoztatta a Firenzei művészete (róla soha nem tervezett könyvet, mint Dosztojevszkijról, sőt önálló tanulmányt sem szentelt neki). Megállapításai (vagy átvételei) és értékelései mindig az *esztéta* Lukács módszerére jellemzők mindenekelőtt. Már az a tény is elgondolkodtató, hogy Lukácsot csak életének két időszakában érdekelte közelebbről Dante. Először fiatal korában, amikor a klasszikus német filozófia illetve az annak korszerű folytatásaként mutatkozó szellemtörténet határozza meg gondolkodását, s ezeket lényegileg elfogadva kezd összefoglaló jellegű esztétikai művek alkotásába (megírja a regény elméletét és egy esztétikai elmélet kidolgozásába kezd). Másodszor idős korában lesz számára érdekes Dante, amikor a „marxizmus reneszánsza” jegyében kezdi meg korábbi kutatásainak összefoglalását, elsősorban az *Esztétika* megírását. A két periódus között, amikor a kor dogmatizmusa határozza meg gondolkodását, nehezen tud bármit is kezdeni az olyan művésszel, akik nem a szó szűkebb értelmében vett realizmus képviselői; az avantgárdot elítéli, a vallásos művészetéről nem beszél, Dantéra mint nagy alkotóra rendszerint Marx és Engels elismerő szavain keresztül utal. Majd a szabadabb légkörben kötetlenebbül gondolkodó Lukács veszi észre vagy inkább meri észrevenni a legnagyobb művészek azon egészen tág körét, amelyen belül már Dante is hangsúlyozottan jelen van. Ekkor érvényesülhet – legalábbis nagy vonalaiban – az a sok tekintetben vitatható szemléleti elve is, hogy esztétikai elméletet alkotni csak a *legnagyobb művek alapján* lehet, minden kort és minden művészeti ágat figyelembe véve. Nála elsősorban nem is az elv, hanem annak megvalósulása volt végső soron egyoldali.

A legkiválóbb alkotások művészsége, a művészet esztétikumának legjava az *etalon* szerepét tölti be Lukács esztétikájában. Csak az számút értékes műnek, csak az tekinthető – a már marxista Lukácsnál – valamilyen értelemben vett realista alkotásnak, amely korszerű világszemlélet alapján született, progresszív eszméket sugall, igényesen formált, lényege szerint átfogó és lehetőleg minél teljesebb képet ad a földolgozott problémáról, képei nem állnak távol az élet formáitól és logikájától, és ugyanakkor eleget tesz a humanitás követelményeinek is. Lényegében a *beérkezés* és az *összegzés* művészetét tekinti mércének Lukács, a kísérletezőkkel szemben kevésbé megértő. Ez legszembetűnőbben a nagy realizmus idealizálásában és az avantgárd elutasításában mutatkozik meg, de magát a Dante-értelmezést is jellemzi: idős korában Dantét csak az *Isteni Színjáték* szerzőjeként veszi tekintetbe, *Az új élet* ekkor teljesen kívül marad a figyelmen – pedig annak lírájában újított nagyobb mértékben Dante. Mert bármennyire a *Commedia* a reprezentatív és közismert világirodalmi alkotás, mégiscsak egy hagyományos középkori műfaj, a vízió maximumig vitt kiteljesedése, vagyis a saját műfaján belül már nem ismételtető és fölülmúlható „opus perfectissimum”, mégis a *La vita nuova* az, amely úgy foglalja össze a középkori lírát (a vallásos laudák és a világi trubadúrköltészet legfőbb értékeit), hogy egyben a kibontakozó modern európai lírát is képviseli. Az epikát (regényt) modellként használó idős Lukács nem nyúl vissza a lírikus Dantéről adott egykori megállapításaihoz,

amelyekben a vágy költőjét elsősorban mint középkori lírikust értékelte igen magasra, aki – ha másban nem is – a forma tökéletessége terén szintén összegző, beérkező művész.

A művészet fejlődésének trendjét, az esztétikai tökéletesedés világtörténelmi méretű *paradigmáját* szintén a művészi csúcsteljesítmények, elsősorban a nagyepika fejlődéstörténete alapján állapította meg Lukács, ezért a lírikus Dante, sőt maga a líra fejlődése is érdektelen marad számára. A régebben Homérostól Dosztojevszkijig, a későbbiekben Homérostól Thomas Mannig ívelő vonulatban Dante a saját kiválósága jogán szerepelhet, de nagyon meghatározott szerepet kap: elementáris erővel *előremozdít* valamit, így a régebbi regényelméletben a modern nagyepika megszületését, a kései esztétikában a művészet szabaddá válását. Érdekes, hogy az utóbbit elemezve a művészet tendenciaszerűen folyamatos önállóbbá válására teszi az idős Lukács a hangsúlyt, nem az új művészetet létrehozó gazdasági-társadalmi föltételrendszerre, vagyis a filozófiai esztétikában a *sui generis* művészség, a művészet autonóm kibontakozása, a *csúcsteljesítmények példaadásának paradigmája* kap elsődleges szerepet. Az idős Lukácsnak ez a gondolata a schopenhaueri „*principium individuationis*” elve akceptálásának is tűnhet, ami az *Esztétikában* a műalkotás egyéniség kategóriájával, az *Ontológiában* a „minél fejlettebb, annál individuálisabb” elvével áll összhangban.<sup>48</sup> Ha a művészetfejlődés vonulatának lényegét nem a nagyepika és a tematikus festészet alapján, hanem a művészet szélesebb körét a jelzetteknel mélyebben átgondolva és következetesebben általánosítva rajzolta volna meg az idős Lukács, akkor a lírikus Dante is nagyobb elismerést kaphatott volna.

Danténak azonban a művészetfejlődés mindkét lukácsi paradigmájában döntő fontosságú helye van: a fiatal Lukács regényelméletében – egy műfaj különös szintjén – az új paradigmához vezető *reprezentatív anomália*, az idős Lukács esztétikájában a kibontakozó *autonóm művészet* – az igazi művészi általános – *paradigmájának egyik legkifejezőbb eleme*, amelyhez mérhető csak nagyon kevés van még.

---

<sup>48</sup> Például Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* I. köt. 620–643. o.; *A társadalmi lét ontológiájáról*, Magvető K., Bp [1976], I. köt. 346–347. o., II. köt. 408–409, 725–727. o.

## RESÜMEE

### *Dante-Interpretationen von György Lukács und Lajos Fülep*

Lukács hielt Dante immer für einen ausgezeichneten und mit vielen theoretischen Lehren aufwartenden Autor, ausführlicher setzte er sich jedoch nur in zwei Perioden seiner Laufbahn – unter Anwendung der Erkenntnisse der deutschen Dantistik – mit Dantes Kunst auseinander: im zweiten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts bei der Arbeit am geplanten Dostojewski-Band, bzw. während er an seinem Werk *Die Theorie des Romans* arbeitete sowie ab Mitte der 50er Jahre, als er seine ästhetische Synthese in *Die Eigenart des Ästhetischen* und *über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik* darlegte. Da er nie eine selbständige Dante-Studie schrieb, entfalten sich nur aus seinen verstreuten Bemerkungen und aus kurzen Teilanalysen folgende zwei, voneinander nicht wesentlich abweichende Dante-Bilder: ein früheres, das trotz seiner Skizzenhaftigkeit als vollständig zu betrachten ist (es berücksichtigt sowohl die Lyrik als auch die Epik), ferner ein späteres, das sich diesem früheren anpaßt, jedoch wesentlich unvollständiger ist (es hält nur die Commedia vor Augen).

Der junge Lukács schätzt sowohl den Lyriker als auch den Epiker Dante als einen Künstler, der sich von der naturellen Wirklichkeit entfernt und weit über das alltägliche Leben erheben kann, der durch die Hervorhebung der geistigen Charaktere und durch die Einordnung der Individuen aufgrund ihrer Ideen in Systeme mit dem Epiker Dostojewski und mit dem Lyriker Béla Balázs in geistiger Verwandtschaft steht. Der alte Lukács sieht im Epiker Dan-

te den großen Künstler, der den Freiheitskampf der Kunst effektiv fördert, bei dem die allegorisierende Darstellung zur geistigen Bereicherung des Werkes beiträgt, den Rahmen der anthropomorphen Anschauung aber nicht sprengt und die Grenzen der künstlerischen Besonderheit nicht überschreitet.

Fülep's Auffassung, der seine Laufbahn mit Lukács zusammen antrat, sich dann jedoch der Italianistik verschrieb, ist insofern anders, als er im Epiker Dante nicht den Autor sieht, der die Neuzeit (den Roman) antizipiert, sondern einen mittelalterlichen (einen ästhetisch vollkommene Vision schaffenden) Künstler, der auch die Epik mit Lyrik durchtränkt, und zum Teil dadurch, zum Teil durch die Ehrlichkeit und das Niveau seines lyrischen Zyklus zum die Neuzeit vorbereitenden Künstler wird.

In der Ästhetik des jungen Lukács ist Dante neben Dostojewski derjenige, der einerseits durch die Hervorhebung der Emotionen und der geistigen Charaktere hilft, den homogenisierten Stoff, der hinter dem homogenen Medium steckt und ihm adäquat – weil zum Teil schon präformiert – ist, andererseits mit der teils romanhaften Commedia jene repräsentative Anomalie vertritt, die zum Paradigma der Gattung Roman führt. In der Ästhetik des alten Lukács kommt der Kunst von Dante in dem Paradigma der Herausbildung der wahren, d. h. irdischen und autonomen Kunst die Rolle einer der niveauvollsten und lehrreichsten Elemente zu.



## A TRAGÉDIA MINT A MEZÍTÉLEN EXISZTENCIA LÉTFORMÁJA (Lukács György „A tragédia metafizikája” című esszéjén gondolkodva)

HELLER ÁGNES

### 1.

„A tragédia metafizikája” valószínűleg a legsűrűbb és legkoncentráltabb Lukács művei között. De nem csak ebből a formális szempontból egyedülálló. Az esszé, melynek eredeti címe „A tragikus dráma metafizikája” lett volna, s mely névlegesen Paul Ernst „Brünhilde” című, ma már valószínűleg olvashatatlan tragédiájának méltatása körül forog, nem pusztán és nem is elsősorban a drámáról szól, s Paul Ernst műve inkább ürügyül szolgál rá, hogy a fiatal szerző farkasszemet nézzen a végső kérdésekkel, közelebbről pedig az abszolútum, a létezés és az igazság kérdéseivel. Sűrített filozófiai mű ez. Azt mondhatnám, hogy egy abszolút formába öntött filozófiai kísérlet, amelynek nincs közvetlen folytatása sem Lukácsnál, sem másnál, s így egyedül áll a modern filozófiában.

Meg kell magyaráznom, hogy miért beszélek valamiről mint kísérletről, amiről azt mondom, hogy abszolút formába van öntve. Mert – és erről szeretnék a továbbiakban beszélni – az abszolút formába öntés egy modern metafizika „fölmutatása”, s éppen annyiban kísérlet, amennyiben „fölmutatás” – tehát folytathatatlan, mint minden puszta gesztus. Maga a szerző is többé-kevésbé belátja ezt, vitathatóan még ugyanebben a munkában, vitathatatlanul pedig későbbi műveiben (s ha szabad ezt mondanom: a korábbiakban is).

Anélkül, hogy be akarnánk sorolni Lukács e művét valamiféle irányzatba, annyit nyugodtan elmondhatok róla, hogy az *exisztencia filozófiájáról* van szó, annak abszolúte egyértelmű és végső, s ahogy később bemutatni fogom, egyedülállóan metafizikai formájában. Nem pusztán arról beszélek, hogy e filozófia középpontjában a mezítelen egzisztencia létformájának elemzése vagy inkább „fölmutatása” áll, hanem arról is, hogy csak a középpont létezik – nincs kör, melynek ez a középpont a középpontja lenne. A filozófiai gesztus az autentikus egzisztencia mezítelen lényegét megtestesítő lélek létformáját radikálisan állítja szembe a közönséges élet inautentikus létformájával, a magasat az alacsonnyal, a nemeset a nemtelennel, méghozzá úgy, hogy e szélsőségek között semmi közvetítést vagy köztes régiót nem ismer és nem ismer el – hogy egy másik Lukács-műre utaljak,

itt a kasztok sohasem keveredhetnek, nincs kevesebb és több, csak minden vagy semmi. Lukács elhajtotta a platóni létrát, melynek lépcsőfokain föl lehet kapaszkodni a barlangból a magasabb régiókba és vissza is lehet menni időnként a barlangba. A Platón-referencia már itt fontos, hiszen, mint erről még több szó fog esni, e rövid remekműben számos utalást találhatunk Platónra és különösen az *Állam* ra.

Lukács radikális kísérletének azonban nem lehetett folytatása sem nála, sem másnál — legalábbis nem ebben a radikális változatban. Egyelőre tételezzük föl, hogy a gesztusértékű radikális kísérlet Lukács személyiségének egyik kitüntetett vonása volt, ugyanúgy, ahogy e radikális kísérlet kivételességének belátása is. Hogy Lukács zsenije, paradox módon, a radikális kísérletben talált leginkább magára, egy olyan félig-meddig pszichológiai tény, melyet csak következményeiben lehet vizsgálni (vagy legalábbis én csak ebben tudom vizsgálni). „A tragédia metafizikájá”-nak esete megismétlődik a *Történelem és osztálytudat* esetében. Mindkét műben egy olyan abszolút álláspontra helyezkedett Lukács, mely elvileg folytathatatlan volt. Persze minden abszolút álláspontot föl lehet vizezni, de ez nem folytatás, mert éppen legbecsesebb értéke, radikalitása megy veszendőbe. „A tragédia metafizikájá”-ban Lukács nagyon őszinte ebben a kérdésben, minthogy maga számol be erről a képtelenségről, ha nem is ezzel az egyértelműséggel.

Mint jeleztem, a mezítelen egzisztencia centrumba-állítása: gesztus. Mivel ez a gesztus egyfajta „fölmutatás”, nem pedig elemzés, s különösen nem tényleges tragikus drámák tényleges hősei tényleges létformáinak elemzése, a centrumra-mutató gesztust nem követheti a centrum perifériájának fenomenológiai leírása. Mivel csak a centrumban föltűnő, az egzisztenciális határhelyzet pillanatában fölbukkanó, meztelen lélek számít, semmi más nem számíthat. Egy olyan abszolút centrumról van szó, amelyet nem lehet megközelíteni. Ezért mondtam, hogy Lukács eldobja a platóni létrát (ahogy szárnyakat sem lehet nála növeszteni). De ezzel a létrával egyben az egész filozófiai hagyományt is elhajtja. A filozófiai hagyomány, még akkor is, ha abszolút szakadékot tételez a lét két síkja között, föltételezi, hogy az abszolútum megközelíthető, ha soha el nem is érhető, és hogy a megközelítés útjai, módjai, formái filozófiailag tematizálhatók, sőt tematizálандók. Így pl. Kant sem beszélhet csak a transzcendentális szabadságról, anélkül hogy a szabadság kauzalitásáról, tehát szabadság és természet viszonyáról és a szabadság megközelítéséről ne beszélne. Kant gyakorta emlegeti, hogy a *Gesinnung* forradalmához szükség van a természet reformjára. Nos, „A tragédia metafizikájá”-ban nincs reform, mert nincs semmiféle kontinuitás, pusztán egy ugrás, ezt az ugrást továbbá utólag sem követi egy újfajta kontinuitás megteremtése (mint pl. Kierkegaard-nál). A két világ, az alacsonyrendű és a magasrendű között nincs összefüggés, nincs kapilláris mozgás, semmiféle mozgás fölfelé vagy lefelé. Azaz, amennyiben van ilyen mozgás, ez nem tárgya a lukácsi filozófiai gesztusnak, hanem annak akadályoztatását jelzi. A gesztus tárgya ugyanis az Abszolút a maga meztelenségében. Előrebocsátom, hogy az Ernst-drámát tárgyaló



részben megjelenik a közvetítés, de ez, mint később rátérek, Lukács metafizikájának öndekonstrukciójához tartozik.

A személyiség egzisztenciális forradalmának a személyiség mindenfajta reformjától való leválasztása meg kell, hogy szabadítsa – méghozzá teljesen – az abszolút határhelyzet tragikus istenemberét a pszichológiától és a történelemtől. Éppen ebben áll Lukács említett radikalitása, s ez teszi e művét folytathatatlanná. A folytatható művek teret nyitnak, a folytathatatlanok ezzel szemben pontszerűek. „A tragédia metafizikája” (elsősorban annak első pontja, melyről beszélek) pontszerű. Meg kívánom itt jegyezni, hogy ugyanez a pontszerűség és abszolútság jellemzi a *Történelem és osztálytudat*ot, elsősorban az eldologiasodás-tanulmányt is.

Szeretném röviden szembeállítani most a folytathatlan művet a folytathatóval (ha van ma még egyáltalán ilyen), a pontszerűt a teret-kijelölővel vagy éppenséggel teret-nyitóval.

Könnyen, túlságosan is könnyen lehetne „A tragédia metafizikája”-t egy modern filozófiai fejlődéstörténetben elhelyezni. Mondhatnánk, hogy e mű és szerzője Nietzsche és Heidegger között helyezkedik el, s ugyanakkor közvetlenül válaszol Kierkegaard filozófiájára is. Ha a művek bizonyos formális vagy tartalmi jegyeit vesszük tekintetbe, azt is mondhatnánk, hogy Lukács műve ugyanazokra a jelenségekre reagál, mint Nietzsche egyfelől, Heidegger másfelől, vagy hogy hasonlóan ítélkezik, amennyiben ítélkezik. Így például Lukács is szembeállítja a tragikust a mindennapival, az Életet a pusztá éléssel, az autenticitást az inautenticitással. Lukácsnál is, mint előtte Nietzsche-nél, az értéknek prioritása van a létezéssel szemben, Lukácsnál is, mint később Heideggernél (vagy korábban Kierkegaard-nál) a „halálhoz-való-lét” az autenticitás mércéje. Mind Lukács, mind pedig Nietzsche erkölcsi értékelésében a magasrendű/alacsonyrendű közötti különbségtevés játssza a döntő szerepet. Lukács számára éppen úgy, mint Nietzsche számára (és egy korszakában Heidegger számára is) az önmagunkhoz való hűtlenség az egyetlen megbocsáthatatlan erkölcsi bűn.

De mindezen formális és „tartalmi” közösség ellenére (melyek egyikére-másikára még vissza fogok térni), sem a Lukácsot megelőző, sem pedig az utána következő filozófiákban nincs meg Lukács öngyilkos radikalitása. *Öngyilkos* radikalitásról beszélek, arról a radikalitásról, melyet Lukács a tragikus Lélek alapkategóriájának ábrázol (ha lehet ábrázolásról egyáltalán beszélni): az Élet csúcsára érkező lélek már meg is halt, mert a határhelyzetben nincs különbség élet és halál között, mivel a kettő csúcsa ugyanaz a csúcs; az élet csúcspontja és a halál között nem „telik el” idő, nincs időbeli distancia. Az Élet nem folyamat, hanem pillanat. Nos, „A tragédia metafizikája”-ban (és mindenekelőtt annak első pontjában) Lukács ugyanazt a határhelyzetet állítja elő, amelyről ír – úgy filozófál itt (ahogy a *Történelem és osztálytudat*ban is), hogy számára saját filozófiájának élete vagy halála nem lehet ügy. Úgy emelkedik föl filozófiája csúcsára, hogy ezzel az meg is haljon, a csúcsról azonnal le is zuhanjon, akárcsak Solness építőmester. Ebben a filozófiában ugyanis nem lehet filozófiailag „élni”.

Lukács radikalizmusának öngyilkos karakterét akkor látjuk világosan, ha gesztusértékű remekművét a nem-öngyilkos radikális gondolkodókkal vetjük össze. Amikor azt mondom, hogy nem-öngyilkos, megint pusztán az elvi folytathatóságot értem, azt hogy egy filozófia elviseli az időbeliséget, hogy variálható, hogy nem áll ellenségesen szemben minden megközelítéssel és közvetítéssel. Ahol maga a filozófia válik a lélek mezítelen lényegévé, ahol egyetlen gesztus igazságára koncentrálnak, ott – a gondolat lukácsi értelmében – maga a filozófia éli végig a tragédia metafizikáját.

Nietzsche radikális filozófiájának pl. szerves tartozéka a pszichológia. Igazat adok Heideggernek abban, hogy ezt a pszichológiai, gyakran vitalista perspektívát nem lehet a biologizmussal összetéveszteni, s hogy a biológiai kifejezéseket Nietzsche többnyire metaforikusan és nem empirikusan használja (ha ez nem is mindig van így). De a mi témánk szempontjából ez nem különösen fontos kérdés. A pszichológiai fogalmak (mint ösztön, emóció, szenvedély, elragadtatás stb.) halmazott használata módot ad Nietzschének arra, hogy érzékeltesse a kapilláris mozgásokat, hogy többször perspektívát váltson. Igaz, ami a művészetet illeti, Nietzsche a nagy stílust eszményesítette, amely, Nietzsche szerint, nem tűri a hősök motivációjának pszichologizálását, a nüanszok ábrázolását és a kapilláris mozgások követését, tehát mindazt, amit Nietzsche a dekadencia, a nihilizmus jellegzetességének ítél. Ugyanakkor a művész pszichológiailag komplikált személyiség, ahogy kicsinyített mása, a befogadó is az, bennük dionysosi erők munkálkodnak, mint a hatalomra törő akarát, amit emóciónak és ösztönnek is lehet nevezni. Tehát Nietzsche beszél motívumokról, még akkor is, amikor elveti a kauzális magyarázatot (melyet azonban helyenként mégis alkalmaz).

Hasonlóképpen vonhatjuk meg a határt „A tragédia metafizikája”-nak Lukácsa és a *Lét és idő* Heideggere között is – megint minden formális, sőt gyakran tartalmi megfelelés ellenére. Heidegger *Lét és idő*-jében mindvégig jelenvaló a történelem/történetiség. Heideggernél az autentikus/inautentikus kontrasztja nem az abszolúte egymáson kívül állásé. Az Akárki (das Man) utóvégre akárkiben azaz akárkiből beszél, az autentikus magatartás sem hagyja abszolútan maga mögött. Lucien Goldmann (a „Lukács et Heidegger” című munkájában) először figyelt föl erre a fontos eltérésre. Goldmann azt mondja /Denoel kiadás, 116–118 o./, hogy Lukács tragikus hősei nem aggódnak, hogy nagyságuk „réside dans la solitude, dans le refus de l'histoire, [...] tandis que [...] Heidegger fait intervenir l'angoisse et veut fonder le projet l'histoire à partir de l'être pour la mort et la pensée de la limite... Pour *Sein und Zeit*, l'histoire est essentielle, et le sens de l'Etre et l'authenticité ne se trouve que dans le projet historique.” Goldmann – s én ezzel egyetértek – azt mondja Lukácsról, hogy visszaütöztette („A tragédia metafizikája”-ban) azt, hogy kompromisszumot kössön egy történelemfilozófia és a kierkegaard-i aggódásfilozófia/magányosságfilozófia között. De én ennél tovább is mennék, mivel szerintem nemcsak e kettő között nem kötött kompromisszumot, hanem egyikkel sem a kettő közül. Tehát, bár a teljes izoláció a végső tragikus

gesztus forrása és eredménye, az aggódásnak ebben semmi helye nincs, mert a tragédia metafizikája az aggódást is a pszichológiába sorolja.

A történelemmel a helyzet bonyolultabban áll. Lukács (az esszé harmadik részében) arról beszél, hogy a tragikus dráma harcol a történelemért, melynek szükségszerűsége az élethez a legközelebb áll. De ez a harc Lukács szerint vereséggel végződik. „Nem sikerült még senkinek sem – írja –, de ez magában nem volna bizonyítéka a kérdés megoldhatatlanságának. De valamely történelmien dramatikusan megalkotásának lehetetlensége [...] elvileg is döntő. Az emberek, akikben a sors alakká lesz, két, gyökértől különböző részre hasadnak: a közönséges embere a valóságos életnek egy pillanatban hirtelen és átmenet nélkül szimbólummá válik, s valamely személyen túli, történelmi szükségszerűség pusztá hordozójává. Mivel pedig ez a szimbólummá válás nem a lélek legbelsőjéből nő ki szervesen, hanem távoli hatalmak nyújtják távoli hatalmaknak, és az ember személyisége csak láncszemként szerepel, és csak hídja a sors idegen vonulásának, azért rombolja szét menthetetlenül az alak egységét.” Azért idéztem Lukácsot itt kissé hosszasan, hogy most megvédjem Lucien Goldmann-nal szemben. Goldmann ugyanis megfeddi „A tragédia metafizikája” Lukácsának viszolygását a történelemtől, s Heideggert állítja szembe vele mint pozitív ellenképet, azt a Heideggert, aki arról beszél, hogy a közösség embere a múltból megválasztja a maga hőst. Hamarosan Lukács is bele fog menni Heidegger utcájába, igaz, egy gyökeresen más filozófiai kiindulópont, egy Nietzschevel megspékelt marxizmus alapján. Valóban, ha nem a tragikus dráma vagy történelmi dráma műfaji kérdéseiről beszélünk, hanem a mézítelen egzisztencia tragikus életpillanatáról, tehát a metafizika lehetőségéről, ezt bizony a történetiség csak kompromittálja. A történetiséggel való házasság egy metafizikai lehetőségéből szimpla történelmi hősiességet farag, s ha így van, akkor „A tragédia metafizikája” nem lesz több egy pusztá operatikus „Eroica”-nál.

Valamit valamiért. Csak megismételhetem, hogy a kompromisszumot nem kötő radikális gesztus oda vezet, hogy Lukács műve olyanná válik, mint hősei, egy fokozhatatlan gesztussá, melyben az Élet, azaz a mű kiteljesedése a halállal egyenlő. Így talán még újra is lehetne értelmezni a lukácsi címet. A tragédia metafizikája egyben tragikus metafizika is. A tragédia és a filozófia, e két szenvedélyes szerető és ellenfél – mint Trisztán és Izolda – egyesül itt halálos ölelésben.

## 2.

Lukács esszéjének kiindulópontja: Isten halála. Az első mondat Isten halálának indirekt megfogalmazása, amennyiben azt közli velünk, hogy a tragédiának Isten (az egyetlen) nézője, a tragikus egzisztencia Isten szeme előtt játszik. Amiből többek között az is következik – bár kimondva így nincsen –, hogy a banális életet élők nem játszanak Isten szeme előtt, rajtuk nem nyugszik a Szem. Isten tehát meghalt,

bár nem egészen úgy, mint Nietzsche-nél: Isten abszolúte meghalt a közönséges életet élőknek, nem nézi, és nem is irányítja őket, nem mozgatja őket mint bábjait (ahogy Kierkegaard nagy történelmi világszínpadán). A tragikus egzisztencia játékaikat sem irányítja többé Isten, de az egzisztenciák kis színpadának nézőterén ő az egyedüli néző. Ennyiben létezik. Nem akarok állást foglalni abban a kérdésben, hogy Nietzsche nevezhető-e metafizikusnak, vagy hogy megfordította-e a platóni metafizikát, amint ezt Heidegger értelmezte. De az bizonyos, hogy „A tragédia metafizikája” egy olyan modern radikális filozófiai mű, melyet — a szerző szándéka ellenére — képtelenség úgy értelmezni, mint a platóni metafizika megfordítását. Első pillantásra a hagyományos metafizika minden ismerve hiányzik Lukács esszéjéből. De hát a mű címe: „A tragédia metafizikája”. S ez igenis magyarázatra szorul.

Lehetne egyszerű magyarázatot adni. Nietzsche ugyanis a művészetet metafizikai tevékenységnek írja le, annak nevezi. Ez a kijelentés Nietzsche-nél is sokféleképpen értelmezhető. Többek között úgy, hogy míg a hagyományos platóni metafizika az úgynevezett igaz világ hazugságát állította a mindennapi élet értelmetlen világával szembe, a művészet a hazugságot mint látszatot állítja ugyanezzel az értelmetlen étellel szembe, s így lesz egy szép második világgá, mely segít abban, hogy élni tudjunk. De most, ezen értelmezés bonyolultságától eltekintve (lehetne Nietzsche művészetmetafizikáját még ennél jóval bonyolultabban is értelmezni), a metafizika szó használata Lukácsnál nem csak azt fejezi ki, hogy egy magasabb értelem régiójába lépünk. Többről van itt szó, méghozzá arról, hogy csak itt, a tragikus gesztusban jelenvaló az autentikus metafizika, jobban mondva az autentikus metafizika csak a tragikus hős gesztusában testesül meg, ugyanis — mint erre még visszatérek — kizárólag a tragikus hős egyesíti az ideát az aktualitással.

Ugyanúgy, mint később Heidegger-nél, Lukácsnál is Platón a voltaképpeni ellenlábas. De úgy ellenlábas, hogy nincs tagadva kérdésfeltevésének változatlan jogossága. Lukács vallja, hogy az idea és az aktualitás találkozásán áll vagy bukik minden metafizika, továbbá hogy a metafizika a legmagasabb létforma, itt lélegezzük be azt a „hegyi levegőt”, melyről Nietzsche olyan előszeretettel beszél. Lukács, mint mondtam, ezt a kérdésfeltevést nem kérdőjelezi meg, mégcsak nem is ironizálja. Az abszolút válasza mutat rá egy gesztusban, melyben az abszolútumra kérdez. Azt vethetnék ellenemre, hogy az esszé mint műfaj, Lukács szerint (ahogy ez világos az esszéről szóló, a kötetet bevezető esszéből is) egy ironikus műfaj. Természetes lenne tehát Lukácsot úgy értelmezni, hogy „A tragédia metafizikája”, mint az esszé műfajhoz tartozó írás, ironikus. Ezt azonban nem érzem így, vagy inkább különbséget tennék az esszé első része és az utána következő részek között — az első részben nem látom az ironia nyomait, s nem pusztán a gondolatmenet hangvétele miatt. Az esszé-műfaj ironikus jellegének ugyanis az a forrása, hogy az abszolútumot, a végső kérdést, egy alkalmi téma kapcsán szólítjuk meg, mondjuk például egy színdarab vagy vers elemzése kapcsán. Ez történik „A tragédia metafizikája”-ban is a második résztől kezdve,

de érzésem szerint a későbbi gondolatmenet sem ironizálja retrospektíve az első pontot, bár – egy vagy több – más perspektívába helyezi. Az a paradoxon, hogy történelmi tragédia lehetetlenség és a modern világban csak történelmi tragédia létezik, tragikussá teszi az első részt, anélkül hogy relativizálná. Nem veszi vissza még föltételelesen sem azt, ami az első részben meg van írva, nem mondja, hogy íme, az autentikus tragédiában mégiscsak van több vagy kevesebb reform és forradalom. A tragédia metafizikája tragikussá válik azzal, hogy abszurditása napfényre jut. Pontosabban szólva, abszurd-dá-válása a metafizika destrukciójába torkollik. A destrukció annál tragikusabb, mert az első rész a metafizika, a magasrendű létezési forma, egyedül lehetséges aktualitásáról beszél. (Zárójelben megjegyzem, hogy a kifejezés Hegelre utal: mikor Lukács a létezés szintjeiről beszél, az aktualitás terminussal a legmagasabb létezési szintet jelöli.) Szeretném megismételni azt az értelmezésemet, hogy az esszé első pontja tragikus, nem pedig ironikus. A tragikus pillanat nem hozható kapcsolatba semmiféle történelmi vagy egyéb konkrét „okkázíóval”.

Értelmezésemnek, úgy mondhatnák, ellentmond az első rész számos megfogalmazása, többek között az is, melyből az előbbieken idéztem. Ha sosem volt olyan elhagyatott a lélek, mint ma, akkor közel vagyunk ahhoz, hogy egyrészt historizáljuk a kétségbeesést vagy a rezignációt, s ugyanakkor, másrészt – Kierkegaard-hoz hasonlóan – előstádiumnak, tehát okkáziónak tekintsük egy magasabb stádiumba való fölemelkedéshez. Ez súlyos ellenérv, mégsem hiszem, hogy döntő lenne. Az a gondolat, hogy a legmélyebbre való süllyedésből pattan ki az a véletlen, melyet megragadva a metafizikai csúcsra juthatunk, vallásos fogantatású, s nem okvetlenül a historizmusra utal. Miután Lukács megváltásról beszél (igaz, nem kegyelemről), így is értelmezhetjük retorikáját.

### 3.

Szeretném egy kicsit közelebbről körüljárni a kérdést, hogy metafizika-e, vagy pedig nem metafizika a lukácsi „tragédia metafizikája”, s hogy miért tragikus, ha az, továbbá, hogy miért követhetetlen vagy fokozhatatlan Lukács számára (ahogy más számára is) ez a metafizika, ha az. Végül pedig azt a kérdést szeretném föltenni, hogy vajon ez a fokozhatatlanság és követhetetlenség valóban kizárólag egy Lukács György nevű személy pszichológiájából érthető-e meg, amennyiben megérthető, hogy vajon „A tragédia metafizikája”-nak öngyilkos radikalitása nem szimbolikus kifejeződése-e minden posztmetafizikus radikális filozófia meg-nem-haladott dilemmájának. S továbbá, hogy milyen következtetést vonhatunk le ebből a posztmodern filozófiára – ha egyáltalában levonhatunk bárminő következtetést. A kérdést tehát így fogalmaznám meg: mennyiben reprezentatív írás „A tragédia metafizikája” a XX. század filozófiájában?

Gondolom, az esszé minden gondos olvasója számára nyilvánvaló, hogy „A tragédia metafizikája”-ban feszültség van a művészetfilozófia és az egzisztencia-

filozófiája között, s hogy itt csak az utóbbinak van metafizikai értelmezése és rendeltetése. E feszültség egyik megnyilvánulásáról már megemlékeztem, amikor a történelmi tragikus dráma és a tragikus életpillanat lehetőségének szétválásáról volt szó. Mielőtt erre visszatérnék, megemlítem, hogy van itt egy másik, talán döntőbb feszültséggóc is. Mind a lukácsi művészetfilozófia, mind pedig a lukácsi existenciáfilozófia az Egyes abszolutizálásán alapul. Csak az egyes hordozza az általánosságot. Ez az a pont, ahol össze lehet hozni Hegelt és Kierkegaard-t. (A különbség, hogy Hegelnél a különösség mint közvetítés a döntő, ebből a szempontból most minket nem érdekel.) Lukács művészetfilozófiájában, éppen úgy mint a Hegelében, a műalkotásindividualitás az abszolútum (Hegel kifejezésével: az ideál). Bármilyen is a filozófiai indíttatása, *A lélek és a formák* néhány tanulmánya, a heidelbergi *Művészetfilozófia* és *A regény elmélete* már mind ezen a talajon állnak. A művészetfilozófia központjának kijelölésében Nietzsche mindig idegen maradt Lukácstól. Nála sosem az alkotó, a művész maga a művészet megértésének kulcsa, hanem a mű. „A tragédia metafizikája”-ban is hiába keresnénk a művészt. Az abszolútum itt, amikor nem a drámáról mint műfajról van szó, de gyakorta még akkor is, szintén az egyed, de nem mint művész, hanem mint ismétелhetetlen tragikus hős. Ez a lukácsi metafizika sakkjátszmájának indító lépése.

Kierkegaard – hogy röviden foglaljam össze – háromféle „ismétlés”-fogalmat vezet be, s ezek közül az egyik bifurkál. A metafizika a múlt ismétlése, mint a platoní vagy hegeli visszaemlékezés, a transzcendencia a jövő ismétlése, Krisztus második eljövetele, míg a jelen ismétlése immanens és a mindennapokban ragadható meg. Kierkegaard-nál kétféle, existenciálisan értelmezhető mindennapi-ság létezik. Az egyik az esztétikai létforma mindennapja, amelyben nem lehetséges ismétlés, a másik az etikai szféra mindennapja, a lényegi, értelemadó és főntartó ismétlés életformája: a megélt történelem ismétlése és ismétелhetősége. Nos, Lukács kihívja az ismétlés kierkegaard-i fogalmát, méghozzá mind a három szinten. A misztikus ideáltípusa, melyet Lukács „A tragédia metafizikája”-ban mint a másik lényegi típust a tragikus hős mellé állít, ugyanúgy ismétелhetetlen gesztusember, mint a tragikus hős maga. „A tragédia metafizikája” Lukácsánál sehol sincs ismétlés, de a mindennapi életben, ahol megvan az ismétlés látszata, ez az alacsonyyságnak, viszont a tragikus és a misztikus magatartásban a magasrendű-ségnek az ismérve. Érdekes, hogy a közönséges élet leírásánál Lukács a hegeli *Esztétika*, a természeti szépet taglaló fejezetének gondolatmenetét variálja. A mindennapi életben, így látja Hegel és Lukács, semmi sem ér véget, minden félbemarad, minden kereszteződik, szükségszerűség és véletlen valahogy sosem találkoznak stb. Csakhogy Hegel ezzel az étellel, amit ő természetnek vagy természeti szépnak nevez, a műalkotás lezárt világát (melyben ugyanis minden abszolúte szükségszerű és ugyanakkor abszolúte szabad) konfrontálja. Lukács azonban itt perspektívát vált, mikor a tragikus hőst úgy állítja az étellel szembe, mint az ismétелhetetlenség vehikulumát, aki egyesíti az abszolút szabadságot az abszolút szükségszerűséggel. A tragikus hős gesztusa maga a műalkotás, de nem

életvitel vagy életforma — Lukács nem vonja vissza *A lélek és a formák* Kierkegaard-kritikáját. Az ismételterhetlenség „A tragédia metafizikája”-ban az abszolút jelenbe tartozik, jobban mondva az ismételterhetlenség mint csúcspont maga az abszolút jelen. Az eszme és a valóság (aktualitás) egysége, tehát éppen az, ami a tragikus alakot Lukácsnál a metafizika egyedüli hordozójává teszi, éppen a gesztus ismételterhetlenségével válaszol a platóni kérdésre. Ez az ismételterhetlenség interpretálhatatlan is. Nem lehet rá vagy vele kapcsolatban emlékezni, mert mi semmire sem emlékezünk, amikor a tragikus hős megjelenik előttünk. Nem vetíthetünk semmit előre sem, nincs második eljövétel, hiszen mint tudjuk, Isten ennek a színjátéknak pusztán nézője. De minek a nézője? A kis istenek végső gesztusának. Ez itt egy igen fontos mozzanat. Lukács azzal, hogy az egyedet, a tragikus egyedet teszi a metafizika egyetlen letéteményesévé, hitet tesz az ember deifikációja mellett. A tragikus alak: isten. De a hős isten-mivoltára való utalással Lukács mégsem tesz engedményt — legalábbis ebben a műben — az ember deifikációja radikálisan aufklérista értelmezésének. Lukácsnál — radikálisabban és következetesebben, mint Nietzsche-nél — inkább egy antiaufklérista deifikációs gondolatról beszélhetnénk. (Erre különben már utalás történt írásom kezdetén.) Aki Istent látja, meghal, akit Isten lát, már halott. Az istenült ember nem mások istene, hanem a sajátjáé: nála az élet csúcsa és a halál egybeesik. Vagyis az istenült ember gondolata, akinek hatalmában áll azt tenni, amit akar, aki átalakíthatja a világot kedve szerint — ez teljesen hiányzik „A tragédia metafizikája” deifikáció-gondolatából. Hadd ismételjem meg még nyomatékosabban: az istenember halott. Ne felejtjük el Lukács kérdésfelvetését: hogyan válik a lényeg elevenné? (Ezt a kérdést majd meg fogja ismételni *A regény elméletében*, de ott másként fog válaszolni rá.) Igen, hogyan lehet a lényeg elevenné? Lukács sok vallási motívumot használ föl, amikor erre a kérdésre a válaszait megfogalmazza. Az ember újjászületik, régi énjét idegennek érzi, új emlékezete lesz. Az utóbbinak fontos szerepére már utaltam: a lukácsi metafizika embere nem az emlékezése, hanem a felejtése; mindent vagy majdnem mindent elfelejt, ami „előtte” történt, mielőtt lényé teljesen lemeztelenedett volna a *nunc stans* abszolút magányában. Itt (bár itt nincs „itt”) a kezdet és a vég egy. Nincs idő. Ez alatt nem az értendő, hogy a tragédia egy pillanat tört része alatt zajlik le, hanem hogy semmi sem „zajlik”. Akármennyi — bár sosem sok — köznapi idő is telik el egy tragikus hős lényeggé-válása és halála között, ez nem idő a szó szoros értelmében, mert nem történik benne magával a hőssel semmi, akármilyen történik is. Hiszen az ember szükségszerűsége szintben marad, s ez a szint a csúc: se „följebb”, se „lejjebb” nincsen. Tehát az időtlenség Lukácsnál az örökkévalóság és nem a halhatatlanság értelmében van elgondolva; inkább keresztény, mint görög. Az örök nem az, ami nincs az időben, hanem ami nem változik, s ezáltal időközömbös. Így a tragikus hős a tragédia kezdetén elvállalja a küldetését, s ezzel tiszta lényeggé, meztelen lélekké, halottá válik.

A tragikus hős egzisztenciális magányossága fontos Lukácsnak. Fontos volt Kierkegaard-nak is. Az egzisztenciális választás pillanata mindig a teljes magányos-

ságé. De, mint említettem, Kierkegaard számára létezik a választás „után”-ja, amikor visszatér az idő, ha másként is. Mi több, lényeges formában tér vissza, mint a jelen ismétlése. De Lukács hősnél nem térhet vissza az idő, ott nemcsak a választás pillanata a magányé, de ez a magány a végső metafizikai elem is, a halál abszolút magánya, mely már az Életben is a hős kitüntetett osztályrésze, hiszen az Élet a halál mezsgyéje, ahogy a halál az Élet mezsgyéje.

Lukács itt ráérez a platóni metafizika egyik igen fontos feszültségére. Platón is beszél az ideával való egyesülésről, az aszcenzió végpontjáról, az emberi autarchiáról, amikor a lélek csügg az ideán, és semmire sincs többé szüksége. Platónnál is ikercsillag Erös és Thanatos. Lukácsnál azonban marad egyedül Thanatos: Erös nincsen, azaz magában a történetben nincs megérezkítve. Beszélünk róla, de nem látjuk. A tragikus hősök, amíg élnek, légüres térben élnek, nincs egymással kapcsolatuk, azaz valódi kapcsolatuk nincsen. Kierkegaard-ral ellentétben, Lukácsnál nincs abszolút viszony máshoz, csak önmagunkhoz. Az abszolút hidegség (és nem a melegség) jellemzi a tragikus hőst, s ha van valami radikálisan antierotikus, az éppen az a bizonyos hidegség, keménység, engesztelhetetlenség, amiről Lukácsnál szó van. De a platóni eredet ott van minden sorban, a platóni eredet, mely egy új metafizika köntösében a platóni metafizika destruálására vállalkozik. Idézem: „Rendíthetetlenül és biztosan felel itt a tragédia a platonizmus legkényesebb kérdésére, arra a kérdésre, hogy egyes dolgoknak is lehet-e ideájuk, lényegiségük.” Lukács felelete megfordítja a kérdés retorikáját: csakis az egyes, csakis a végső határig hajtott egyes felel meg az ideának, mint valóban létező. A színtelenül és formátlanul mindent magában foglaló általános a mindent-jelentőségében nagyon is erőtlen, egységében nagyon is üres, hogy valóság lehessen. Nagyon is létező, semhogy igaz léte lehessen. Az ő identitása tautológia. Így felel a tragédia a platonizmus leküzdésével arra az ítéletre, melyet Platón elmondott fölötte. Majd így folytatja: „Az emberi egzisztencia legmélyebb vágya a tragédia metafizikai alapja: az ember vágya önnönvalóságára.”

Nem ünneprontó akarok lenni, amikor azt mondom, hogy ebben a párbajban még mindig Platón győz. Mert Platónnál is, Lukácsnál is autarchiáról van szó: mert semmi másra nincs már a tökéletes léleknek szüksége. De a görög bölcs tudja – és jól tudja –, hogy a vágy mindig a másikra irányul, s hogy a másikkal való azonosulás nélkül nem lelünk önnönvalóságunkra, mert az, hogy vágyunk tárgy egyedül önnönvalóságunk lenne, nemcsak kérdéses, de metafizikailag üres állítás is.

A korábbiakban azt mondtam, hogy Lukács nem fordítja meg a platóni metafizikát, mint Nietzsche, bár ő is erre törekszik. De az ismételhetetlenség metafizikája pogány értelmezése a keresztény mítosznak, nem pedig megfordított platonizmus. A tragikus hősök, mint mondotta, a paruzia félistenei. De a paruzia félistene, aki önnönmaga akar lenni és nem a másikat váltja meg, voltaképp csaló. Hogy a kézenfekvő dologról beszéljek: akinek legfőbb vágya önnönmaga megvalósítása, az nem halott, amikor a színpadra lép. Mert ahhoz, hogy halott legyen, az Élet csúcsán *másnak* kell, hogy odaadja magát. Sartre-ban volt valami



a platóni bölcsességből, amikor azt mondotta, hogy szabadok csak akkor vagyunk, ha elidegenítjük a szabadságunkat.

Az igazság és az autenticitás összeesése is keresztény téma. Utóvégre Jézus mondotta, hogy „én vagyok az igazság”. De az igazság és az autenticitás nem eshet egybe még megközelítően sem, ha nincs ott a másik, akinek és akiért odaadjuk magunkat. Utóvégre nem magunkért halunk meg a tragédiában. Pontosabban szólva, ha van legalább megközelítőleg olyan mezíten lélek a tragikus drámában, mint amilyenről Lukács beszél, az (Oidipustól Cordéliáig) másért és önmagáért hal meg – különbség nem tehető. De ha így van, akkor sovány az a vágy, mely egyedül és kizárólagosan önnönvalóságunkra irányul.

Lukács, akarva-akaratlanul, valami olyat csinált, amit nem akart csinálni, sőt aminek az ellenkezőjét akarta: ugyanis pszichologizálta az egzisztenciális választást. Az egzisztenciális választásban önmagunkat választjuk. De az egzisztenciális választás megszűnik önnönvalóságunk *egzisztenciális* választása lenni, ha ebben legerősebb vágyunk motivál. Továbbá, ha az önnönvalóság iránti vágyról van szó, akkor nem önmagunkat mint ezt vagy azt, hanem egyszerűen csak önmagunkat választjuk – ami üres választás. Pusztán nagyságot, nagy Életet (vagy halált) nem választhatok, mert ez tartalmatlan. Csak akkor választom magamat halálra-kijelöltnek, ha választhatom magamat ennek vagy annak, aki mint ilyen a halálra kijelölt. Ami pedig annyit jelent, hogy az egyes és az idea nem azonosak, nem lehetnek azonosak az *egyed* szintjén, ha az ember nem választja meg magában azt, ami, és nem egy idea csillaga alatt választ.

A tragikus ember élete – így írja Lukács – az utolsó ítélet előtt való élet. Hadd térjek itt vissza röviden az ismétlés kérdésére. A tragikus hős számára nincs transzcendencia, ahogy van a misztikus számára. De utolsó ítélet van, utolsó ítélet az abszolút jelen időben. A tragédia metafizikájának időtlen ideje a Paruzia. Ezek a hősök, ezek az emberistenek az egyedüliek, akik számára a paruzia igaz.

Ebben az utolsó ítéletben megint önnönmagunk autenticitása fölött ítélkezünk. A platóni Rhadamanthys áll előttünk, azaz mi magunk vagyunk Rhadamanthys, az ítélkező és a megítélendő egy személyben. S az ítélet egyetlen kritériuma, hogy autentikusak voltunk-e. De ismétlem: ha az autentikusság abban és egyedül abban áll, hogy az *én* életem és az *én* halálom legyenek, akkor ez csak az autenticitás formája, nem pedig igazsága. Az igazságban mindig ott van az elkötelezettség, a másnak-való-odaadás mozzanata.

De éppen ez az a mozzanat, amit Lukács távol akar magától (azaz a tragédia metafizikájától) tartani. Mert hiszen ahol elkötelezettség van, ott annak tartalma is van, és akkor, a modern világban, belép – vagy legalábbis beléphet – a történelem. És ennek a távoltartásnak volt jogosultsága. Csak az üres abszolútum menti meg a metafizikailag elgondolt tragikumot a tartalomtól, s ezzel a hazug tartalomtól is.

Kétségtelen, hogy a tragikus egyed gesztusa teljesen formális megközelítésének vannak jelentős filozófiai gyümölcsei, elsősorban olyanok, melyek a modern ember élethelyzetéről sok lényegeset mondanak ki. A mindennapiság lényegtelen

életének kauzalitása Lukácsnál, úgy mint előtte Hegelnél, a véletlenek és szükségszerűségek rendetlen, kaotikus kavalkádja, melyből a tiszta véletlen (talán bármely véletlen) a nagy pillanatnak, önnönmagunk végső átélésének, lényegüléssünnének okkázója. Ez a perspektíaváltás lehetőségeinek végső és hirtelen megszűnésével jár, s ugyanakkor a kauzaldetermináció fölfüggesztésével is — és teljes megszűnésével, amennyiben hűek maradunk önmagunkhoz. A nagy pillanat megrázó elemzése sokatmondó a maga radikalitásában. De, ismétlem, túl radikális ahhoz, hogy ismételhető legyen. Mondjuk ki nyíltan: Lukács a platóni metafizikával az abszurd metafizikáját állítja szembe, az abszurd tragédia metafizikáját, mint a metafizika egyetlen modern lehetőségét. Hogy az abszurdnak nincsen metafizikája, s hogy Platón ebből a csatából győztesen (bár mondhatni szakadt köpenyben) kerül ki, egy kérdés; a másik, amelyről a tanulmány elején már szó volt, hogy „A tragédia metafizikája” mint esszé maga is egy abszurd gesztus, és mint ilyen ismételhetetlen és folytathatatlan. Ennek a metafizikának nem lehet „izmusa”.

#### 4.

Ebben és elsősorban ebben látom „A tragédia metafizikája”-nak (elsősorban az írás első részének) reprezentatív helyét a modern filozófia történetében. Itt van megtestesítve, és — ha a szöveg mögött is — kimondva a modern radikális filozófia dilemmája, mely talán mára minden jelentős filozófia dilemmájává válik. Egyrészt, hogy vajon a modern filozófiában különbséget tudunk-e tenni igaz és autentikus filozófia között? Mert ha nem, akkor az vonatkozik minden jelentős modern filozófiára, mint amit „A tragédia metafizikája”-ról elmondtunk: minden jelentős (poszt)modern filozófia, mihelyt önnönmagává válik, máris halálra ítéltetett. Meghal, mikor megvalósul — mivel ismételhetetlen, folytathatatlan, követhetetlen. Ma a jelentős filozófia: követhetetlen. Igaz, ahogy említettem, „A tragédia metafizikája” volt ebben a legradikálisabb, mert szerzője eleve követhetetlennek is szánta a művét (ami már nem igaz a *Történelem és osztálytudatról*, Lukács másik teljesen követhetetlen filozófiájáról). Említettem, hogy a *Sein und Zeit* nem ment el radikalitásban a lukácsi abszurdításig; de követhető-e, folytatható-e a *Sein und Zeit*? Heidegger maga úgy ítélte, hogy nem, és nem folytatta. És követhető volt-e vajon Wittgenstein *Tractatusa*? Wittgenstein úgy ítélte, hogy nem, és nem folytatta. Nem pusztán azt a bizonyos létrát hajítják el a könyv végén, de az egész filozófiát is. Wittgenstein, ugyanúgy mint Heidegger, egy teljesen új filozófiába kezd; filozófiáikat pusztán személyiségük kapcsolja össze. Mindig mindent előlről kell kezdeni. Lukácsnak *A történelem és osztálytudat* után nem volt már ereje ahhoz, hogy egy harmadik új filozófiát válasszon magának. Nem tudható, hogy ez a kommunizmus miatt volt-e így, vagy pedig fordítva. De ez pszichológiai vagy történelmi, ám semmiképpen sem egzisztenciálfilozófiai kérdés.

Ha Lukács abszurditás-iránti elkötelezettségét az élıhetőség kompromisszumával enyhítve, de még mindig az autentikus exisztencia lehetőségének perspektívájából folytatjuk e diskurzusunkat, akkor „A tragédia metafizikája”-nak dicsőségét és kudarcát joggal fogjuk reprezentatívnak tekinteni.

„Hiszen” – így beszél a mai filozófus, ha őszinte önmagához – „nem tudjuk megismételni, sem pedig folytatni azt, amit a filozófiában egyszer megtettünk/megálmodtunk, de még ha erre talán képesek lennénk is, mások nem fogják tudni a filozófiánkat követni. Legalábbis nem úgy, hogy az igaz maradjon, vagy lényeges legyen. Magányosak vagyunk, mert autenticitásunk és igazságunk, sajnos, el nem választhatók – együtt fognak fölöttük ítékezni. De – tehetik/tehetjük hozzá – „nem mi, vagy legalábbis nem egyedül mi leszünk azok, akik egyszeri, törekeny, mulandó, félbemaradt műveink fölött az ítéletet kimondják.”

## SUMMARY

### *Tragedy as the Form of Existence*

In his essay on the metaphysics of tragedy Lukács experimented with a new antimetaphysical conception of the tragedy. The individual tragic hero is presented here as the only embodiment of the Platonic idea. This attempt is radical, insofar as it eliminates history and historicity on the one hand, psychology on the other, furthermore because it annuls time, and the continuity

between everyday life and the tragic „nunc stans.” The paper argues that the philosophy presented in this essay is suicidal, and occupies the existential borderline situation of total unrepeatability. This situation is, however, not an exception but will become paradigmatic for the representative radical philosophies of our century (Heidegger and Wittgenstein as examples).



Kaján Tibor rajza: Lukács György

## A KÉSŐI LUKÁCS SZEMLÉLETÉNEK KIALAKULÁSÁHOZ

HIMMER PÉTER

„Énnálam minden dolog valaminek a folytatása. Az én fejlődésemben, azt hiszem, anorganikus elemek nincsenek” – mondja Lukács élete alkonyán,<sup>1</sup> de ha ezzel szembeszögezzük azt a mintegy közvetlenül is érzékelhető és elég közismert tény, hogy egyfelől a *Történelem és osztálytudat*, másfelől *A társadalmi lét ontológiájáról* című művek szemléleti horizontja illetve módszertani középpontja mily radikális eltéréseket, néhol egyenesen fordulatokat jelez, talán mégsem lesz érdektelen számba venni, amit e tömör önértékelés eltakar. A korábbi és a későbbi szemlélet eltérése a két mű közös tárgyi kérdéseinek jelentősen eltérő megválaszolásában realizálódik, míg magát a fordulatot művek sora rögzíti és jelzi. A *Történelem és osztálytudat* Luchterhand-kiadásához 1967-ben írott előszóban maga Lukács jelöli meg azon műveinek sorát, amelyekben véleménye szerint valamiféle elmozdulás következett be (ezek elsősorban a húszas és harmincas években keletkezett kisebb recenziók valamint *A fiatal Hegel* című kötet), s megjelöli azokat a tematikus elemeket is, amelyekben későbbi nézetei leginkább eltérnek a korábbi álláspontoktól. (A szubjektum–objektum viszony problémája, az elidegenülés/tárgyasulás fölfogása, a kategóriák értelmezése és a megismerés problémája.) A korábbi és a későbbi szemlélet szembenállása persze nem totális: ugyanebben az írásában, tehát még 1967-ben is, beszél Lukács a *Történelem és osztálytudat* bizonyos, *helyesen* intencionált tendenciáiról. Ezek nyilvánvalóan a mű azon pontjai, amelyek még a későbbi gondolkodás fényében is (közel) azonosan oldódnak meg. Minthogy pedig a lukácsi filozófiai életmű fejlődésében a Hegelhez illetve Marxhoz való viszony domináns kérdés, célszerűnek látszik elemzésünket erre koncentrálni.

---

<sup>1</sup> Életrajz magnószalagon (Eörsi–Vezér interjúk), Magvető, Bp. [1989], 195. o.

## 1. Lukács és a történelmi dialektika

A *Történelem és osztálytudat*, századunk filozófiai irodalmának e vitathatatlan mesterműve, tipikusan olyan mű, amit félig-meddig megérteni nem érdemes, egészen viszont aligha lehet. Tekintve a rá vonatkozó irodalom bőségét, itt elegendő lesz, ha csupán vázlatosan fölrajzoljuk idevonatkozó metszeteit.

Lukács *Történelem és osztálytudat*-beli viszonya Hegelhez mindenekelőtt *ambivalens* viszony. Lukács közvetlenül, sajátjaként, és közvetve, Marxon keresztül is reflektálja Hegelt. Ahol maga szemléli Hegelt (és egyúttal Marxot is), ahol közvetlen és egyidejű viszonyban van mindkét gondolkodóval, ott Hegel túlnyomórészt pozitív értékeléseket kap, ahol viszont Marx állásfoglalásain keresztül szemléli Hegelt, ott rendre elítélődik. Ez az ambivalencia a hegeli totalitásszemlélet illetve azonosságfilozófia, valamint a hegeli szubjektum lukácsi megítélésénél szemlélhető a legvilágosabban. Lukács mindkét kérdésben fokozatosan enged Marx nyomásának, s mintegy saját korábbi meggyőződése ellenére, szinte a szemünk előtt, magáévá teszi Marx álláspontjait: szemléletén mindenütt úrrá lesz a Marx által diktált, tőle kritikátlanul átvett Hegel-kép. Saját meggyőződéseként kijelenti például, hogy Hegelnél és Marxnál még egyaránt jelen van gondolkodás és lét dialektikus egysége, hangsúlyozza, hogy bár nem egyképpen, de Hegelnél és Marxnál is a totalitás-elv az uralkodó, s ugyanakkor mégis egyetértőleg idézi Marxnak *A szent család* Hegel-kritikájában kifejtett álláspontját, mely szerint Hegel egyik legdöntőbb hiányossága épp gondolkodás és lét mégis fennmaradó dualizmusa. Elfogadja ama másik marxi vádat is, mely szerint Hegel *Fenomenológiájában* a szubjektum történelemcsinálása csak látszólagos, minthogy az *post festum* érkezik, magánál a történelem készülésénél még nem lehet jelen, így pedig szerves kapcsolata a történelemmel – más szóval szubjektum és objektum történelmi azonossága – mégsem valósulhat meg. Saját elemzései nyomán a klasszikus filozófia legnagyobb érdemét abban pillantja meg, hogy az kidolgozta a dolgok filozófiaiilag immáron alapvető – nem a szigorú spinozai értelemben vett – rendjét és kapcsolatát, a történelmet, másrészt abban, hogy az összefolyamat szubjektuma – Hegelnél legalábbis – már nem a folyamat kívülálló és érintetlen szemlélője csupán, hanem a dualitás föloldása épp és lényegszerűen szubjektum és objektum között zajlik le. Előbb a *Fenomenológia* egyik alapelvét tekinti az azonosság-probléma egyedül helyes megoldása módszertani kulcsának – „az igazat ne csak mint szubsztanciát, hanem mint szubjektumot is fogjuk fel és fejezzük ki”<sup>2</sup> – majd mindezek ellenére magáévá teszi *A szent család* marxi álláspontját, miszerint Hegelnél a történelem szubjektuma csak látszólag az abszolút szellem.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu), Akadémiai, Bp. 1961, 17. o.

<sup>3</sup> Lukács: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Bp. [1971], 255 sk., 246 sk., 232 sk., 411, 409, 313, 451 – 458. o.

Hegel filozófiája Lukács szemében tehát korántsem egységes. Van egy folytatható Hegel, aki akár egy új filozófia módszertani alapja is lehet, és van egy elvetendő, mert elvont Hegel. Folytatható *A szellem fenomenológiájának* Hegele, e mű gondolatmenetét néhány, az *Enciklopédiából* származó elvvel megtoldva. Csakhogy a *Fenomenológia* úgymond mégsem maradéktalanul helyes – s itt belép a Marxtól eredő Hegel-kritika. Helyes a program és helyes a kompozíció alapelve, a „logikai-metafizikai konstrukció”, de téves ennek hegeli kivitelezése, egyrészt a szubjektum mibenlétét illetően (abszolút szellem, világszellem, népszellem mint a világszellem konkretizált alakja), másrészt a szubjektum-történelem kapcsolat terén. Lukács olvasója előtt mindvégig tisztázatlan marad, miben is áll maga a hegeli dialektika, honnan ered, milyen kapcsolata van a történelemmel, hogyan, s mennyiben vonatkozik rá.

A *Fenomenológia* konstrukciója Lukács szemében az azonosságfilozófiák egyszer s mindenkorra meghaladhatatlan mintaképe, Hegel meghaladása ezért nem lehetséges, még a Hegel által kifejlesztett és abszolúttá emelt racionalisztikus módszer segítségével sem. Ez csak egy olyan lépéssel lenne lehetséges, ami épp a hegeli értelemben már nem is filozófia, hiszen a hegeli azonosságpont érzéki-történelmi-gyakorlati (azaz inkább Marx módjára történő) konkrét fölmutatásáról van szó. A *Fenomenológia* konstrukciója, a szubjektum és az objektum látványos és mintaszerű azonosítása okán, egyidejűleg ontológia és ismeretelmélet Lukács kezében, mivel azonban az azonosság előállásával az ismeretelméleti igény a továbbiakban (és visszamenőleg is) elesik – hiszen így, bár *post festa*, de létrejön a tényleges és abszolút megismerés –, s a Lukács kezében maradó *Fenomenológia* elsősorban ontológiaként exisztál.<sup>4</sup>

A Marxhoz való viszony lényegesen egyszerűbb. A *Történelem és osztálytudat* Lukácsa szerint Marx azonos a lét történetiségére és a szubjektum aktivitására koncentráló Marxszal. Itt főnnáll egy banális, ám igen zavaró látszat, mely szerint a logikai egymásmellettségben gondolkodó, a valóságot rendszerező, „közgazdász” Marx műveire való hivatkozás, a pusztá számszerűséget tekintve túlsúlyos. A *tőke* köteteit például 74 esetben, a *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálata*hoz címűt 28 esetben hivatkozta Lukács, ám ezek gondolatilag alig vagy egyáltalán nem épülnek be a filozófiai rendszerbe. A Marxról való gondolkodás középpontjában ugyanakkor az explicite alig említett 11. Feuerbach-tézis áll. A *Történelem és osztálytudat* konstrukciójában valóban hatékonyra váló Marx *A szent család* és a *Feuerbach-tézisek* Marxával azonos. A *szent család*-beli Hegel-kritika Lukács részéről lényegében kritika nélkül válik elfogadottá és konkurencia nélkül munkál a mű lapjain. A *Feuerbach-tézisek* Lukács számára két tanulsággal szolgál: az egyik, hogy a Hegel felől, azaz „a racionalitás abszolút csúcsa” felől az érzékiség

---

<sup>4</sup> Lásd Antonino Infranca álláspontját: „A társadalmi lét ontológiájától a Történelem és osztálytudatig”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1987, 4. sz., valamint Wolfgang Röd: „Lukács dialektika-fölfogása a Történelem és osztálytudatban”, uo.

irányába mozduló Feuerbach útja kudarc, így a Feuerbach által képviselt szubjektum-megoldás, a feuerbach-i *nem* (Gattung) is elvetendő. A másik és hatékonyabb tanulság a 11. Feuerbach-tézis aktivitás-mozzanata.

A *Történelem és osztálytudat* filozófiai építménye mármost, a látensen mindvégig jelenlévő kanti önteremtés-princípium mellett, egy – átértelmezett – hárompólusú hegeli fundamentumon nyugszik. Az első pólus „az igaz az egész” tézise, mint a totalitásszemléletet legtömörebben kifejező hegeli gondolat. „Az abszolútum [...] lényegileg *eredmény*, [...] csak a *végén* az, ami valójában [...] vagyis önmagává-levés.”<sup>5</sup> Míg azonban Hegelnél ez a programszerű megfontolás elsődlegesen a rendszer „energiaellátását” szolgálja, biztosítja, hogy a kiindulóponton betáplált előfeltevések egyáltalán végigjárják az impozáns konstrukciót, s így a végén valóban előállhasson az eredmény, a legnagyobb fokú szétválasztottságból ím helyreállott egység, viszont Lukács interpretációjában a totalitás-elv részben más funkciót tölt be. *Először* is kritikai elemként funkcionál, hiszen amennyiben ő pálcát tör a polgári gondolkodás megnyilvánulásai fölött, ez az elv munkál az érvelés, a bizonyítás mélyrétegeiben. *Másodszor* ez teszi lehetővé Lukács számára a megismerés befejezettségének (azonnaliségének, és korlátatlanságának) deklarálását: az azonos szubjektum–objektum pozícióját betöltő proletariátus osztályálláspontja az a pont, amelyből láthatóvá válik a társadalom totalitása. (Az egész e fölfogásban nem a részek mechanikus összege – ebből csak a végtelen processzus-jellegű megismerés következne –, hanem egyetlen, mindent átfogó struktúra, amelyben a részek magukon viselik az egésznek a domináns jegyeit.) *Harmadszor* eszköz ez az elv a szubjektum–probléma megoldásában is. Lukács szerint egyfelől a hegeli szubjektum, a világszellem, alkalmatlan a történelem produkálására, másfelől viszont alkalmatlan az egyén is, mert izolált pozíciójából nem adódhat semmiféle totalitás. A valóságos szubjektum nyilván csak olyasvalami lehet, ami már maga is totalitás – ez pedig épp az osztály, konkrétan a proletariátus.

„Minden azon múlik, hogy az igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira mint *szubjektumot* is fogjuk fel, és fejezzük ki”<sup>6</sup> – hangzik a hegeli fundamentum második pólusa. Ha pedig ezt az azonos szubjektum–objektumot a proletariátusban pillantjuk meg, ha a történelem emez előrehaladott pontján, a társadalomnak a polgári fejlődés hozadékaként előállott maximális hasadásai *után* tételezzük, akkor ráadásul teljesítettük ama másik hegeli követelést is, mely szerint ez az egység „nem *eredeti* egység mint olyan, vagy közvetlen mint olyan”, hanem csak a megkettőzésből és csak ez után, mint „újra *helyreáll*ó azonosság” jöhet létre.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, i. k. 18. o.

<sup>6</sup> Uo. 17. o.

<sup>7</sup> Uo.



A hegeli fundamentum harmadik pólusa „az alakulás a lét igazsága, a folyamat a dolog igazsága” elv a *Történelem és osztálytudatban* egyenesen általános megoldóképletként funkcionál. Ennek kapcsán figyelhető meg legvilágosabban, hogy 1920 körül Lukács a hegeli *Fenomenológiát* elsősorban ontológiaként kezeli. Mindvégig a létbeni előbbrevalóságról, a lét érdemlegesebb és kevésbé érdemleges formáiról beszél, végül általánosítva úgy értelmezi a hegeli elvet, hogy a történelem fejlődési tendenciáinak magasabb szintű valóság tulajdonítandó, mint a puszta empiria tényeinek.<sup>8</sup>

Maga a *Történelem és osztálytudat* így végül is olyan filozófiai rendszer,<sup>9</sup> amelynek elve a 11. Feuerbach-tézissel megtoldott hegeli *Fenomenológia*, így döntő sarkpontjai a kontemplativitás ill. az ennek meghaladásaként fölfogott azonosságteremtő aktivitás mint tengely mentén rendeződnek el. A *Történelem és osztálytudatban* maga az így előálló szemlélet válik lényeggé, a dialektikus totalitásszemlélet kerül középpontba, mert egyedül ez „képes a valóság társadalmi történésként való megragadására”<sup>10</sup>. Így egyben érthetővé válik a mű nyitótétele is: „Nem az ökonómiai motívum elsődlegessége a történelem-magyarázatban, hanem a totalitás nézőpontja különbözteti meg a marxizmust a polgári tudománytól.”<sup>11</sup>

## 2. Hegeltől Hegelhez — félúton

A húszas években bekövetkező változások kiindulópontja a háborús-forradalmi átalakulás lassulása, az új helyzet stabilizálódása. A világ (proletariátus által történő) azonnali megválthatóságához fűződő remények szertefoszlának, Lukács gondolkodói horizontjáról pedig — ezzel párhuzamosan — fokozatosan kiszorul a marxi aktivitás-princípium. A világ lassanként már nem mint megváltoztatandó, hanem mint elsősorban megértendő-megmagyarázandó közeg jelentkezik a gondolkodó számára. Formálisan itt mindössze néhány recenzióról van szó, amelyek részben a bécsi emigráció, részben a berlini irodalomkritikusi működés időszakában keletkeztek. Marx ezekben valamelyest háttérbe szorul, e recenziók ugyanis — akár Buharin vagy Moses Hess nézetein keresztül is — egytől egyig Hegelről szólnak, s Lukács Hegel-képét olyannyira elmozdítják a *Történelem és osztálytudatban* képviselt és *A szent család*ra támaszkodó előzőtől, hogy épp ez

---

<sup>8</sup> Lukács: *Történelem és osztálytudat*, i. k. 467. o.

<sup>9</sup> Elv és rendszer ilyesfajta összefüggése Lukács szerint a modern racionalizmus újdonsága, követelés, melynek lényege, hogy a rendszer egy alapelvet föltételezzen, és fordítva, hogy az alapelv implikáljon egy rendszert, azaz a rendszer minden eleme az elvből kalkulálható legyen. Lásd *Történelem és osztálytudat*, i. k. 363–376. o.

<sup>10</sup> Uo. 229. o.

<sup>11</sup> Uo. 246. o.

a problematikussá váló, de már *saját Hegel-kép* válik elsősorban alapjává az 1931-ben megkezdett, majd *A fiatal Hegel*ben testet öltő újabb elemzéseknek, s csak másodsorban a marxi kéziratok '30–31-ben történő (s Lukács által gyakran emlegetett) tanulmányozása.

Az új helyzetben Hegel jóval valóságközelibbnek tűnik Lukács számára, mint a *Történelem és osztálytudat*ban, s e valóságközelisége abban áll – mondja Lukács –, hogy a hegeli kategóriák logikai-metodikai egymásra-következésükben erősen függnek a valóságos fejlődés egymásutániságától. Ám az az igény – vegyük észre –, hogy a valóságközeliséget a logika kategóriái és a történelmi egymásutániság megfelelése avagy összhangja jelentené, explicite Marx igénye: a kategóriák létezésmeghatározások kifejeződései – hangoztatja Marx, bár nem adja meg konkrétan e tézis tematizált jelentését. E hiányt viszont Lukács számára most épp a *Fenomenológia* pótolhatja, amennyiben magában a műben semmi nem zárja ki, hogy így olvassák. Lukács most úgy véli, hogy a *Fenomenológia* sokkal inkább kielégíti a marxi követelést, mint ahogyan ez a *Történelem és osztálytudat*ban – éppen Marxra hallgatva – ábrázolva van. Következésképpen átértékelődik az ottani kritika ama döntő eleme is, ami ugyancsak *A szent család* nyomán logika és történelem divergálását, majd újraegyesítésük során „egymást-megerőszkolásukat” vetette Hegel szemére. Hegel útja egészen a jelennel való megbékélésig a legmélyebb módszertani következetességgel föltárt történelmi dialektika.<sup>12</sup> Értelemszerűen átértékelődik a *Fenomenológia* „megbékélés”-motívuma is Lukács szemében: ez a megbékélés, azaz magának a dialektikus-történelmi mozgásnak a jelenkorban való leállítás – véli most már – voltaképpen nem is olyan nagy tévedés, sőt ez is bizonyos módszertani következetesség Hegelnél. Amennyiben ő a legkisebb mértékben sem hajlandó a logika kategóriáit a történelemtől elszakítani, és a jövő felé (jogosulatlanul) előrevetíteni, úgy ez, mintegy ellentétként, tökéletesen érvényessé teszi ugyanezt a logikát a jelen megértésére. És 1926–30 körül Lukács számára ez a legfontosabb föladat: korántsem véletlen, hogy épp itt, a Moses Hessről szóló recenzióban (1926) fedezi föl és idézi egyetértőleg Hegelnek *A jogfilozófia alapvonalai*ból származó megfontolását: a filozófia föladata, „hogy megértse azt, ami van, mert ami van, az az ész”.<sup>13</sup> A jövőnek, vagy legalább a jövő halvány tendenciáinak prognosztizálhatósága valamelyest ugyancsak fölmerül ez idő tájt is, de ez – amint Hegelnek sem – Lukácsnak sem sikerül, hiszen a *Fenomenológia* és egyáltalán ez a hegeli pillantás a történelemre, az ily módon a történelem sajátjaként előállott dialektika, éppen csak arra van képesítve, hogy a jelenig (és legfőljebb a jelenig) ragadja meg a lét döntő folyamatait. Egyre világosabbá válik Lukács előtt a megismerés *post festum*

---

<sup>12</sup> Lukács: „Moses Hess és az idealista dialektika problémái”, in *Utam Marxhoz*, Magvető, Bp. [1971], I. kötet, 472–499. o. és passim.

<sup>13</sup> Lukács idézi Hegelt: *Utam Marxhoz*, i. k., I. kötet, 500–501. o.

jellege, s ez a meggyőződés az *Ontológiáig* csak erősödni fog, ahol is a *Prolegomenában* magától értődő alaptézisként köszön vissza.

Ami mármost a Marx-kép módosulásait illeti, a 11. Feuerbach-tézisben koncentrálódó aktivista-történelmi Marx-szemlélet mellé jól érzékelhetően fölzárkózik egy másik: a jelenkor logikai egymásmellettiségében spekuláló, a kort megérteni és megértetni akaró Marx képe. Ez tör utat magának (bár még nagyon szűkösen), amikor a Hess-recenzió végpontján Lukács kijelenti: „[a marxi] elmélet döntő újdonsága a politikai gazdaságtan bírálata, amely átfogja (kategóriáinak) egész világtörténetét”.<sup>14</sup> Ezzel pedig egyrészt az ökonomia szférája a logika-dialektika és a történelem közé csúszott, átjárást biztosító láncszemmé vált, ami egyrészt a kontaktus lazulását jelzi, másrészt jelentősen megrendíti a *Történelem és osztálytudat* bázisértékű tézisét, mely szerint nem az ökonomiai motívum, hanem a totalitásszemlélet a marxizmus igazi specifikuma.

Jelentős megfontolások merülnek föl a húszas évek második felében Lukács részéről a történelem szubjektumának mibenlétét illetően is. Egyrészt visszacsempésződik a *Történelem és osztálytudat* horizontjáról kategorikusan kiutasított *ember*, sőt az ember mint egyén, aki már nem csupán egy osztály egyede, másrészt ennek nyomán fölmerül – explicite Hegelnek címezve, implicite a *Történelem és osztálytudat*nak is –, hogy a hegeli történelemkonstrukció, ha az emberi cselekvés *lehetőségei*, szabadság és szükségszerűség összefüggései felől tekintjük, messze esik az egyén által belátható perspektívától, túlon túl elvont, s így képtelen irányt mutatni az egyedi tett számára. Hasonlóképp Marx is fölhívta a figyelmet rá, hogy a társadalmi totalitás és az egyéni sors közé oly sokrétű, szerteágazó, racionalizálhatatlan kapcsolatrendszer ékelődik, hogy végtére is valamiféle uniformizált, „mindenkori” viszony helyett csak bizonyos lehetséges cselekedetek lehetséges mozgásterét áll módunkban megragadni, s távolról sem az „egyedül lehetséges, mert szükségszerű” cselekvést. Az általános és az egyes valamiképp viszonyban vannak egymással, s e viszonyt az egyénre vonatkoztatva érvényes *cselekvési tér* fog körülhatárolódni, és pedig épp abban a *Spielraum* értelemben, amelyben ez, magával az egyénnel együtt, az 1923-as megoldásból kiszorult. Ott az egyén eleve csak hibaforrásként jött számításba, a valódi szubjektumként fölfogott proletariátus számára pedig Lukács egyetlen *cselekvési* lehetőséget engedett meg és tett kötelezővé, így – míg a *Történelem és osztálytudat* horizontján legfőljebb fogalmának ellentmondóan karakterizálódhatott volna egy a cselekvés alternatívitasát deklaráló etika – emez újabb megfontolások Lukács figyelmét „az etika, mint a cselekvések *meghatározott mozgástere*” koncepciójának irányába tolják.

---

<sup>14</sup> Uo. 541 – 545. o.

### 3. A Fenomenológia bővületében

Visszaemlékezéseinek tanúsága szerint Lukács a harmincas évek elején, a moszkvai emigráció során tanulmányozta először a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* tartalmát, amely úgymond végleg tisztázta előtte a Hegel–Marx viszonyt, s az alapokig lerombolta a *Történelem és osztálytudat* „hegeliánus” filozófiai építményét. Tarthatatlanná vált az azonos szubjektum–objektum „itt és most” koncepciója, ama bizonyos történeti konkretizáció, a „hozzárendelt tudat” (zugerechnetes Bewußtsein) elmélete, s problematikussá vált a szubjektum közelebbi mibenlétének kérdése is, hiszen e marxi figyelmeztetések legtöbbje az eddigi lukácsi fogalmi sémában még csak nem is értelmezhető. Ha „az ember nembeli lény, [aki] [...] a nemet a maga tárgyává teszi, [és] [...] önmagához, mint nemhez viszonyul”,<sup>15</sup> akkor hogyan is áll valójában ama kollektív szubjektum (pontosabban: azonos szubjektum–objektum) – az osztály? Ha a hegeliánus tudathoz-rendelés tarthatatlan, mert a tudat-alakzatok döntően logikaiak (azaz nem-tárgyiak, márpedig Marx szerint „egy nem-tárgyi lény nem lény”) – akkor hát kicsoda is voltaképpen Hegel?

Különösnek, illogikusnak tűnhet, hogy Lukács újra ezt a kérdést teszi föl. E ponton ugyanis részéről több „logikus” lépés is lehetséges és várható volna, így például a hegeli dialektika radikális reformja, amelyre vonatkozóan egyebekben már a *Történelem és osztálytudat* előszava is ígéretet tett, de éppígy lehetséges volna a dialektika hegeli formájával mint reformálhatatlannal történő szakítás – ám ezek helyett tényyszerűen egy, az eddigieknél jóval elmélyültebb „odafordulás” következik be. Lukács szemében Hegel még mindig elsősorban a fiatal Hegellel azonos, a *Fenomenológia* Hegelével, ám, szemben a *Történelem és osztálytudat* esetleges reflexióival, most Hegel átfogó és rendszeres vizsgálatára van szükség, a rendszeresség pedig itt (még mindig) azonos a történelmi perspektívával. Ha Hegel *Fenomenológia*-beli kompozíciós alapelve – miszerint az eredmény nem önmagában, hanem csak a hozzávezető úttal együtt az, ami – ily föltűnően harmonizál a fiatal Marx saját általános szemléletét rögzítő tézisével („csak egyetlenegy tudományt ismerünk, a történelem tudományát”<sup>16</sup>), akkor ez az elv nyilvánvalóan alkalmazható magára Hegelre, azaz a *Fenomenológiát* mint eredményt kell megértenünk, s ezért végig kell járnunk Hegellel az odavezető utat.

A kötet, amely *A fiatal Hegel* címet viseli, kétségkívül a lukácsi szemléleti fordulat centrális dokumentuma. Lukács most nem is titkolja, hogy Hegelt igenis Marxon keresztül olvassa, mert így *akarja* olvasni; a kötet alcíme (a Hess-recenzió végpontján fölbukkanó rádöbbenésnek megfelelően): „a dialektika és az ökonómia összefüggéseiről”. A bevezető módszertani elvek sorában pedig hangsúlyozza,

---

<sup>15</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth, Bp. 1977, 99. o.

<sup>16</sup> Marx–Engels: *A német ideológia*, MEM 3. köt., 23. o.

hogy művében megpróbálja Hegel fiatalkori fejlődésére alkalmazni azt a marxi fölfogást, amely a munkát és egyben az ember önlétrehozási folyamatát állítja a vizsgálódás centrumába.<sup>17</sup> Maga a lukácsi vizsgálódás azután arra az útra koncentrál, amelyen Hegel a kezdeti *pozitivitás*-kategóriától eljut a *Fenomenológia* általánosított *objektivitás* avagy *külsővé-válás* kategóriáihoz. A pozitivitás a berni korszak hegeli szótárában merült föl először, mint a szabad, szubjektív görög vallásosságnak a kötött, merev, dogmatikus és intézményesült keresztény vallásba való átmenetével kapcsolatos fogalom. Voltaképpen a fokozatosan túlsúlyra jutó intézményesülés tényében testet öltő objektivitást, méghozzá halott objektivitást jelöli, szemben a hajdani görög, eleven szubjektivitással. Lukács e ponton döntő mozzanatot vél fölfedezni: ha ugyanis az objektivitás-pozitivitás az inaktivitáshoz kötődik Hegelnél, akkor az aktivitás nyilván a mindig is rosszízűnek megmaradó pozitivitás fölszámolását, voltaképpen a dologiság fölszámolását fogja jelenteni – míg Marxnál a munka formájában épp a dologi világ létrehozásához vezet. A különbség tehát nem elhanyagolható, amennyiben az aktivitás, az emberi tevékenység a filozófia hegeli és marxi rendszerében ellenkező előjelű eredményre vezet. A *külsővé-válás* fogalmában – véli most már Lukács – Hegel voltaképpen három árnyalatot mosott egybe: a munkával, a társadalmi tevékenységgel összekapcsolódó szubjektum–objektum kapcsolatot (ami a történelem teljesen általános és mindenkori jelensége), másodsor ennek csak Marx által megkülönböztetett sajátosan tökéletes formáját, harmadszor pedig a legáltalánosabb értelemben vett tárgyiasság-dologiság jelenségét, s ez utóbbi, tehát a „külsővé-válásnak” a tárgyiassulással való azonosítása vezeti aztán Hegelt grandiózus munkájának grandiózus tévedéseihez.

E megfontolások nyomán olvassa most már Lukács Hegel fejére *immanens* kritikájának vádpontjait, amelyek legtöbbje a *Történelem és osztálytudat*ra is áll – néhol egyenesen az az olvasó érzése, hogy valójában nem is Hegellel polemizál Lukács, hanem rajta keresztül saját korábbi szintézisével. Hogy a természetnek Hegelnél nincs valóságos története, magán a természetben belül sincs szó fejlődéstörténetről, s eltűnik a természet és a társadalom valóságos kölcsönhatása is; hogy az időbeni lefolyás csupán a szűkebb értelemben vett történelem, az emberi társadalom történetének velejárója, ahol viszont megjelenik a történelem, mint valóságos történelem, ott csaknem teljesen eltűnik a természet minden problémája; végül pedig, hogy a hegeli szellem mozgása a történelem önmegszűntetésébe torkollik, amennyiben a történelem előbb lejátszódik mint valóságos történelem, ám igazi teljességét mégis csak útjának végén, az utólagos, retrospektív önmegértésben éri el.<sup>18</sup>

Ezzel azonban kritikus ponthoz érkeztünk, hiszen *A fiatal Hegel* lapjain – magasabb szinten és világosabban, mint 1923-ban – a *Történelem és osztálytudat*

<sup>17</sup> Lukács: *A fiatal Hegel*, Kossuth/Akadémiai, Bp. 1976, 24–25. o.

<sup>18</sup> Uo. 539–546. o.

ambivalenciája ismétlődik meg, amennyiben e monumentális Hegel-ábrázolás éles határvonallal két, gondolatilag inkohérens és teljességgel összemérhetetlen részre oszlik.<sup>19</sup> Az első rész több száz oldalán Lukács saját Hegel-elemzését és saját immanens Hegel-kritikáját olvashatjuk (s e kritika, jóllehet elmélyült és alapos, Lukács részéről néhol azonosulásba fordul át, néhol pedig egyenesen euforikus ünnepléssé változik, kiváltképp „*A szellem fenomenológiája*” felépítésének vázlata című fejezetben<sup>20</sup>), míg a kötet utolsó húszegynéhány oldalán egy ettől alapvetően eltérő, Marxon keresztül fölfedezett, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* igénybevételével ábrázolt kritikát találunk, mely Lukács részéről láthatóan nem filozófiai megfontolások következménye, s így tartalmi nem csupán nem esnek egybe az előbbiekkal, hanem nem is implikálódnak belőlük. Az pedig, hogy az előzőleg már (bármennyire helyesen is, de) tisztázott Hegel-képre miért vetíti rá Lukács a marxi álláspontot, a filozófiai megfontolások mezején aligha magyarázható – ismét inkább ideológiai mozzanatról, egy politikai állásfoglalás filozófiai következményéről van szó.

E második kritika annak az alapelvnek a fényében fogalmazódik meg, mely szerint Marx álláspontja tágasabb és érvényesebb, mint a Hegelé. Bár a hegeli gondolkodás is a gazdaságtani és a filozófiai nézőpont szintéziseként, s ezek Hegel korában elérhető legmagasabb szintű összekapcsolódásaként állt elő – mégis: ugyane szintézis Marx esetében magasabb szinten valósul meg, ő ugyanis az emberi munka pozitív következményein túl figyelembe veszi a negatív következményeket is, és így számára az ember önlétrehozási folyamatán belül különbség mutatkozik annak prekapitalista és kapitalista szakaszai között, míg Hegel (a történelmet csakis egységes folyamatként ábrázolván) hamis egyesítéseket és szétválasztásokat követ el. Látjuk: a hegeli történelmi dialektika – Lukács részéről eddig respektált – döntő elemei itt rendre hamisnak minősülnek; Hegelnél az emberi lényeg elvont öntudattá korcsosul, kapcsolata a történelemmel most végképp látszólagosnak mutatkozik; Hegel a „külsővé-válás” fogalmában hamisan egyesíti a munkával mindig is együtt járó tárgyasulást, a munka tőkés formájának következményeként előálló elidegenülést, s végül – persze csak ebből a marxi nézőpontból – maga a hegeli filozófia sem egyéb, mint ennek az elidegenülésnek a terméke, „pregnans és jellemző megjelenési formája”.<sup>21</sup>

Hogy *A fiatal Hegel* a késői lukácsi szemlélet filozófiai előzményeinek alakulása szempontjából, a Hegelhez való viszonyulást illetően, fordulópontot képvisel, ez a hegeli *Fenomenológia* lukácsi identifikálásának történeti áttekintésében is érzékelhető. Mivel maga a *Fenomenológia* persze mindvégig változatlan pont, joggal állítható, hogy a lukácsi identifikáció metamorfózisának állomásai indirekte

<sup>19</sup> Az idézett kiadásban 546. o., az összkiadásban (Magvető, Bp. 1976) 699. o.

<sup>20</sup> Lukács a *Fenomenológia* módszere kapcsán a történeti és a logikai elem mély, belső, szükségszerű összefüggéséről beszél. I. m., 469 és 473. o.

<sup>21</sup> Uo. 546 skk. o.

épp a lukácsi szemléleti pozíciók változását jelzik. Ha a *Történelem és osztálytudat*ban Lukács föladata a történelem azonos szubjektum–objektumának fölmutatása a konkrét történelmi valóság szintjén, és a *Fenomenológia* mint ennek elméleti háttére exisztál, akkor először is mint már „készen lévő”, „befejezett”, másodszor mint ontológia, harmadszor mint elméletileg meghaladhatatlan álláspont kell, hogy ábrázolódjék, amit csakis „történetileg konkretizálni” lehetséges.<sup>22</sup> A húszas évek végén Lukács kitart amellett, hogy a *Fenomenológia* Hegel egész filozófiáját tartalmazza, tartalma azonban itt már az ember története, mely történet lényegi szakaszai mind történelmileg, mind filozófiailag egyaránt szükségszerűek.<sup>23</sup> A fiatal Hegelben Lukács először is véglegesen rögzíti, hogy a hegeli módszer lényege a történelmi folyamat és a logikai fejlődés fonalának bizonyos, mély módszertani következetességgel történő, állandó egyesítése és elválasztása, másodszor azonosul Hegel saját, a *Fenomenológia* identifikálására vonatkozó álláspontjával, amennyiben a *Fenomenológia* itt válik az egyéni tudat létrájává, amaz, a tudáshoz vezető grandiózus útján, harmadszor, miután a *Fenomenológia* így értelmezett legmélyebb kompozíciós elvével is nagyrészt azonosul, még ugyanitt megkezdődik a fiatal Hegeltől való elfordulása, egyben az érett Hegelhez való közeledése. Az *Ontológia* távlatá felé haladva lassan világossá válik, hogy a *Fenomenológia* mégsem a valóság objektív fejlődéstörténete, s az ontológiai szemlélet térnyerésével párhuzamosan folyik a *Fenomenológia* ismeretelméletté degradálódása. Ez egyben az *Enciklopédia* iránti érdeklődéssel párosul, ami – Lukács számára most megint úgy tűnik – ténylegesen a valóság objektív fejlődéstörténete.<sup>24</sup> A negyvenes évek második felében, a Kelet és a Nyugat szétválásával teremtdött új világhelyzetben Lukács Hegel-képe átmenetileg erős propagandisztikus felhanggal terhelődik: a *Fenomenológia* ekkor mindenekelőtt, mint „a polgári társadalom lezárultságának tükre” áll előttünk. „Az emberi szubjektum fejlődéstörténetét [...] a nagy francia forradalomig és az abból kinövő polgári társadalomig írja le a *Phänomenologie des Geistes*.”<sup>25</sup> Az ész trónfosztásában, ahol Lukács az általa irracionalistának nevezett filozófiák bírálatahoz fundamentumot keresendő, nyíltan azonosul Hegelnek az összvalóság ésszerűségét illetve az ész történeti megvalósulását deklaráló tézisével, éppen fordítva: Hegel korántsem a lezárultság tükre, Lukács itt a fiatal Hegelnek „energikusan előre, a jövőbe mutató perspektívájáról” beszél.<sup>26</sup> A hegeli tézis minden elfogulatlan tudat és a filozófia kiindulópontjaként rögzíti:

<sup>22</sup> Lukács: *Történelem és osztálytudat*, i. k., 408. o., főszöveg és jegyzet. A szubjektum konkrét fölmutatásának problémájáról lásd Fehér M. István: „A klasszikus német filozófia a Történelem és osztálytudatban”, *Világosság* 1996, 55 sk. o.

<sup>23</sup> Lukács: *Utam Marxhoz*, i. k. I. köt., 530 skk. o.

<sup>24</sup> Lukács: *A fiatal Hegel*, i. k. 469 skk. o.

<sup>25</sup> Lukács: *A polgári filozófia válsága*, Hungária, Bp. 1949, 23. o.

<sup>26</sup> Lukács: *Az ész trónfosztása*, 150. o.

„Ami ésszerű, az valóságos;  
S ami valóságos, az ésszerű.”<sup>27</sup>

Lukács most már, e hegeli gondolathoz csatolva saját értelmezését („az ész immanens módon benne rejlik a történelemben”),<sup>28</sup> a racionalizmust a történelem előre-mozgásába, tengelyvonalába tartozóként köti meg, így az irracionalizmus részint azoknak a filozófiáknak a foglalata lesz, amelyek a megismerés előrehaladó folyamatára „megállj”-t kiáltanának, részint azoknak a történelmi jelenségeknek (mint pl. a fasizmus), amelyek elméletileg és gyakorlatilag is szembefordulni látszanak ezzel a humanizációs-ésszerűsödési összefolyamattal. Az így tekintett Hegel így tekintett *Fenomenológiája* most korántsem a lezárultság tükre, s döntő tartalmi momentuma korántsem „a jelenkor mint a történelem vége”-koncepció, hanem épp fordítva: „Hegel a jelenben az emberi történelem egy új korszakának kezdetét pillantja meg” — s e ponton csak a későbbi, a történelemfilozófus Hegel látszik lemondó, kompromisszumokra hajló, habozó gondolkodónak.<sup>29</sup> Végül az *Ontológia* különböző gondolati síkjain keletkezett Hegel-kritikák egybehangzóan erősítik Lukácsnak azt a *fiatal Hegel*-beli sejtését, mely szerint a *Fenomenológia* nem a valóság objektív fejlődéstörténete — ám a pozitív identifikálást illetően eltérések vannak, és ezek az eltérések jelzésértékűek. A Történeti fejezetekben, ahol Lukács Hegel ellentmondásos dialektikáját történetileg, a hozzá vezető úttal együtt elemzi, és most már Hegel módszertanával azonosulva, eredményként fogja föl, maga is ingadozik, főntartása-e korábbi álláspontját, mely a *Fenomenológiát* az egyéni tudat nembelivé-fejlődéséről szóló tanként jelölte meg, avagy ez inkább (rokon, de mégsem azonos minősítés) mint a tökéletes, abszolút megismerésről szóló tan azonosítandó. Előbbi kapcsán majdnem, vagy egyenesen fölmenti Hegelt a maga által állított immáron fél évszázados vádak alól, a „történelem végével” kapcsolatos korábbi kritikákat hol lényegileg jogosultnak nevezi, hol elítéli, mondván: Hegel ezt a végpont-jelleget nyilván nem fogta föl — képtelenül — „szó szerint”, nem gondolt a történelem merev befejeződésére. Ha pedig Lukács ilyen megértő Hegellel, akkor vagy tartalmilag ért egyet vele, vagy időközben irrelevánssá vált maga a kérdés. A történelem megállításának vádjával a kései Lukács explicite ugyan nem illethető, ám hogy a hegeli módszertan alapelvei (köztük az is, hogy a történeti megismerés jogosítványa legfőlőbb a jelenig terjedhet) ott munkálnak a közvetlen háttérben — ez kétségbevonhatatlan. A valóság forradalmi átalakításának programja, e program merevsége, az *Ontológián* munkálkodó Lukács gondolkodásától messze esik már. Ahogyan Hegelnél a *Fenomenológia* robusztus progresszió-princípiuma a Szent Szövetség időszakára fölcserélődött az Univerzum átfogásának és rendszerezésének igényével, úgy

---

<sup>27</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai* (ford. Szemere Samu), Akadémiai, Bp. 1983, 20. o.

<sup>28</sup> Lukács: *Az ész trónfosztása*, 115. o.

<sup>29</sup> Uo. 150. o.



Lukácsnál is: a hatvanas években már a valóság megértése, rendszerezése, egy végső soron egységes (egyébként nagyon differenciált, rétegezett) alapvetés megalkotása a föladat – az eredeti tervek szerint legalábbis. Ha pedig – s ez a tendencia is jelen van az *Ontológiában* – a *Fenomenológia* csakugyan az abszolút megismerésről szóló tanítás lenne, akkor tartalma ezért irreleváns: ami azt illeti, az „ismeret-elmélet”, mint külön tudomány, Lukács gondolkodásában már 1920-ban sem volt jelen, s később még kevésbé: az *Ontológia* az erre vonatkozó kérdésfeltevést is értelmetlennek fogja nyilvánítani.<sup>30</sup>

Mindezek egyenes, és most már végképp föloldatlanul maradó ellentétéként áll előttünk a Prolegomena történeti szintézise, ahol a lét maradéktalanul történetivé válik, olyannyira, hogy a „történeti” egyenesen azonosul a „létszerűvel”, míg a „logikai” a „nem-létszerűvel”. Másutt is: A Történeti fejezetekben például „létrejövés és elmúlás valódi törvényszerűségei” állanak szemben a logikaiakkal.<sup>31</sup> A Szisztematikus fejezetek szerint „a visszatükröződés [...] minden lét szigorú ellentéte, tehát – éppen mert visszatükröződés – nem lét”.<sup>32</sup> A Prolegomena drasztikus tézise pedig végképp eloszlatja az olvasó netán még megmaradt kételyeit: „Hegel korlátja elsősorban a logikai és a létszerű összefüggések folytonos egymásmellettiiségében rejlik...” („in der permanenten Koexistenz von logischen und seinhaften Zusammenhängen besteht”).<sup>33</sup> E talajról a *Fenomenológiára* (is) alkalmazott új mérce egyfelől a logika mint nem-lét, hanem csak logika, másfelől a történelem mint valóságos és egyedüli lét egymáshoz mért viszonya lesz, s az e mérce fényében föltűnő új vádpontok egyike ennek Hegel részéről történő hamis megoldása lesz. Az eddig is alkalmazott kategóriákat Lukács itt az ontológiai szemlélet igényeinek megfelelő tartalommal tölti föl, s Hegel most már úgy jelenik meg, mint aki a lét logikailag kiűritett fogalmából gondolatilag akarja kifejleszteni a valóságos létet – ami persze lehetetlen. Megtévesztő – véli Lukács –, hogy ugyanez fordítva lehetséges: az eredendő összes meghatározásait (így logikai összefüggéseit is) tartalmazó létből gondolati-logikai műveletekkel igenis el lehet jutni egy a meghatározásait immáron nélkülöző lét fogalmához, de már csak a fogalmához, mert az effajta tiszta létfogalomból a valóságba visszavezető út viszont zárva van. Hegel abban téved tehát, hogy ezt véli mégis megvalósíthatónak. Ám vegyük észre: amennyiben e lukácsi kritikai mozzanat egyáltalán érvényes, úgy leginkább az *Enciklopédia* Hegelére érvényes.<sup>34</sup>

Ha a fiatal Hegelben a *Fenomenológia* az egyéni tudat letrájaként identifikálódott, ha döntő kérdésként ezért már nem a „puszta” azonosságpont, sokkal

<sup>30</sup> Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról*, Magvető, Bp. [1976], III. köt. 346 skk. o.

<sup>31</sup> Uo. I. köt. 223. o.

<sup>32</sup> Uo. II. köt. 38. o.

<sup>33</sup> Uo. III. köt. 355. o., illetve *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Werke 13, Luchterhand, 311. o.

<sup>34</sup> Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról*, i. k. III. köt. 130. o.

inkább a „hozzávezető út” tűnik fel (s ugyanígy maga a *Fenomenológia* is a hegeli élettörténetben), ha ugyanekkor még az *Enciklopédia* is – amely pedig kevésbé a történeti progresszió, sokkal inkább az átfogó rendszerező igény termékének tekinthető – a valóság objektív fejlődéstörténeteként definiálódik, akkor ez nyilvánvalóan nem lehet véletlen: a késői lukácsi szemlélet talán legdöntőbb elemének, a *folyamatszerűségekre koncentrált gondolkodásnak* is szülőhelye ez a mű, avagy tágasabban a harmincas évtized.

Ahhoz azonban, hogy az ugyancsak centrálisnak számító *tematikai* kérdésben, a történelmi szubjektum mibenlétének ügyében is megtörténjék a radikális fordulat, az ez idő tájt folytatott irodalomelemzések termékeként lecsapódó tartalmi elmozdulások is szükségesek voltak. A klasszikus német irodalom újabb és elmélyültebb tanulmányozása nyomán a harmincas évtized végére Lukács gondolkodásában Goethe közvetlenül Hegel és Marx mellé zárkózott föl, amennyiben lehetetlen volt nem észrevenni a döntő filozófiai állásfoglalások tekintetében közöttük fennálló végső gondolati közösséget. Szembeötlő egyrészt a gondolkodói horizontok tekintélyt parancsoló tágassága, másrészt, hogy a lét alapvető problémája mindhármuk számára a történetiség dimenziójában jelentkezik, hogy ezen belül az emberi történelmet humanizációs folyamatként közelítik meg, mely folyamat konkrét tartalma (különbségekkel, de valamiképpen) mindannyiuk számára mint az emberi egyed partikularitásának és a nem (Goethénél „a fajta”) általánosságának folyamatosan és egyre magasabb szinten újratermelődő feszültsége jelentkezik. Szembeötlő, hogy mindannyian a történelem igen általános mozzanataként akarják megragadni az ember mássá-válását, eltávolodását önmagától, röviden az elidegenülés fundamentális problémáját. Ha a *Fenomenológia* az emberi történelem, az emberi tudás fejlődéstörténete, akkor a *Faust*, mint az egyén és „a fajta” viszonyának feszültségében mozgó dráma „az emberi nem drámája”, éppen ennek költői, de költőileg pontos megfogalmazása:

„És ami az egész emberiség osztályrésze  
azt én benső magamban akarom birtokolni  
(...)  
és így a magam énjét az ő énjévé tágítani...”<sup>35</sup>

E goethei sorok kétségkívül ama monumentális hegeli létrára emlékeztetnek – vagy pedig Marx nyers, de tömör fogalmazására: „Az ember nembeli lény (Gattungswesen), [...] önmagához mint [...] eleven nemhez viszonyul...”<sup>36</sup> Hegel a maga részéről a történelem egyik alapmozzanataként rögzít egy jelenséget, jelesül, hogy az emberi cselekedetek eredményeként mindig valami más jön létre (vagy más is létrejön), mint amit ezek a célkitűzések tartalmaztak, s így a tevékenység

---

<sup>35</sup> Lukács idézi Goethét: *Goethe és kora*, Hungária, Bp. 1946, 146 sk. o.

<sup>36</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, i. k. 99. o.

termékei végül túlnőnek magukon a célkitűző embereken.<sup>37</sup> S bár a marxi „elidegenült munka” és a hegeli „külsővé-válás” már csak a két kategóriának a két gondolatkörben betöltött eltérő pozíciója miatt sem keverhető össze, magának a jelenségnek a rögzítése Marxnál is hasonló: a munkás munkája „idegenül exisztál és vele szemben önálló hatalommá válik...”<sup>38</sup> Mefisztó szerint pedig végül is a magunk alkotta kreatúrák függvénye vagyunk:

„Am Ende hängen wir doch ab  
von Kreaturen, die wir machten.”<sup>39</sup>

E ráismerések együttvéve már elegendőnek látszanak, hogy kiváltsák a döntő *tartalmi* elmozdulást a szubjektum mibenlétét illetően. Az 1923-as koncepció szerint a történelemnek van ugyan szubjektuma, pontosabban azonos szubjektum – objektuma, ez pedig az épp osztálytudatra jutott proletariátus – valami igen konkrét és végleges tehát. Végleges, hiszen a történelem, ami a maga döntő struktúraformáinak folyamatszerű változása, a továbbiakban mégis eme (végleges) alapstruktúráján belül kell hogy végbemenjen. Ha azonban most már, a harmincas évek újabb szemléletében, a véglegességek, a stabilitások a folyamatszerűségekben oldódnak föl, akkor előállhat az új szubjektum, a nemének általánosságához fokozatosan közelítő, avagy *nembeli általánossága által meghatározódó egyén*, aki tematizált formában persze majd csak a késői művekben jut szerephez. Ahogyan az *Ontológia* végleges formában megfogalmazza: „a nem és az egyed megbonthatatlan egysége [...] a lét alapvető ténye.”<sup>40</sup> Az 1923-as „egyed – osztály – nem” koncepciót váltja föl tehát a késői „egyed – osztály – nem” fölfogás. És ebben azonnal látható a húszas és a hatvanas évek Lukácsának következetességében fönnálló differencia: míg ugyanis a *Történelem és osztálytudat* mezején a két ott kiutasított kategóriának (kiváltképp az egyénnek) még az említése is abszurdumnak számítana, az *Ontológiában* ezzel szemben több helyütt igenis szó van osztályokról, sőt az osztályharcról is, mint a történelem motorjáról. Közelebről tekintve azonban az ellentmondás látszólagos: valójában épp az *Ontológia* tartja fönn legkövetkezetesebben az „egyed – nem” koncepciót, a közbeiktatódni látszó félkollektív közösségek e gondolati síkon alig értelmezhetők. A Prolegomenában Lukács hangsúlyozza is: bár úgy tűnik, mintha a nembeliség pusztá elvonatkoztatás lenne, valójában a kisebb egységek zártsága a látszat,<sup>41</sup> a Történeti fejezetekben pedig Marxszal kapcsolatban szerepel a megfontolás: a történelem alapviszonya nála az egyén és nem viszonya, amelyhez képest az osztályok csak mint *történeti*

<sup>37</sup> Lukács: *A fiatal Hegel*, i. k. 102. o.

<sup>38</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, i. k. 95. o.

<sup>39</sup> Lukács idézi Goethét: *Goethe és kora*, i. k. 171. o.

<sup>40</sup> Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról*, i. k. III. köt. 45. o.

<sup>41</sup> Uo. 55. o.

*esetlegességek*, csak mint emez alapviszony benső egységét megzavaró tényezők jöhetnek számításba.<sup>42</sup> Látjuk: az *Ontológia* filozófiai rendszerében az „osztály” és az „osztályharc” kategóriája tökéletesen megalapozatlan, így amennyiben Lukács mégis beszélni kényszerül róluk, ezt nem elveiből következően, inkább (ittenni) elvei ellenére teszi – nyilvánvalóan praktikus-ideológiai okokból.

#### 4. Az *Ontológia* perspektíváiról

Számos ponton bukkantunk tényekre, amelyek arra engedtek következtetni, hogy Lukácsnak Hegelhez való viszonya, a viszony természetét tekintve, alapvetően más, mint a Marxhoz fűződő viszony. Míg Hegellel így vagy úgy, de rendszeresen szembenéz Lukács, a Marxszal való első, mély *teoretikus* szembenézésre csak a végponton, az *Ontológiában* kerül sor, akkor tehát, amikor Lukács részéről Marx a nem-teoretikus mezőkön már régen és véglegesen elfogadott. Úgy is fogalmazhatunk: *Lukács számára – minden látszatnak ellentmondóan – 1918-tól egészen élete végéig Hegel jelenti a kardinális filozófiai problémát, mert Hegelhez való viszonya filozófusi viszony, míg Marxhoz való viszonya elsődlegesen politikai-ideológiai természetű.*

Hegelrel kapcsolatban az *Ontológiában* radikális fordulat történik: Lukács szakít ama korai föltevésével, miszerint Hegel megosztható volna a módszertanában folytatható, s a (társadalomtudós) Marxszal kiegészíthető Hegelre, valamint a tematikai értelemben vett, így elvetendő Hegelre. A felszínen továbbá kétségkívül elfordulás történik Hegeltől, amennyiben az *Ontológia* Lukácsa szerint Hegel rendszere *szorosan zárt* egészként bármilyen kettéválasztást kizár, a módszertanilag gyümölcsöztethető Hegel pedig – immáron úgy tűnik – egészen egyszerűen hiányzik. Hegel módszere egészében is, részleteiben is kudarc, mert ontológiája két egyaránt hamis pilléren nyugszik. Az első a logikára „ráültetett”, a logikába kényszerített, s ezért eltorzított történelem, amennyiben Hegelt már az a törekvése is antinómiákhoz vezet, hogy a *valóságos* történelem valóságos menetét egy bizonyos logika törvényszerű lépéseinek feleltesse meg, a leglátványosabb antinómia azonban a logika kettős funkciója nyomán adódik: a logika ugyanis nála egyrészt ismeretelmélet, másrészt ontológiailag aktív tényező is, így pedig az ismeretelméleti szempontok átcúsznak az ontológia területére is. (Ilyen például a tagadás hiperhatékonysága a logika illetve a valóság mezején, s ilyen a tagadás tagadása.<sup>43</sup>) Hamis továbbá Lukács szerint a hegeli ontológia másik pillére is, az azonos szubjektum–objektum filozófiai mítosza. Hegel itt „logizál”, amennyiben az azonosság megteremtésének e módja *lényegileg logikai* megalapo-

---

<sup>42</sup> I. m. I. köt. 400. o.

<sup>43</sup> Uo. 201 skk., 212 skk. o.

zottságú.<sup>44</sup> Lukács szemében Hegel épp abban az ütemben tolódik a „logizálás” irányába, ahogyan ő maga tolódik az ontologizálás felé.

Nem feledhetjük, hogy e Hegelt radikálisan elvető kritika középpontjában már a valóságot ugyancsak rendszerezni szándékozó idősebb Hegel, az *Enciklopédia* Hegele áll, miután a *Fenomenológia* az idősebb Lukács gondolkodásában szinte tévedéssé, vagy legföljebb Hegel ismeretelméletévé degradálódott. Ám, hogy a Hegeltől (s ezen belül a *Fenomenológiától*) való elfordulás mégis legföljebb formális csupán, hogy tehát az idősebb Lukács gondolkodásába a hegeli módszertan legdöntőbb elemei kitörölhetetlenül beépültek, ezt jól illusztrálja az *Ontológia* néhány szembeötlő ismérve:

Először is, az *Ontológia* mindkét gondolati síkján uralkodó szemléleti alapállás a szigorú retrospektivitás. (Természetesen egyszer a logikai következés – az „ontológiai elsőbbség” –, másszor a valóságos történeti idő dimenziójában.) E letisztult retrospektivitás egyetlen – itt szóban forgó – Marx-műnek sem alapszemlélete, ugyanakkor látványosan jellemzi a *Fenomenológiát*, s kevésbé az *Enciklopédiát*. Hegeli eredete aligha vonható kétségbe, s ha Lukácsnak az ezzel járó legnagyobb buktatót, a „történelem vége” koncepció fölvállalását sikerül is kikerülnie, a *post festa* megismerés állítását már nem, sőt ezt nyíltan posztulálja, annak majd' minden hegeli velejárójával együtt. Másodszor: a *Prolegomenában* fölrajzolt valóságfölfogás, a történeti világ oly fölépítése, hogy az, a történeti genezisen túl, egyben a logikai egymásraépülés rendje is legyen, módszertani értelemben igen közel áll a *Fenomenológia* fölfogásához. Harmadszor: ugyancsak a *Prolegomenában* a társadalomtörténet olyan típusú ábrázolása, mint aminek lényege az individuumnak a neméhez mért mindenkori viszonyában, az egyesnek az általánossal való kapcsolatában keresendő, s mint ami végső tartalmát tekintve „történeti emberreválás”, „szubjektummá-válás”, s közben „e szubjektum tudáshoz jutásának útja”-ként ragadható meg, – nos e koncepciónak a *Fenomenológiával* való mély és benső rokonságát alkalmasint nem szükséges bizonyítanunk.

Az *Ontológia* Marxhoz való viszonya lényegesen egyszerűbb, bár ez a Marxszal való első – már előfeltevése – szembenézés számos ellentmondáshoz vezet. A késői Lukács érdeklődésének középpontjában az ökonómus Marx áll. Az *Ontológiában* azonban a *Történelem és osztálytudat* szép és merész alapgondolatának egyenesen a visszájához érkezik Lukács, amennyiben az ökonómiát most már nem csupán a marxizmust a polgári tudománytól elválasztó határkövé, hanem egyenesen a marxi ontológia középpontjává avatja.<sup>45</sup> Érdekes földéznünk: az 1923-as koncepció szerint még egy szemlélet – amely ott, akkor élesen különbözött a valóság ténszerűségeitől, sőt bizonyos értelemben épp a közöttük támadó ellentmondások végleges föloldására volt hivatott – a *totalitásszemlélet* volt a vízváltató, s ennek vonzataként jelentkezett az azonosságfilozófia. Az akkor

<sup>44</sup> Uo. 204–205. o.

<sup>45</sup> Uo. 284. o.

tagadott ökonómiai motívum, amely még a húszas évek végén is közvetítő lehetett csupán dialektika és történelem között, az *Ontológiában*, a szisztematizáló igény előretörésével párhuzamosan lép elő ontológiai középponttá, a társadalmi lét bázisává.

Az elfogulatlan Marx-tematizálás elmaradása egyrészt azt eredményezi, hogy Lukács szinte betegesen ragaszkodik az „egységes Marx” koncepcióhoz, ezért meg sem kísérli tisztázni a szisztematikus és a történeti alapszemléletű Marx-művek tematikus és módszertani különbségeit – így már eleve csak saját föltevésével találja magát szemben. Ezt igazolandó, több helyütt kifejti véleményét a fiatal és az idős Marx lényegi azonosságáról. A korai, filozófus Marx által írott ontológiai alapvetés lényegi alapelvei később is, mindvégig változatlanok – véli Lukács –, csupán a kifejezőmód némi redukciója következik be az idők során, a munkásmozgalom gyakorlatával párhuzamosan. Másrészt e szemlélet azt eredményezi, hogy a műnek ez a része nem hozza meg a Lukács által remélt új stabilitásokat, legvégül sem derül ki, mely tézisek tekinthetők a marxi ontológia alapelveinek, s egyáltalán: mi módon juthatnánk el ezek fölfedéséhez. (Hiszen Marxnál nincs sem önálló filozófiai módszer, sem teljes rendszer.<sup>46</sup>)

Lukács lépten-nyomon fölhívja az olvasó figyelmét, hogy az általa itt képviselt „ontológiai gondolkodás” történetileg radikálisan újszerű. „Mostanáig nincs az ontológiának története” – hangzik például a figyelemre méltó kijelentés a bölcsélet történetét vázlatosan áttekintő fejezetben,<sup>47</sup> és Lukács itt valóban szokatlan szempont szerint, a filozófiák „evilágisága” függvényében rendszerez, melynek nyomán azután ún. evilági és kétvilág-ontológiák konstituálódnak. Előbbiek értelemszerűen minden túlvilági-transzcendens elemnek a gondolkodásból való kizárásával, utóbbiak ezek bevonásával képződnek. Meglepő, ahogyan Lukács, a saját gondolkodói állásfoglalását bizonyos értelemben a két hagyományos filozófiai irány határain kívül eső, kifejezett *tertium datur*ként definiálja. Az a törekvés, hogy saját filozófusi módszerét a hagyományok fölé emelje, már a *Történelem és osztálytudat*ban is kitapintható, az *Ontológiában* pedig manifesztté válik. Végső soron – mondja Lukács – a valóság megismerésének ontológiai megközelítéséről van szó, csak hogy ez a módszer (többek között Kant, Hegel, Heidegger és Sartre által) már igencsak lejáratott, így lényegében előről kell kezdődnie. Az újramegzés radikális újszerűsége pedig abban áll, hogy a gondolkodás irányát nem ilyen vagy olyan metodológia előzetes nézőpontja, hanem magának a tárgyalt dolognak az ontológiai jellege szabja meg.<sup>48</sup> Lukács ez irányú optimizmusa (hogy tehát a helyes szemlélet a szemléletmentesség, hogy e helyes megközelítés esetén a lét, a dolog maga, saját mivoltáról hamisítatlanul nyilatkozni fog, avagy hogy a tárgyalt dolog ontológiai jellegéről valamiképpen előzetes

---

<sup>46</sup> Uo. 289. o.

<sup>47</sup> Uo. 21. o.

<sup>48</sup> I. m. III. köt. 348, 11, 38. o. és passim, illetve I. köt. 322, 371. o.

ismerettel bírhatunk, melynek nyomán a gondolkodás iránya kijelölhető lesz) kétségkívül némi pozitívista színt kölcsönöz a vállalkozásnak, holott az e szemlélet totális likvidálására való törekvés Lukácsnál hangsúlyos és nyilvánvaló.

„A történeti” és „a logikai” így valójában nem is szemléletek, hanem a valóság végső kifejezési formái. A szisztematizálás alapelve szerint a lét megragadható, mint alapvetően különmemű elemek, folyamatok strukturálisan rendszerezett foglalatok. E metszetben jól szemlélhető a létmódok differenciáltsága, ám a horizont szükségképpen szűkös és centrikus, mivel a különmeműség elve alapján ez csakis a társadalmi létre nyílnak meg, amelynek középpontjában (Marx) az ökonómia szférája, ezen belül a munka áll, a további sorrend pedig az ontológiai elsőbbség elve szerint dől el: „A” lehet „B” nélkül, míg fordítva ez nem lehetséges. Ugyanakkor a szisztematizált kifejezésformában a szerves természetnek, a társadalmi lét emez előzményszerű bázisának a vizsgálata már egy másik horizontot igényelne, más kiindulóponttal. (A Prolegomenában hangsúlyosan jelen is van a szervetlen és a szerves létmódra való visszanyúlás.) A szisztematikus metszetben, mivel ez a logikán alapul, nem jelenhet meg maga a logika illetve a tudat, mint tematikus elem. Ha ugyanis a tudatot e vonatkozásban is léttel bíróként ismernénk el – s erre a társadalmiság magyarázata felől mutatkozik is komoly igény –, akkor a tudatnak mint tükrözésnek a különmeműség elve alapján valami a léttel szembenálló fakticitásnak kellene lennie – ez azonban lehetetlen, hiszen így visszajutnánk a régi filozófiák „silány és rossz” dualizmusához, lét és tudat állana szemben egymással. Ezt a szintet pedig már a *Történelem és osztálytudat*ban is meghaladta Lukács.<sup>49</sup> A „megoldás”, a maga esetlenségében is, vagy éppen ezért, roppant gondolkodói következetességről tanúskodik: A tudatot, mint tükrözést a szisztematizálás során egyszerűen „nem-létté” kell nyilvánítani.<sup>50</sup> Lét és tudat „föloldhatatlan” dilemmájának kikerülése így azon az áron sikerül, hogy „lét és nem-lét” föloldatlanul maradó kontroverziája nyomul a helyébe, ami viszont a lukácsi gondolkodásban és általában a klasszikus német filozófiai hagyománykörben értelmezhetetlen. A történeti progresszióban, a Prolegomenában fordítva: nem csupán maradéktalanul értelmezhető a tudat, mint a lét kategorialis tényezőinek egyike: léte ott oly természetes, magától értődő, hogy már a rá vonatkozó kérdés is, még inkább a „lét-tudat” viszonyt feszegető kérdés föltevése álproblémának bizonyul.<sup>51</sup>

A szisztematizálás jól prezentálja tehát a (társadalmi) lét differenciáltságát, mégsem mehet veszendőbe a másik szempont, a „végső soron való egységesség” szempontja. Ha a természet nem jelenik meg mint a társadalom valóságos

---

<sup>49</sup> Lukács: *Történelem és osztálytudat*, i. k. 410, 501 skk. o.

<sup>50</sup> Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról*, i. k. II. köt. 38. o. Fehér M. István élesen veti föl ezt a problémát „Lukács és Sartre” című írásában: *Magyar Filozófiai Szemle* 1984, 3–4 sz. 399–400. o.

<sup>51</sup> Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról*, i. k. III. köt. 345–346. o.

előtörténete, megismétlődhet a *Történelem és osztálytudat* „hibája”: a vizsgálódások megint a társadalomra fognak korlátozódni. Így utólagos előszóként megíródik a Prolegomena, amelynek mondhatni egyetlen föladata a „végső soron való egységesség” fölmutatása, s amely ezért jobbára történeti linearitásban ábrázol. A történeti kifejezőmód Lukács számára magától értődő, hitelessége a lét alapvető egyetemes történetiségében alapozódik meg. Így a Prolegomena, ha tisztán módszertanilag tekintjük, ha a létre vetett pillantás értelmére és optimizmusára figyelünk, e vonatkozásban mégiscsak közel áll a *Történelem és osztálytudathoz*. Ha azonban a két, önmagában egyaránt létjogosult kifejezésformát ily szakadékszerűen választjuk el egymástól, amint ezt Lukács tette, akkor az így előálló *Ontológia* két metszete két kör képehez lesz hasonlatos, amelyek, ponttá zsugorodva, egymást inkább kioltva tartalmazzák a másikat, mintsem – ahogyan például a *Fenomenológiában* – meghitt harmóniában leledzenének. Ezzel pedig teljesíthetetlenülé válik a harmadik, s a harmincas évek óta döntőnek számító lukácsi igény, hogy ezek a valóság egymással szorosan összefonódó kifejezési formái legyenek.

Kétségkívül a Marx-olvasat problematikusságában gyökerezik a késői lukácsi kategória- és történelemértelmezés is. Lukács 1919 körül fedezte föl a marxi elvtörödéket, mely szerint „a kategóriák ennek a meghatározott társadalomnak létezési formáit, egzisztencia-meghatározásait fejezik ki”.<sup>52</sup> A *Történelem és osztálytudat* nézőpontja szerint a lét csupán a társadalmilag releváns létszféra, s nem a magábanvaló Univerzum, konkrét tartalmát tekintve pedig a történelmi-dialektikus folyamatban önmagát produkáló azonos szubjektum–objektum. Ez esetben a marxi elv úgy értelmeződik, hogy a kategóriák e létkereten belül, a szubjektum–objektum viszony hatókörén belül, mint közvetítő tényezők („struktúraformák”) létezhetnek és jellemezhetik a létet.<sup>53</sup> A történelem ugyanakkor valami olyan széles és átfogó folyamatként kell, hogy értelmeződjék, ami csakis a lét kategóriáinak változásaival hozható összefüggésbe, megtörténeése csak ezen mérhető. A történelem ugyanis – hangoztatja Lukács – értelmezhetetlenülé válna, ha bizonyos magukban állandó, változatlan formákon belül zajló változások sorozataként fognánk föl – ellenkezőleg: a történelem épp maguknak e formáknak a története, e formák átalakulásának története.<sup>54</sup> A lét kategorialitása mármint az *Ontológiában* is a történelem értelmezhetőségének alapja marad, ám az ontológiai gondolkodás döntő eltérése – e vonatkozásban – a szubjektum–objektum = lét elvének fölmondása. Az *Ontológia* történeti szintézisének horizontján a lét három létmódban (szervetlen–szerves–társadalmi), e három létmód szoros egymásraépültségében jelentkezik, a szubjektum–objektum viszony

<sup>52</sup> Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatahoz. Bevezetés*, MEM 13. köt. 171. o., illetve Lukács: *Történelem és osztálytudat*, i. k. 215. o.

<sup>53</sup> Uo. 478–480, 429, 434. o.

<sup>54</sup> Uo. 272, 426, 434. o.



pedig csak ezek egyikén belül, a társadalmi létén belül értelmeződik, azaz ide szorul vissza. Ha azonban e fölfokozott materialisztikus igény nyomán a lét általános jellemzője most már a tárgyiasság, ha a kategóriák ezért *tárgyiasság-komplexumok általánosságmozzanataiként* jelentkeznek (*Allgemeinheitmomente jener Komplexe von Gegenständlichkeiten*),<sup>55</sup> e mivoltukban pedig a lét mindhárom módját, azaz *magát a létet* egyetemesen jellemzik, akkor ezzel ismét (mint a *Történelem és osztálytudatban*) lehetővé vált a követelés fönntartása, hogy a történelem mint maguknak a kategóriáknak változása értelmeződjék. Csak ha a kategóriák a lét egészét „terjedelmi” értelemben ilyenformán lefedik, csak ha minőségükben is bevezetünk egy korántsem jelentéktelen ontologizáló elmozdulást, azaz nem annyira ismeretelméleti-gondolati természetű kifejezésformákként fogjuk föl ezeket, hanem mint amelyek maguk is hangsúlyozottan *létező meghatározások*,<sup>56</sup> – akkor áll elő a történelemnek történelemként és egyben egyetemesként való értelmezésének lehetősége, amikor is a történelem egyetemesége épp a kategóriák egyetemes történetiségében nyilvánul meg.<sup>57</sup> Az idős Lukács épp ezzel és ennyiben mondja föl a *Történelem és osztálytudat* koncepcióját, amely a történelmet a társadalmi világ történeteként értelmezte: a történelem immáron természet- és társadalomtörténetté szélesült, a lét egészét egyetemesen jellemző kategóriák átváltozásának történetévé vált: „Geschichte ist die der Kategorienwandlungen.”<sup>58</sup>

Az a gondolat, hogy a történelem csupán saját, immanens tendenciáinak napvilágra kerülése, azaz *megtörténés*, már a *Történelem és osztálytudatból* is kiolvasható. Ez a mű kétségkívül megtesz mindent, hogy az addigi eldologiasodott társadalmat, amelynek adekvát viselkedésformája a kontemplativitás, e mozdulatlanság felől, a proletarcselekvés közvetítésével az aktivitás felé fordítsa. Ha ugyanakkor a proletariátus cselekvésének tartalma mindig csak a fejlődés következő lépésének konkrét-gyakorlati kivitelezése lehet, ha „csak azt tudja életre kelteni, amit a történelmi dialektika döntésre kényszerített”, másfelől viszont e hivatásától a proletariátus „nem menekülhet”, akkor e (szándéka szerint) fölemelő megoldás egyúttal eszközzé is degradál – a történelem eszközzé.<sup>59</sup> Mégis: az az elgondolás, amely bár mindössze látensen meglévő tendenciák napvilágra segítségét bízna a cselekvő szubjektumra, azt a meggyőződést föltétlenül tartalmazza, hogy egyáltalán léteznek ilyen tendenciák a történelemben. Az ész trónfosztásában az

<sup>55</sup> Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról*, i. k. III. köt. 354–355. o., illetve *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, i. k. 311. o.

<sup>56</sup> Lendvai L. Ferenc hívja föl a figyelmet erre az ontologizáló elmozdulásra „Georg Lukács über die Ontologie des gesellschaftlichen Seins” című írásában: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1990, 6 sz. 529–530. o.

<sup>57</sup> Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról*, i. k. III. köt. 359. o.

<sup>58</sup> Uo. 369. o., illetve *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, i. k., 324. o.

<sup>59</sup> Lukács: *Történelem és osztálytudat*, i. k. 492, 461, 312. o.

irracionalizmus kategóriája már egyenesen a történelemben immanens módon benne rejlő ész hegeli tételére reflektáltan lesz bevezetve, s első ízben jelenik itt meg az egész történelem, mint ami önmozgó.<sup>60</sup> Az Ontológia történeti aspektusában szembetűnő az irreverzibilis folyamatszerűségként értelmezett, mert általánosított, a természetre és minden létre kiterjesztett történetiség-princípium következetesen végigvitt prioritása. A Prolegomenában pedig – kétségkívül misztika és ráció határához érkezve ezzel – Lukács implicit utalások mellett explicite is bejelenti: „a történetiség a saját létét valósítja meg”. („Der historische Charakter des gesamten Seins bestimmt den historischen Charakter auch der Kategorien, indem er sein eigenes Sein verwirklicht.”<sup>61</sup>) Másutt is „az önmagát folyamatok komplexumaként fenntartó és kifejtő létről”<sup>62</sup> van szó – a mi dolgunk pedig akkor itt csupán annyi, hogy rákérdezzünk: mivé is lett e szörnyű fél évszázad során a Történelem és osztálytudat hatalmas víziója?

---

<sup>60</sup> Lukács: *Az ész trónfosztása*, 115. o.

<sup>61</sup> Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról*, i. k. III. köt. 359. o., illetve *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, i. k., 315. o.

<sup>62</sup> Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról*, i. k. 356. o.

## RESÜMEE

### *Beiträge zur Herausbildung der späten Lukácsschen Anschauung*

Der Ausgangspunkt des Aufsatzes ist eine allbekannte Tatsache: die lukácssche philosophische Anschauung hat sich vom *Geschichte und Klassenbewußtsein* /1922/ bis *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* /1971/ verändern. In der Reihe dieser Ursachen hat eine wichtige Rolle die Änderung des Verhältnis zu Hegel und Marx. Der Verfasser stellt diese Verhältnisse in den Mittelpunkt, und versucht die Änderungen als einen einheitlichen und zusammenhängenden Prozeß darstellen, die kann man im Hauptlinien des philosophische Lebenswerk von Lukács sehen.

Das Verhältnis zu Hegel ist im Zeitabschnitt des *Geschichte und Klassenbewußtseins* vor allem ein widerspruchsvolles Verhältnis. Für Lukács ist eine eigene, und eine Marxsche Hegel-Lesart. Die philosophische Konstruktion des Werkes zeigt, daß in Augen von Lukács Hegel den jungen Hegel, in erster Linie den Hegel von der *Phänomenologie* heißt. Im Mittelpunkt des Denkens über Marx steht zugleich in der 11. Feuerbach-These verkörpernde Aktivitätsprinzip.

Die Dialektik anknüpft sich im Zeitabschnitt des *Der junge Hegels* schon nicht direkte zur Geschichte, sondern durch die Sphäre der Ökonomie. Diese These wird die theoretische Basis der Analysen im *Der junge Hegel* sein. In diesem Werk wiederholt sich die Widersprüchlichkeit des *Geschichte und Klassenbewußtseins*, und *Der junge Hegel* ist zugleich der Geburtsort des charakteristischen Zuges der späten Lukácsschen Anschauung, des auf die Prozessmäßigkeitenkonzentrierte Denkens.

Im seinen Ontologie findet Lukács die Hegelsche Philosophie als einheitlich, und vor allem als einen Mißerfolg.

Der Meinung des Verfassers nach heißt für Lukács Hegel das kardinale Problem von 1918 bis zum Ende, denn sein Verhältnis zu Hegel ist ein philosophische Verhältnis, dagegen seine Verhältnis zu Marx ist in erster Linie ein politische-ideologische Verhältnis. Jedenfalls kann man einige schwere Probleme der Ontologie auf diese Verhältnisprobleme zurückführen.

**A**  
**LATIN BETŰK KIADÓ**  
**eddig megjelent könyvei**

**ANGYALOSI GERGELY**  
*A költő hét bordája*

Irodalomtörténeti, irodalomelméleti és filozófiai esszék – többek között Balázs Béláról, Füst Milánról, Karinthy Frigyesről, Pilinszky Jánosról, Lukács Györgyről, Raymond Aronról, Michel Foucault-ról és Jacques Derridáról.

*410 oldal, keményfedeles, fóliázott borítóval; 11 pontos Casablanca betűvel szedve. Ára: 835,-Ft*

**JEAN-PAUL SARTRE**  
*Az Ego transzcendenciája*

Jean-Paul Sartre első filozófiai értekezése Dékány András utószavával és egy függeléssel, amely a kötetben előforduló legfontosabb hivatkozások vonatkozó részleteit tartalmazza.

*128 oldal kötte, 11 pontos Casablanca betűvel. Ára: 420,-Ft*

**MANFRED PASCHER**  
*Az újkantianizmus gyakorlati filozófiája*

Az első olyan magyar nyelvű kötet, amely szisztematikusan elemzi a különböző újkantiánus iskolákat, s számot vet azok egymásra gyakorolt hatásával is.

*144 oldal kötte, 10 pontos Gaieneau betűvel. Ára: 580,-Ft*

**WOLFGANG RÖD**  
*Az újkor dialektikus filozófiája I-II.*

Német nyelvterületen mértékadónak számító filozófiatörténeti mű, melyben a szerző a rekonstrukció módszerét követi, s ennek során az áthagyományozódott filozófémákat az aktuális filozófiai gondolkodás horizontjáról szemléli. Az első kötet a klasszikus német filozófia Kanttól Hegelig ívelő időszakát mutatja be, a második – többek között – Marx, Croce, Lukács és Sartre filozófiáját tárgyalja.

*227 + 215 oldal kötte, 10 pontos Times betűvel. A két kötet ára: 1150,-Ft*

# „AZ ÉSZ TRÓNFOSZTÁSA” ÉS A NYUGATI EMIGRÁCIÓ POLITIKAI ELMÉLETEI

ALFONS SÖLLNER

## I. Problémafölvetés

Megfontolásaim kiindulópontja egy aktuális és praktikus érdeklődés, nevezetesen az a kérdés, hogyan építhető föl Kelet-Németországban, ill. Kelet-Európában modern politika- és társadalomtudomány, anélkül hogy – egyfajta kulturális imperializmus formájában – egyszerűen ráhúznánk a nyugati modellt. Ennek egyik alternatívája – vagy helyesebben talán előfeltétele – az intellektuális fejlődési vonalak olyan rekonstruálásában állhatna, amelyben a különböző eredmények egy közös kiindulási pontból válnak érthetővé. Az itt bemutatott tézisekben sem a mindenkori fejlődés külső okait nem nyomozhatom ki, sem e pozíciók belső legitimitását nem vizsgálhatom fölül – inkább csak arról lesz szó, hogy fölvezoljunk bizonyos fejlődési irányokat a maguk pluralitásában, és ezzel talán rámutassunk egy olyan reprezentatív szellemtörténeti anyagra, amelynek kapcsán értelmes megalapozási és igazságkérdéseket lehet föltenni.

„Az ész trónfosztása és a nyugati emigráció politikai elméletei” – a téma e megfogalmazásának, amelyben a többes számot szeretném kiemelni, természetesen messzemenően implikációi vannak, amelyek közül bevezetésképpen csak néhányat tudok megnevezni: 1. abból indulok ki, hogy Lukács könyve a keleti emigráció jellegzetes terméke; nem tudtam utánajárni, helytálló-e egy jugoszláv kolléga utalása arra, hogy a könyv tartalmát Lukács először a német Wehrmacht-tisztek átképzésekor adta elő; 2. a keleti ill. nyugati emigráció politikai földrajza garantálja a tudományos hagyományok rendszerspecifikus jellegzetességét, amely a negyvenes évek óta komplementer észlelési korlátokhoz vezet; 3. bár a harmincas évek politikai antifasizmusában megtalálható a közös kiindulási pont, ez azonban a hidegháború szakaszában egymást kizáró ellentétekbe csap át; 4. míg a marxizmus–leninizmus dogmatizálása egy többé-kevésbé monolitikus politikai elmélethez vezetett, amely megakadályozta az autonóm politikatudomány kialakulását, a nyugati féltekén olyan tudományos pluralizmus működött, amely lényegileg kedvezőbb föltételeket teremtett e tudomány számára; 5. abból indulok ki, hogy *Az ész trónfosztása* legalábbis a korai NDK-ban mértékadó tényező lett a tudományos elmélet és gyakorlat megformálásában.

## II. A tudománytörténeti vakfolt „Az ész trónfosztása”-ban

*Az ész trónfosztása* egyike volt a XX. század leghatásosabb politikaelméleteinek, és az is maradt. Lukács olyan tágassággal, részletgazdagsággal és belső zártsággal rekonstruálja a németországi politikai irracionalizmus történetét, amilyent sem előtte, sem utána nem értek el. Az általa megrajzolt két nagy gondolati ív – Schellingtől Nietzschéig és Nietzschétől Hitlerig – egy rendkívüli szabatoságú alapon nyugszik: reáltörténetileg a német különút és a német imperializmus különleges agresszivitásának föltételezésén, módszertanilag pedig azon a föltételezésén, hogy a szellem formáiban az osztályharc politikai frontja, konkrétan: a polgári reakció és a megerősödő szocializmus közötti harc tükröződik. Ebben a háttérben jelenhet meg Nietzsche filozófiája ama döntő fordulópontként, amely a XIX. század szubjektív idealizmusából átvezet a korai XX. század életfilozófiájába és szociológiájába; ez az az intellektuális dinamika, amely a prefasiszta és végül a valódi fasiszta gondolkodókban csúcsosodik ki. A vörös fonál, amely az egész érvelésen keresztülhúzódik és a húszas-harmincas években a fasiszta rezsím vérvonalává konkretizálódik, a szocializmus elleni harc, ill. 1917 után a Szovjetunió elleni harc.

Annak azonban, ami *Az ész trónfosztásában* a legnagyobb benyomást kelti: belső zártságának és a német szellemtörténet ezáltal megteremtett egyenesvonalúságának ti. megvan a fonákja, amely a nemzetiszocializmus geneziséhez való kötődéssel függ szorosan össze. Ahogyan összességében problematikus a Hegel – Marx-hagyománnyal szembeni minden ismeretkritikai leváltási manővert pusztá visszalépésként fölfogni, Lukács sajátosan még azt az egyoldalúságot is megengedi magának, hogy olyan figurákat, mint Simmel vagy Max Weber, kizárólag az 1933-as Heideggerre vagy Carl Schmittre vetett „gonosz tekintettel” interpretáljon. Aminek ily módon el kell kerülnie a figyelmét, az éppoly alapvető, mint egyszerű tény, nevezetesen hogy a modern társadalomtudományok elkülönülése szükségképpen olyan folyamat volt, amely önállósult a filozófiai hagyománnyal szemben, s pontosan ebben a formában vált döntő fejlődési tényezővé a nyugati világban. Így Lukács azt sem láthatja, hogy a századforduló értékítélet-vitája határozottan több és más volt, mint csupán újabb mérőöldkő a beteljesült irracionalizmushoz vezető úton, hogy döntő és pozitív mozgatóerő lett, amely egyáltalán megmutatta a modern társadalom teóriájának és empiriájának útját.

Az újabb szellemtörténet e rekonstrukciójának szelektivitása ott tűnik ki a legvilágosabban, ahol Lukács átlép az európai fejlődés negatív kulminációs pontján, „a fasiszmus korszakán” (Ernst Nolte). Ideológiakritikai módszertana itt valóban szisztematikus észlelési hiányosságba csap át, különösen amikor Lukács a posztfasiszta korszak nemzetközi mércéjű megítéléséhez emelkedik föl, anélkül hogy megítélésének kritériumait történelmi revízióknak vetné alá. Nekem úgy tűnik, itt van az a pont, ahol *Az ész trónfosztása* leginkább korszerűtlennek, sőt

történelmileg meghaladottnak bizonyul. Amit Lukács a háború utáni időszak „amerikai századáról” szóló részletes utószóban ír (és az 1960-as előszóban még egyszer megerősít), az az anyag helyzete felől nézve éppannyira nem reprezentatív, mint amennyire csaknem rögeszmés vonásokat mutat az értelmezésben; ezáltal ajtó – ablak bezárul annak akár csak durva – mindegy, hogy konstruktív vagy kritikus – értelmezése előtt is, ami a társadalomfilozófiai és társadalomtudományi alapdiskusszióban a harmincas évek óta történik.

Az a hibás szituáció, amelybe Lukács itt beleesik, s amelybe előfeltételei alapján valószínűleg bele is kellett esnie, nem utolsósorban azokra a fontos és mértékadó lökésekre vetett tekintettel mutatkozik meg, amelyeket a Hitler előli német menekültek először a nyugati befogadó országoknak, majd hamarosan a nemzetközi tudományos fejlődésnek adtak tovább; minderről még csak pár soros följegyzés sem található *Az ész trónfosztásában!* Ahelyett hogy a számára kézenfekvőt tette volna, nevezetesen azt tanulmányozta volna, hogyan transzformálódtak a német hagyományok az emigrációban és az emigráció által, Lukács makacsul Burnham menedzserkapitalizmus-elméletébe kapaszkodott (nem véletlenül egy ex-trockista elméletébe), és ebből következtetett az összfejlődésre; olyan eljárás ez, amely csak az amerikai tudományosság karikatúrájához vezethetett. Éppily kevésbé veszi észre Nyugat-Németország intellektuális kultúrájának módosulásait, amelyek többek között az emigránsok befolyásában gyökereztek.

Ezt a diagnózist a következőkben indítéknak szeretném tekinteni ahhoz, hogy vázoljak néhány pozíciót azoknak a Hitler-menekülteknek a köréből, akik társadalomfilozófusként szereztek maguknak hírnevet a nyugati emigrációban, s akiknek Lukácsot arra kellett volna ösztönözniük, hogy korrigálja a nyugati eszmetörténettel szembeni általános irracionális-gyanúját, amelyet belevetített a jelenbe. Az itt föltételezett teljes pluralista körképet a következők reprezentálhatják:

- (1) Herbert Marcuse – a kritikai elmélet részéről,
- (2) Leo Strauss – a neo-ontológiai irányzat részéről,
- (3) Arnold Brecht – az amerikai politikaelmélet főáramlata részéről,
- (4) Hannah Arendt – egy aktuális diszkusszió részéről.

Csupa olyan szerzőről van szó, akik igényelhették maguknak az antifasizmus Lukács számára oly fontos kitüntető címét, de akik közül senki sem szándékolta, vagy akár csak föltételezte is azt, amit Lukács a posztfasiszta, azaz legmodernebb irracionális vitathatatlan ismertetőjelének tartott: a kapitalizmus közvetlen apológiáját.

### III. Herbert Marcuse: a létező szocializmus és a késői kapitalizmus kritikája

Azért tűnik helyénvalónak, hogy a nyugati száműzetést meghatározó társadalomfilozófusok sorát Herbert Marcuse-zal kezdjük, mivel harmincas és negyvenes évekbeli formatív műveiben ismételten találhatók olyan szakaszok, amelyek csaknem szó szerint elővételezik „Az ész trónfosztása”-t. Lukács még észrevételezi (természetesen negatívan) Marcuse heideggeri-marxista habilitációs dolgozatát, de sem a Marcuse fejlődése szempontjából messze jellegzetesebb tanulmányait a *Zeitschrift für Sozialforschung*-ban, sem – s ez csaknem megmagyarázhatatlan *faux pas* – 1941-es, *Reason and Revolution* c. nagy Hegel–Marx-tanulmányát nem veszi tudomásul. Akár odáig is mehetnénk, hogy itt lássuk megvetve azt az alapot, amelyre Lukács irracionizmuskritikája épül majd. Marcuse is egyfajta veszteségszámlaként tárja föl a búcsút a dialektikus történelemlőfogástól és ostromozza Hegel bekebelezését a náci ideológia részéről; mindazonáltal – s itt jelentkezik a döntő különbség – amikor Marcuse rekonstruálja az újabb német szellemtörténetet, kezdettől fogva társul az Institut für Sozialforschung ama fáradozásaihoz, amelyek a marxizmust a modern társadalomtudományokkal szoros kapcsolatban akarják újrafogalmazni. Ez többek között a különböző egyedi tudományok (pl. a pszichológia vagy a kultúrakutatás) betagolását jelentette a marxista társadalomtanba, és aktív elköteleződést az empirikus kutatás mellett.

Ha innen tekintünk Marcuse háború utáni írásaira, akkor olyan fejlődési vonalak mutatkoznak meg, amelyek – bármennyire is diszkontinuálisan, de – meghatározói voltak az „amerikai évtizednek”, ám bizonyosan nem abban a lekicsinylő értelemben, amelyet Lukács ezzel a periodizálással szándékoltt és amelyet a „Szakadék Nagyszálló” megfogalmazással tett szállóigévé. Épp ellenkezőleg: Ha egy olyan művet, mint mondjuk az *Eros and Civilization*, a hagyományos ismeretelméleti fiókokba akarunk helyezni, akkor föltűnik az a hajlama, amelynek Lukács számára rendkívül ismerősnek kellett volna lennie; Marcuse ugyanis a korszerű politikaelmélet ontológiai bázisát kereste, még ha közben azt hitte is, hogy a freudi pszichoanalízis átértelmezésére kell támaszkodnia. Az ezt követően keletkezett nagyobb írások egyfelől a szovjet ideológia kritikái voltak s legnagyobb büszkeségük azon nyugodott, hogy távortartották magukat a hidegháború ideológiájától és szigorúan immanens módszert követtek; másfelől kapitalizmuskritikájának kiemelkedő átütőereje *Az egydimenziós emberben* nem utolsósorban abban állt, hogy Marcuse nemcsak a polgári társadalom legmodernebb alakulata, az USA szerint tájékozódott, hanem a kritika mércéjeként a liberális szabadságposztulátum eredeti (és mindenesetre korszerűen transzformált) értelmét alkalmazta. A kritikus marxizmus e fordulata ily módon meglehetősen az ellentéte volt annak, amit *Az ész trónfosztása*-nak összeesküvés perspektívája képes volt észrevenni a nyugati világ jelenében.



#### IV. Fundamentalista válasz az értékrelativizmusra: Leo Strauss

Herbert Marcuse kritikai elmélete mind önértelmezése, mind tényleges hatástörténete alapján a nyugati emigráció bal szélén helyezhető el. Ha megpróbáljuk ezen a politikai színskálán egyúttal az ellenpólust is jellemezni, akkor egy olyan figurához igazodhatunk, mint Leo Strauss. De elmondható-e, hogy illik rá Lukács verdiktje, miszerint a nyugati társadalomfilozófia Heidegger és Carl Schmitt után a kapitalizmus közvetlen apológiájába esett vissza? Annak a gondolati útnak akár csak durva rekonstrukciója is, amelyet Leo Strauss tesz meg az emigrációban, szintén azt mutatja, mennyire előítéletekkel terhes *Az ész trónfosztásának* öszszperspektívája. Marcuse mintegy előrefelé menekül „a fölvilágosodás dialektikájából”, hogy Horkheimer és Adorno könyvcímét vegyük vonatkoztatási pontul, Leo Strauss viszont weimari kezdetei óta úgyszólván a múlt felé menekül. Az a válságdiagnózis, amelyet már 1930-as Spinoza-könyve implicál és 1936-os Hobbes-könyve folytat, először a középkor zsidó filozófusaihoz viszi el, akiket érdekes módon „a racionalizmus klasszikusaiként” jellemez. Innen kiindulva egy nagyobb és mégis hatásos ívet húz visszafelé a görög antikok politikai elméletéhez; a görög klasszikusok nem csupán történelmi szempontból érdeklik őt, hanem, mint ismeretes, a polisz társadalmi és erényrendjét a helyes életrend időtlenül érvényes modelljévé stilizálja.

Hogy mi is a helyzet e konstrukció plauzibilitásával, azt Strauss főműve, a *Natural Right and History* segítségével lehetne részleteiben megvitatni. Annyi világos, hogy Leo Strauss nemcsak a kortársi kommunizmus, hanem a nyugati liberalizmus hagyománya alternatívájának is gondolta az abszolút érvényű normarendszerre történő fölesküvést. Aktuális ellenfele azonban a Max Weber személyében megtestesült értékrelativizmus, ill. a modern társadalomtudomány hisztorizmusa. Innen nézve nemcsak következetes volt, hogy Leo Strauss a behaviorizmus legfontosabb antipólusává vált az amerikai *political science*-ben – azzal a következménnyel, hogy az USA-ban ma a politikai filozófia egész iskolája létezik, amely alaposan elintézi a szakma tisztán empirikus irányát –, hanem úgy látszik, hogy az amerikai neo-konzervativizmus programjában ma nem fárad ki egy viszonylag autonóm politikai „filozofálás” (az igei alakra súlyt kell fektetni!) reneszánsza. Leo Strauss politikai filozófiája egyfajta „ultrakonzervatív” potenciált tartalmaz, azaz olyan kritikai perspektívát fogalmaz meg, amely mintegy kívülről szemléli a modern összes alternatíváit. De éppen ezzel járulhatna hozzá „a modern projektumának” teljes újrafogalmazásához, hogy Habermasszal szóljunk. A világméreteken győzedelmes kapitalizmus föltételei mellett semmi sem bizonyulhatna fontosabbnak, mint éppen ez!

## V. Az értékrelativizmus pozitív rekonstrukciója: Arnold Brecht

Több tekintetben is az említett szélsőségek közötti középpontot foglalja el Arnold Brecht, az egykori porosz államhivatalnok, aki 1933 után a New School for Social Research-ön szerzett magának nevet, de politikafilozófusként túl kevés figyelemre talált. Bár Brecht érintőlegesen kapcsolódik a totalitarizmus elméletéhez, amelyet Lukács a háború utáni fejlődés politikai ősbűneként pellengérez ki, de már a Weimari Köztársaság bukását ábrázoló művéből kiderül, hogy ez a kapcsolódás nem zárja ki a nagymértékű differenciálóképességet. Például kifejezetten őv itt attól, hogy a nemzetiszocializmus okainak keresésekor eszmetörténeti összefüggésekre koncentráljunk, s közben esetleg elhanyagoljuk a sokkal konkrétabb társadalmi és politikai tényezőket. A totalitarizmusról szerzett tapasztalatainak földolgozásából Brecht ténylegesen a demokráciaelmélet fontos és változatlanul virulens részletkérdéseinek egész palettáját desztillálta ki – a kormányzás megszervezésétől a föderalizmuson át a jogállami rend alkotmánytechnikai biztosításáig –, és ezzel ragyogóan bizonyította, hogy a kortársi diktatúrák kritikája messzemenően együttjárhatott a politikai demokrácia pozitív elméletének kidolgozásával.

A mi kontextusunk szempontjából mindenekelőtt az 1959-es *Political Theory* a szignifikáns, amely egy nagyívű és anyagban gazdag életmű summája, s amelyet annak pozitív ellenpárjaként lehet olvasni, amit *Az ész trónfosztása* elmulaszt. Brecht ugyanis itt történészként éppen abból a heidelbergi milióból indul ki, amely a fiatal Lukácsot formálta. Míg azonban a kommunizmus felé fordulása óta Lukács hevesen elutasítja magától ezt a miliót, sőt *Az ész trónfosztásában* közvetlenül a nemzetiszocializmus ideológiai előkészítésének ítélete alá helyezi, Brecht a pozitív fejlődés alapját fedezi föl az értékítélet-vitában. Ami ily módon láthatóvá válik, az mindenekelőtt a XX. század politikai gondolkodásának differenciált története, amely pozitív és hordképes hidat ver a századforduló Németországának módszertani alapdiskussziói és az amerikai politikatudomány II. világháború alatti és utáni alakító fejlődése között. Brecht itt az értékvonatkozás (Wertbeziehung) problémájára koncentrálni, amelyet minden modern társadalom- és politikatudomány szükségszerű korrelátumaként – és egyidejűleg áthághatatlan hataraként – dolgoz ki. A „tudományos értékrelativizmus” elmélete azonban, ahogy Brecht nevezi pozícióját, szisztematikus szempontból is közvetítő magatartást tanúsít: a társadalomfilozófiai kérdésekkel szembeni nyitottságával és reflexivitásával, ill. a kutatástechnikai kérdésekkel szembeni rugalmasságával és pragmatizmusával tűnik ki, tehát szembeszáll mind a szélsőséges pozitívizmus/empirizmus elméleti szegénységével, mind az általa tudományosan megoldhatatlannak tartott metafizikai és vallási kérdésekkel való túlterheléssel.

Akár elismeri valaki a tudományos értékrelativizmust a modern társadalomtudományok alapjának, akár nem – ami Arnold Brecht általi történelmi és egyúttal szisztematikus rekonstrukcióját illeti, nagy hatást kelt rendkívüli világossága annak a kérdésnek a megválaszolásában, mire képes a modern társadalomtudo-

mány, de határozottsága is a társadalomtudomány határainak kijelölésében. E tudományos liberalizmus (ahogy bizonyára címkézni lehet) hallatlan vitalitása egyébként sehol sem mutatkozott meg világosabban, mint abban, hogy egyáltalán nem merült ki a létező szocializmus diktatórikus praktikáinak kipellengérezésében, hanem fő figyelme a nyugati demokráciák kritikájára ill. önkritikájára irányult. A szocialista rendszerek összeomlása után tehát még fontosabbá válik majd, mint korábban volt.

## VI. A köztársaság-alapítás egzisztencialista értelmezése: Hannah Arendt

Hannah Arendttel kapcsolatos tézisémet nem az ő igen sajátos szellemi fejlődésének formájában szeretném megfogalmazni, hanem utalva egy aktuális kontroverziára, amely politikai elméletének tartalmáról folyik jelenleg Németországban és az USA-ban. A lényegét tekintve arról a kérdésről van szó, vajon egy Jasperstől és Heideggertől indult gondolkodó, akiről hosszú időn át úgy tűnt, hogy konzervatív, a szociális állammal szembenálló pozíciót foglal el a modern demokráciát illetően, megfordítva nem válhatik-e kiindulóponttá a tekintetben, hogy a „demokratikus kérdésnek” (Helmut Dubiel és mások) új és radikális fordulatot adjunk. Hogy ennek így kell lennie, erre nézve érdekes módon a kelet-európai demokratikus forradalmakat használják föl mint aktuális, sőt egyenesen cáfolhatatlan egzisztenciaítéletet (Existenzurteil); és Hannah Arendt republikanizmusának ez az értelmezése nem csupán az USA-beli kelet-európai disszidensek köréből került ki, hanem sok olyan probléma is, amely a kommunista rendszerek demokratikussá alakulásából fakad, világos párhuzamot mutat azzal a móddal, ahogyan Hannah Arendt rekonstruálta az Amerikai Egyesült Államok megalapítását. Ezek közé nem csupán az autonóm „civil társadalmak” eszméje tartozik, amelyek Kelet-Európában az ellenállási csoportok praxisából jöttek létre, hanem az alapítási aktus mitologizálása is, valamint az a kérdés, hogyan keletkezhet a forradalmi negációs folyamatból stabil, azaz intézményileg is biztosított köztársaság.

Az Arendt-interpretáció vita tárgyául szolgáló alternatíváit abban az egyetlen kérdésben lehet összefoglalni, vajon összeilleszthető két fő műve, amelyekben kidolgozta politikaelméletét, s ha igen, hogyan. Hannah Arendt *Vita activája* egyfelől nyilvánvalóan erős hajlamot mutat egy antidemokratikus ember- és világképre; a görög poliszt idealizáló magatartása – bizonyos tekintetben Leo Strauss-szal összehasonlíthatóan – egy heroikus emberkép elkötelezettje, politikafogalmának fontos mozaikjai pedig – például a nyilvános és a magánszféra megkülönböztetése, a politikai cselekvés azonosítása a hírnévre törekvéssel stb. – egyértelműen premodern színezetet mutatnak. Másfelől az *On Revolution* ban úgy interpretálja Amerika alapítási történetét, mint a politikai hatalom hagyományos – akár vallási, akár természetjogi – legitimálásának radikális áttörését, s az amerikai alkotmány ezzel a közösségi lét első – és amint idealizálva véli, eddig egyetlen sikeres – demokratikus megalapozásaként jelenik meg, amely kizárólag

a politika polgárainak evilágon belüli akaratán nyugszik. Nem akarom itt bolygatni a döntést ebben a szubtilis kérdésben, de úgy vélem, hogy konvergenciapont mutatkozik abban, amit Hannah Arendt „exisztenciális republikanizmusának” lehetne nevezni; a politikai cselekvés fundamentalista elmélete ez, amely megmarad egy figyelemre méltó, vagy éppen megfontolandó absztrakciós helyzetben, és ténylegesen különféleképpen lehet konkretizálni: a szociális állammal szembenálló, neoliberais kormányzati praxissá éppúgy, mint a „civil társadalom”-nak az adott demokratikus intézményeket meghaladó praxisává; ne felejtjük el, milyen pozitívan ítélte meg Hannah Arendt a tanácsmozgalmat az 1956-os magyar forradalomról készített analizisében!

Meglehet, fontos segítséget kaphatunk e kérdés eldöntéséhez, ha gondos újraolvasásnak vetjük alá Hannah Arendt totalitarizmuselméletét, amely politikaelméleti munkásságának kezdetét jelzi. Egyúttal tanulságos lehetne az összehasonlítás is *Az ész trónfosztásával*; mindazonáltal Arendt az imperializmust az antiszemitizmus mellett a modern totalitarizmus legfontosabb előfutáraként analizálja, a másik oldalon pedig – csak személyes előtörténetéből érthetően – éppily apodiktikusan kizárja a politikai irracionalizmust mint a totalitarizmus okát. Van még mit tenni a szubtilis értelmezési munka tekintetében.

## VII. Zárómegjegyzések

Mint ismeretes, Karl Marx semmit sem vett inkább rossz néven filozófus kortársaitól, mint azt a mentalitást, ha Hegelt „döglött kutyának” tekintették. És a maga módján mindent megtett azért, hogy a késői XIX. század korszellemének hazug voltát bebizonyítsa és az előítéletet megcáfolja. És aztán e század húszas éveiben ténylegesen a hegeli inspiráltságú marxizmus hasonlíthatatlan föllendülésére került sor, arra az intellektuális mozgalomra, amelyet a *Történelem és osztálytudat* Lukácsa is mértékadóan előmozdított. Vajon ma hasonló intellektuális konstellációt kell föltételeznünk Lukács György vonatkozásában, aki – tekintettel a kommunizmus világméretű bukására – sokak számára „döglött kutyának” tűnik, miközben világosabban látó kortársaink már filozófiájának reneszánszát várják? Léteznek-e ennek a reneszánsznak előhírnökei, akik talán éppen azon a szellemi roncsstelepen találhatók meg, amelyet a létező szocializmus összeomlása hagyott maga után?

Tényleg: nem kellene annyira pökhendiknek lennünk, hogy elő akarjuk írni a világszellemnek a nagy konjunktúrákat, akár pozitív, akár negatív értelemben. Ami azonban a politikai filozófiát illeti szűkebb értelemben, a közelebbi perspektívában nem látom, hogy Lukács biztosan sokrétegű és sokjelentésű művének mely aspektusához lehetne jelenleg pozitívan kapcsolódni. Ez a benyomás az én perspektívámból nemcsak azzal függ össze, hogy minden biznnyal aligha található Lukácsnál pozitív demokráciaelmélet, hanem még inkább azzal, hogy közreműködött a keleti társadalomtudományok fejlődésének

a nyugatiakéval szembeni késlekedésében — s e késlekedés csaknem két generációra terjed ki. Mindenesetre azt hiszem, *Az ész trónfosztását* így kell interpretálni, legalábbis a keletnémet egyetemeken. Nem mintha a tényleges és intézményi differenciálódás önmagában véve már garanciája lenne a tudománytörténeti haladásnak — az egyes nyugati politikatudományi intézményekben elért differenciálódási fok inkább az ellenkezőjét mutatja —, de kétségtelen, hogy az új szintézisek érdekében folytatott kísérlet csak akkor lehet sikeres, ha a „szétszórt tagokat” a legmagasabb fejlődési szinten gyűjti össze. A politikatudománynak a keletnémet egyetemeken való kiépítésére csak azt a lehetőséget látom, hogy e tudomány nyugati történetét a maga teljes pluralitásában rekonstruáljuk — ez azonban azt is jelenti, hogy kritikusan.

(Fordította Gromon András)

## RESÜMEE

### *Georg Lukács' „Zerstörung der Vernunft“ und die politischen Theorien der westlichen Emigration – Thesen*

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist ein aktuelles und praktisches Interesse, nämlich die Frage, wie in Ostdeutschland bzw. in Osteuropa eine moderne Politik- und Sozialwissenschaft aufgebaut werden kann, ohne in den Fehler zu verfallen, das westliche Modell – in der Form eines kulturellen Imperialismus – einfach überzustülpen. Eine Alternative dazu – oder besser eine Voraussetzung dafür – könnte darin bestehen, intellektuelle Entwicklungslinien so rekonstruieren, daß die verschiedenen Ergebnisse von einem gemeinsamen Ausgangspunkt her verständlich werden. In den hier vorgelegten Thesen kann ich weder den externen Ursachen für die jeweiligen Entwicklungen nachspüren noch die interne Legitimität dieser Positionen überprüfen – es wird vielmehr nur darum gehen, einzelne Entwicklungsrichtungen in ihrer Pluralität zu skizzieren und damit vielleicht ein repräsentatives geistesgeschichtliches Material anzudeuten, an das Begründungs- und Wahrheitsfragen einmal sinnvoll gestellt werden können.

„Die Zerstörung der Vernunft“ und die politischen Theorien der westlichen Emigration – die Formulierung des Themas, an der ich den Plural hervorheben möchte, hat natürlich weitreichende Implikationen, von denen ich einleitend nur einige nennen

kann: 1. gehe ich davon aus, daß Lukács' Buch ein charakteristisches Produkt der östlichen Emigration ist – ich konnte nicht nachprüfen, ob der Hinweis eines jugoslawischen Kollegen richtig ist, daß Lukács seinen Inhalt das erste Mal bei der Umschulung von deutschen Wehrmachtsoffizieren vorgetragen hat; 2. steht die politische Geographie der Ost- bzw. Westemigration für eine systemspezifische Prägung von Wissenschaftstraditionen, die seit den 40er Jahren zu komplementären Wahrnehmungsschranken führt; 3. läßt sich im politischen Antifaschismus der 30er Jahre zwar ein gemeinsamer Ausgangspunkt finden, der jedoch in der Phase des Kalten Krieges in einen sich ausschließenden Gegensatz umschlägt; 4. während die Dogmatisierung des Marxismus–Leninismus zu einer mehr oder weniger monolithischen politischen Theorie führte, die die Ausbildung einer autonomen Politikwissenschaften verhinderte, war in der westlichen Hemisphäre ein Wissenschaftspluralismus am Werk, der wesentlich günstigere Entwicklungsbedingungen für diese Wissenschaft schuf; 5. gehe ich davon aus, daß „Die Zerstörung der Vernunft“ ein maßgeblicher Faktor in der Formierung der wissenschaftlichen Theorie und Praxis zumindest in der frühen DDR wurde.

# HÉTKÖZNAP, ESZTÉTIKA, ONTOLÓGIA

*Megjegyzések a késői Lukácshoz*

WERNER JUNG

## 1.

Minden mese az „egyszer volt, hol nem volt” fordulattal kezdődik. Azután következik egy történet. A jó mesék azért jók, mivel nem merülnek ki az elbeszélt történetben, a válaszokban, egy morálban stb., hanem a válaszok mögé ismét kérdéseket állítanak, amelyek tovább hatnak és tartósan foglalkoztatják a hallgatót.

Ilyen mese volt az ún. „reálisan létező szocializmus”, amelynek rosszabbik része a története volt – a mese valóságáról szóló állítások –, a jobbik rész viszont a valóságot meghaladó és továbbvivő kérdéseket vet föl. Például így: Ha a reálszocialista társadalmak eddigi modellje zátonyra futott is, a szocializmus eszméjének kudarcát is jelenti-e ez? Milyen viszonyban áll a marxizmus – állnak a plurális marxizmusok – a valósággal? Hogyan kell elgondolni praxisfilozófiailag az elméletet és a gyakorlatot? Mi marad meg a marxista klasszikusokból, s mi a baloldali, többé-kevésbé nem-dogmatikus teoretikusokból? Létezik-e valamiféle örökség? – Kérdés kérdés hátán; de ezeket itt csak fölvetni lehet vagy kell, megválaszolni semmiképpen sem.

Egyáltalán, helyénvaló egy újfajta óvatosság – a baloldalon mindenképp –; a dolgok újraátgondolására és olyan gondolkodásmódra van szükség, amelynek középpontjában egy új kérdezéskultúrának kellene állnia. Tehát kérdés kérdés hátán, s közben mindent meg kell engedni, csupán a hamis és helyes gyors szembeállításától való óvás lenne kívánatos.

Állítani nehezebb, mint bizonyítani – jegyezte le a kora romantikus Friedrich Schlegel az egyik *Athenäum*-töredékben. Valóban, csaknem minden bizonyítható – mindenesetre egy egyszer megválasztott kereten, egy elméletformáción, egy paradigmán, egy diszkurzuson vagy bizonyos rendszeren belül. Hiszen mi minden durvaságot nem igazoltak a marxizmus, közelebbről a marxista ortodoxia (sztalinizmus alosztály) vonatkozási rendszerén belül: a reálszocializmus történelmi következetességét és a kapitalizmussal szembeni következetes fölényét például; egyáltalán történelmi törvényszerűségeket és ezek révén a történelem menetének prognosztizálhatóságát; kommunista biológiát és sok hasonlót. Mindez stimmel, többé vagy kevésbé, mindenesetre valamiképpen; de vajon akkor is, ha

megváltoztatjuk a vonatkozási pontokat, a választott elméleti keretet? Mit lehet még akkor is állítani?

De vágjunk bele Lukács művébe! Mi marad belőle, ha félretesszük a vonatkozási keretet, a marxizmust?

## 2.

Maga Lukács, mint ismeretes, *Megélt gondolkodás* c. önéletrajzi vázlatában és erre vonatkozó interjúkban ismertette intellektuális fejlődését. Változásokkal teli, feszültségekben gazdag, mégis egyúttal a változásokban is világos kontinuitást tükröző fejlődés ez. Itt van egyfelől a premarxista, messzemenően az esztétika kérdéseit és problémáit körüljáró korai munkásság, aztán a korai marxista írások, még a Marxhoz vezető úton, s itt van másfelől – immár Marx oldalán – a terjedelmes marxista *oeuvre*.

Nekem úgy tűnik, egyedül a fiatal, premarxista esszéíróval történő foglalkozás mondható problémátlan; *A lélek és a formák* vagy *A regény elmélete* c. munkái újból és újból követőkre, tisztelőkre, főtátraokra és tanítványokra találnak majd – egyébként teljes joggal –; a *Taktika és etika* vagy a *Történelem és osztálytudat* mint zseniális művek a maguk messianizmusával, utópizmusával és rigorizmusával alighanem szintén újból és újból a forradalmi algebra deklinálására vezetnek majd forrófejű fiatalokat. Más a helyzet azonban a későbbi alkotókor-szakkal, amely mindamellett megközelítőleg negyven évet ölel föl: Tartani kell attól (vagy remélni kell?), hogy olyan könyvek, mint *A fiatal Hegel* vagy *Az ész trónfosztása* könyvtárakban porosodnak majd, ha nem éppen történészek és korszellemkutatók nyúlnak utánuk mint egy elmúlt korszak gondolkodásának és mentalitásának rekonstrukciójához szolgáló építőkövekhez, s hasonló sorsra juthat sok irodalomtörténeti esszéje és monográfiája is. Ami végül Lukács öregkori termését, *Az esztétikum sajátossága* és *A társadalmi lét ontológiájáról* c. szintézisműveket (N. Tertulian)<sup>1</sup> illeti, amelyeket a korábbi társadalmi keretföltételek között Nyugaton egy tanulásra képtelen ember, Keleten egy eretnek és revizionista műveiként rágalmaztak, maga a szerző „az igazi marxizmus”-projektum renoválásának és restaurálásának gondolta őket. Szubjektív tekintetben a sztalinizmussal való leszámolásnak fogta föl Lukács ezeket a műveket, objektíve ill. történetileg pedig a marxizmus újjászületéséhez vezető első lépéseként, s a marxizmust elméletileg ontológiaként fogalmazta újra, politikailag-gyakorlatilag pedig a munkásmozgalom korai történetére történő utalásokkal látta el (pl. *A demokratizálás jelene és jövője* ben). Lukács – abban a meggyőződésben, hogy „a világszellem edénye és hivatott lovagja” (Heller Á.)<sup>2</sup>, immár nem lovon, hanem

---

<sup>1</sup> Vö. Nicolas Tertulian: *Georges Lukács. Etapes de sa pensée esthétique*, Paris 1980, 284. o.

<sup>2</sup> Heller Ágnes: *Der Schulgründer* [nem publikált gépirat].



gyalog, a proletariátus fakó lován — sosem hagyta a legcsekélyebb kételyt sem a tekintetben, hogy az emberiség és a történelem üdve a szocializmusban és annak jövőjében rejlik, továbbá hogy a marxizmus nyújtja ennek az üdvnek az elméleti fölszerelését. Heller Ágnes írja egy önéletrajzi vázlatban: „Alig hagyta el a lakását. Évszakok jöttek és mentek észrevétlenül, íróasztalánál ült és dolgozott: ez volt az élete.”<sup>3</sup> Amiért dolgozott, az a szocializmus ügye volt; szünet nélkül, makacsul és kérlelhetetlenül harcolt érte. Eddig rendben is volna — a régi körülmények között még vagy lelkesedhetett ezért valaki, vagy nem. De ma?

Mind a gyakorlati, mind az elméleti háttér eltűnt a valóságos és az eszmei-szellemi térképről, az akkoriban uralkodó sztalinizmussal való konfrontáció bátorságára, őszinteségére és intellektuális erőfeszítésére történő emlékezés nem visz messzire, gyorsan elhalványul. Mi több, nem skolasztikus diszkusszió-e már most minden, amit Lukács késői művében véghezvitt, s ránk, a mai helyzetünkre vonatkoztatva nem tűnik-e egyenesen kísértetek harcának a történelmi túlvilágon?

Tehát még egyszer: Mi marad meg — vegyük most csak Lukács késői művét, intellektuális végrendeletét —, ha „zárójelbe tesszük” a marxizmus elméleti paradigmáját; mi az a maradék, ami más összefüggések között örökölheto — terminológiátlanul: termékeny — lenne; mi ösztönöz még arra minket, hogy sokat gondolkodjunk erről?

### 3.

Günther Andershez 1967. november 22-én írt levelében maga Lukács utal arra a reményteljes perspektívára, amelyben késői művét (ismét és újra) lehetne olvasni: „Egyáltalán az a nézetem, hogy az, amit ott [Anders „Die Schrift an der Wand” c. könyvében (W.J.)] támadás ér, a társadalmi valóság megismerésének legfontosabb kérdései közé tartozik: nevezetesen pontos megvizsgálása annak, amit a hétköznapi élet ontológiájának neveznek. Olyan kérdéskomplexum ez, amely mellett — úgy látszik — figyelmetlenül elmegy korunk filozófiája, szociológiája stb., és a jelenlegi irodalom nagyrészt annyira megrekedt az artisztikus naturalizmusban, hogy e tekintetben gyakorlatilag semmit sem lehet tanulni belőle. A régi nagy irodalommal szembeni ellentét (gondoljon Balzacra vagy Stendhalra, Tolsztojra vagy Csehovra) talán itt a legföltűnőbb. És azt hiszem, hogy sosem ragadhatjuk majd meg az emberek gondolkodását és érzélemlvilágát a legmagasabb síkon, tehát a legjobb költészetben és irodalomban, s természetesen a filozófiában sem, ha nem ragadjuk meg és nem analizáljuk a hétköznapi élet minden periódusában más ontológiáját.”<sup>4</sup> Függetlenül Lukács értékelésétől, hogy ti. van bizonyos összhang közte és Günther Anders között, amit jó okkal lehet

<sup>3</sup> Heller, i. m.

<sup>4</sup> Lukács levele Günther Andershez 1967. nov. 22-én (LAK).

kétségbe vonni, mégis lehetetlen nem kihallani Lukács e leveléből utolsó alkotói éveinek nagy témáját: a társadalmi lét ontológiáját, s ezáltal és tulajdonképpen a hétköznapiak és a hétköznapiság konkrét ontológiáját. Világosan kimondja az esztétika és az ontológia, a művészet és a hétköznapiak összefüggését is.

Ebben mindenekelőtt az a csodálatos, hogy Lukács itt messzirenéző tekintettel olyan kutatási perspektívákat nevez meg, amelyek aztán a hetvenes években végighúzódnak a nyugati országok társadalomtudományi diszkusszióin – az *oral history*-tól a kritikai pszichológián keresztül a fenomenológiai kezdeményezések újjáéledéséig a filozófiában és különösképpen a szociológiában. Fordított irányban ez azt is jelenthetné, hogy a lukácsi ontológia olvasható a társadalomtudományok újabb diszkussziós összefüggéseiben. Ontológiai eredetű filozófiai hagyományok mellett (Hegel, Marx, Hartmann) antropológiai belátásokat is földolgoz (Plessner és Gehlen), s végül rejtetten választ ad Heidegger *Sein und Zeit*-beli fundamentál-ontológiájára; olyan irányzatok és hagyományok ezek, amelyek új reneszánszt élnek meg a hetvenes években.

A kapcsolódási és metszéspont a hétköznapi fogalma, a hétköznapi meghatározása a gondolkodásban és a cselekvésben. Hasonlóan Plessnerhez vagy Gehlenhez, akit Lukács mindenekelőtt esztétikájában említ gyakrabban, de a fenomenologikus szociológiához is (Schütz, Luckmann, Berger)<sup>5</sup>, Lukács a valóság első és kitüntetett síkjaként definiálja a hétköznapot, a hétköznapi életet. A terek itt áttekinthetők, az idő kimért, otthonosság és rutin határozza meg az élet ütemét; előreláthatóság, monotonia és ismétlődés<sup>6</sup>, sőt a teljes eseménytelenségig menő ingerszegénység – címszó: az elidegenedés! – uralja a hétköznapiakat, határozza meg a gondolkodást is. Ez a rutin azonban egyúttal ismét stabilizáló, a cselekvést tehermentesítő szereppel is bír, ahogyan Gehlen<sup>7</sup> kimutatta: a hétköznapi élet ugyanis, amely ismert helyeken játszódik le, intézményesen szabályozott, mindig készen adott, s amelyet minden egyén tanulással és „megszokással” tesz magáévá, mindenekelőtt redukálja a komplexitást. Biztosítja a túlélést az egyén szemszögéből áttekinthetetlenné vált, rendkívül bonyolult és differenciált társadalomban, abban a rendszerben, amelyben az egyén a maga életvilági enklávéjában képes a túlélésre. A hétköznaphoz valami partikuláris tapad továbbá<sup>8</sup>; hiszen a magánosság területét jelenti, az egyén életét és világát, jöllehet a hétköznapiak mindig

---

<sup>5</sup> Vö. pl. Alfred Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* [1932], Frankfurt 1974; Alfred Schütz–Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt* 1–2, Frankfurt 1979/84; Peter L. Berger–Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt 1969.

<sup>6</sup> Henri Lefebvre: *Kritik des Alltagslebens* 1–3, hg. v. Dieter Prokop, Kronberg/Ts. 1977.

<sup>7</sup> Vö. Arnold Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956; uő.: *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1970.

<sup>8</sup> Vö. ezzel a tanítvány Heller Ágnesnek a lukácsi esztétikához kapcsolódóan megírt munkáját: *A mindennapi élet*

mindenkiné a hétköznapijait jelentik. De a hétköznapiokban mindenki mindenneke-  
lött önmagáért van, egyedileg és egyedül; megvan a helye, a munkája (vagy éppen  
nincs), megvannak a hóbortjai, a maga konkrét életmódja és berendezkedése.

A fenomenológiai és antropológiai iskolázott tekintet számára tehát a  
hétköznapiok első pillantásra sűrű, szürke tömegnek tűnnek, arc- és körvonal  
nélküli monotonitásnak, amelynek folytonos jelenvalósága elfeledteti a történelemre,  
azaz egy konkrét történeti meghatározottságra gondolat. Már a *Történelem és  
osztálytudat* fiatal Lukácsa óvott a puszta hétköznaptól (utalva ifjúkori barátjának,  
Blochnak „a megélt pillanat homályáról” és „a közvetlen jelen káros teréről” tett  
kijelentésére), és ezzel szemben forradalmi féktelenséggel a proletárforradalom  
aktivizmusát követelte. A késői Lukács azonban előfeltételként fogadja el a  
hétköznapot, megkerülhetetlen *factum brutum*-ként komolyan veszi mint  
ontológiai revideált marxizmusának kiinduló- és célpontját. Az erősségek és a  
gyöngeségek szorosan együtt vannak. Olyan tézisként, amelyet Lukács késői  
esztétikájával és ontológiájával az alábbiakban folytatólagosan foglalkozva  
szeretnék alátámasztani, álljon itt mindenekelőtt az a megfogalmazás, hogy Lukács  
ontológiai fordulata egyfelől kritizálhatja a fenomenológia megrekedését, másfelől  
és egyúttal azonban e fordulathoz újból és újból támadnia, sőt transzcendálnia kell  
a hétköznapi fogalmát.

#### 4.

Nos, először tehát szóljunk néhány szót a hétköznapi-problematika ontológiai  
kiélezéséről Lukácsnál. Ha általánosságban érvényes, hogy az ontológia „a dolgok  
folyamatában az alapvetőt, a tudás viszonylagosságában a megmaradót” akarja  
megragadni<sup>9</sup>, akkor a lukácsi ontológia hegeli – marxi modorban azon fáradozik,  
hogy fölmutassa a közvetítéseket a látszólag nem-közvetítettben, pl. a történetisé-  
get a hétköznapiiságban.

Már az esztétikában exponált helyen merül föl a hétköznapi fogalma; Hans Joas  
ezért joggal beszél arról, hogy az esztétika „minden bizonyos legfontosabb  
víványa” a hétköznapi élet fogalmának elismerése és reflexiója. „Megnevez egy  
olyan szférát, amely kiinduló- és végpontja minden emberi tevékenységnek,  
amennyiben belőle adódnak az »objektívációkra« való képességek és az »objektívá-  
ciók« követelményei, amelyek aztán a maguk részéről megintcsak a hétköznapi  
életben találják meg végső alkalmazásukat.”<sup>10</sup>

A lukácsi hétköznapifogalom gravitációs központja a közvetlenség. Így például  
a hétköznapi életet illetően az *Esztétikában* „állandó ide-oda váltakozást”

<sup>9</sup> Reinhard Mocek: „Von Hegel zu Lukács. Das Ontologieproblem in gesellschafts- und  
naturtheoretischer Sicht”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1970. 6. sz., 542. o.

<sup>10</sup> Hans Joas: „Einleitung”, in Heller: *Das Alltagsleben*, Frankfurt 1978.

diagnosztizál „olyan döntések között, amelyek lényegüket tekintve pillanatnyi és folyékony motívumokon alapulnak, és olyanok között, amelyek merev, még ha gondolatilag ritkán is rögzített alapokon (hagyományok, megszokások) nyugszanak”. Állítása szerint azonban az ember mindenekelőtt spontánul materialista módon reagál a hétköznapi életben, és ezt pozitív oldalaként kell elkönyvelni: „Minden valamennyire is elfogulatlan és alapos analízisnek azt kell mutatnia, hogy a hétköznapi élet embere mindig spontánul materialista módon reagál környezete tárgyaira, függetlenül attól, hogy a praxis szubjektuma miképpen interpretálja utólag ezeket a reakciókat.” Lukács egyúttal a spontán materializmus e Lenintől kölcsönzött fogalmában (amelyet naiv realizmus címszóval már Rickert és Rothacker is analizált) látja az idealista filozofémák kézzelfogható cáfolatát. „Egyetlen, mégoly fanatikus berkeley-ánusnak sincs az az érzése, amikor az útkereszteződésben kitér egy autó elől, vagy megvárja annak elhaladását, hogy csupán saját elképzelésével van dolga, és nem a tudatától független realitással. Az »esse est percipi« nyomtalanul eltűnik a közvetlenül cselekvő ember hétköznapi életében.” A másik oldalon azonban Lukács nem hallgatja el, hogy ezek a spontánul materialista vonások éppenséggel együtt létezhetnek idealista, vallásos és babonás vonásokkal; mert ennek a spontán materializmusnak „egyáltalán nincsenek világnézeti következményei”. De ettől a dialektikától függetlenül a hétköznapi élet sajátossága ténylegesen abban áll, hogy az mindig „az egész embert” involválja. A hétköznapi ember a gondolkodva-érezve-cselekvő egész ember, aki „existenciájának egész felszínével a valóság felé [fordul]”, s itt őrzi meg „egységét és egész-voltát”.

Összefoglalva: Lukács *Esztétikájának* hétköznapiját – Hans-Georg Pott-tal szólva – „heterogén tendenciák tervnélküli kontinuitásaként” lehetne leírni.<sup>11</sup> Ez a hétköznapi a legkülönbözőbb, ellentmondásos mozzanatok kereszteződése: „Elmosódottság és megmerevedés” (ahogyan Lukács a hétköznapi nyelvre való tekintettel fogalmaz) éppúgy jellemzi, mint a tradíció és az innováció, a rutin és a váltakozás koordinátái. „A hétköznapiság szubjektumaként” (G. Lehmann)<sup>12</sup> és címzettként az egész ember bele van állítva; ezért realizálja saját testében, önmagában ugyanazt az ellentmondásosságot.

Az ontológia határozottan ezekhez a meghatározásokhoz kapcsolódik. Ismét a hétköznapi élet van szó, annak pontos leírásáról, egyúttal azonban a hétköznapi önmagáról történő fölvilágosításáról, a közvetítések alkotta sűrű koordinátaháló puszta közvetlenségének átalakításáról is. Az ontológia központi föladata, amint Lukács a „Prolegomena” elején fogalmaz, hogy „a hétköznapi élet közvetlenségé-

<sup>11</sup> Hans-Georg Pott: *Alltäglichkeit als Kategorie der Ästhetik. Studien zur philosophischen Ästhetik im 20. Jahrhundert*, Frankfurt 1974, 152. o.

<sup>12</sup> Vö. Gerhard Lehmann: „Das Subjekt der Alltäglichkeit. Soziologisches in Heideggers Fundamentallontologie”, *Archiv für Angewandte Soziologie* 1932. 5. sz., 15–39. o.

ből induljon ki, de egyúttal meg is haladja azt, hogy a létet mint valódi magábanvalóságot (echtes Ansich) ragadhassa meg”.

Az ontológiában, összességében, arról van szó, hogy „a meg nem ragadott, csak érzékileg tudomásul vett valóságtól annak lehető leginkább adekvát fölfogásáig” lépünk előre. Ennélfogva Lukács számára arról is szó van, amint egy másik helyen olvashatjuk, hogy „a megismerhetetlennek” a hétköznapi praxisban adott „teljességgel meghódíthatatlan körzetét” átvilágítsa.

Az ontológia kulcsát a kategóriák analízisében véli látni. Folytonos utalással a marxi *Grundrisse* módszertani fejezetére, a kategóriákat „létformákként, egzisztencia-meghatározásokként” (Daseinsformen, Existenzbestimmungen) definiálja. Ez azt jelenti, hogy a kategóriák, *via* Nicolai Hartmann, csakúgy kategóriái a létnek, mint a megismerésnek. És a munka, a reprodukció, az ideológia és az elidegenedés négy, Lukács által később analizált kategóriája egységesen vonatkozik a társadalmi létre, amelyet Lukács az anorganikus és az organikus lét folytatásának és legyőzésének lát. A társadalmi létnek mintegy bazális kategóriája azonban a történetiség, s azzal a fejlődés és a processzualitás kategóriája. A társadalmi lét ontológiája annak a létmódnak történeti-szisztematikus rekonstrukcióját jelenti, amely a négy kategória változó viszonzyszerkezetének segítségével írható le. A *Megélt gondolkodás* c. önéletrajzi interjúk egyik helyén Lukács precízen vázolja ontológiájának programját: „A marxizmusban” mondja ott, „a dolog kategoriális léte teszi ki a dolog létét, míg a régi filozófiában a kategoriális lét az az alapvető kategória volt, amelyen belül a valóság kategoriái kialakultak. Nem az a helyzet, hogy a történelem a kategóriarendszeren belül játszódik le, hanem az a helyzet, hogy a történelem nem más, mint a kategóriarendszer változásai. A kategóriák tehát létformák. Amennyiben persze eszmeformákká (Ideenformen) válnak, annyiban visszatükrözési formák, de elsődlegesen mégis létformák.”<sup>13</sup> A lét folyamata összességében okságilag szigorúan determinált, ugyanígy a fejlődés folyamata is, az anorganikustól, az organikuson keresztül, a társadalmi létig, mondja Lukács; a társadalmi léttel azonban — és ez emeli ki fölényét — egyúttal mégis föllép a teleológia, amelyet Lukács a munka kategóriájánál mutat ki. Hiszen a munka — mondja Aristotelésszel és Marxszal — tervszerű jelleggel bír, az anticipáció mozzanatával, azaz tartalmazza a tudatban már elővételezett eredményt. Ezáltal azonban a kauzális lefolyásba belekerül a teleológia mozzanata, aminek következtében a társadalmi lét — történelmi összefolyamatát tekintve — mindinkább függetlenedik a természet korlátaitól, úgyhogy a végén aztán a történelem — idealiter — tudatosan csinálható.

---

<sup>13</sup> Németül: *Gelebtes Denken*.

Ennyit itt a társadalomontológia programjáról. Indítéka és célja, kiinduló- és végpontja a hétköznapi élet, a hétköznapiság. A teremtmény szabadesés törvénye szerint (nach dem Fallgesetz des Kreatürlichen) a mozgásnak, a reflexiós folyamatnak újból és újból a hétköznapiság, azaz a konkrét valóság felé kell fordulnia. De jöllehet folyton róla van szó, csak ritkán említettik.

Lukács sokkal inkább érdeklődik a közvetlenség közvetítései iránt, nem utolsósorban aziránt, ami a közvetlenség fölé emelkedik, ami önálló objektívációként (hogy Hegel–Marx–Dilthey–Simmel szavával éljünk) a hétköznapi realitásból kicsavarodik. Az ilyen képződmények Lukács számára a tudomány termékei és műalkotásai, ismeretelméleti modorban magasabb visszatükrözési formák, amelyek meghaladják a recepttudást (Rezeptwissen) és a hétköznapi gondolkodást. Bár a művészet és a tudomány a hétköznapi realitásban és annak követelményeiben gyökerezik, ott van a kiindulási pontjuk, alakot öltve azonban maguk mögött hagyják őket. Mindkettő transzcendálja a hétköznapi valóságot, amit Lukács defetiszizáló missziójuknak is nevez. Míg a tudomány rendszere (aminek programját Lukács mindenekelőtt ontológiájának projektumában írja le) elméletileg világítja meg a hétköznapi realitást, tekintettel annak genezisére és fejlődésére, s dezantropomorfizálva érvel, a művészet (amit az esztétika ír le) inkább az ember felé haladó irányt, antropomorfizáló irányt vesz.

A következőkben célszerű lesz néhány megjegyzést tenni a hétköznapiak és a művészet, a hétköznapiság és esztétikai bemutatásának viszonyáról. A lukácsi kezdeményezés nagysága és korlátossága itt, a hétköznapi fogalmában találkozunk össze: ugyanabban a mozzanatban, amelyben Lukács fölisméri a hétköznapi kategóriáját és megpróbálja termékennyé tenni az esztétika számára, mint marxistának eljárászerűen rögtön ismét el kell tüntetnie a hétköznapot. Mert a megrekedés a közvetlenség hálójában, a stagnáló hétköznapi (a Nyugatban éppúgy, mint Kelet egykori reálszocialista társadalmában) arra kényszeríti a marxistát, hogy olyan tudás- és tudatformákat kínáljon föl, amelyek a történelem teleologikus folyamatát ideológiailag és jó hegeli módra is „a szabadság tudatában való haladásként” fegyverzik föl. Csak annak számára nem jelent már problémát a hétköznapi és a hétköznapi nyomora, aki tudományosan és művészileg is fölvertezte magát; aki egyszer megtalálta a helyes beállítottságot, az toronymagasan áll a hétköznapi kényszerei fölött, s még a börtönben és láncokban is képes gondolkodni (hogy itt Nietzsche emlékeztessünk).

Késői esztétikai munkáiban Lukács mindig nagy, sikeres művészetként gondolja el a művészetet. És ez a művészet realista; mint realista művészet pedig egyúttal mindig kritikus is. Még ott is egy kor és társadalom totalitását tükrözi vissza, ahol a vélt egyedit, a perspektivikus részletet veszi célba (mondjuk egy ember, vagy egy ember élettörténetének részletét), azaz megteremti annak az életösszefüggésnek a konkrét összességét, amelybe a lezajlott történelem (a megtörtént valóság) éppúgy bele van illesztve, mint az aktuális lehetőségek (a valamivé-levés [Werden])

tendenciái és latens tényezői). A művészet- és irodalomtörténet rekonstrukciójával Lukácsnak az a célja, hogy fölmutassa a művészetnek azt a teljesítményét, amely abban áll, hogy „az emberiség emlékezete” a nagy művészeti alkotásokat úgy fogja föl, mint hozzájárulásokat és illusztrációkat az emberiség előrehaladó történelméhez, e történelem tovább- és magasabbra fejlesztéséhez. A művészi diszkurzus Lukács számára egyike amaz elbeszélés két nagy formájának, amely az emberiséget eligazítja az eddig befutott útról, és előre vetett tekintettel egyúttal tudósítja a jövőbeli lehetőségekről (az elidegenedés megszűnése, az ember nembeliségének fejlődése, a szocializmus eljövetele).

Ebben van jelen azután a művészet kétségtelenül utópikus aspektusa, amire Lukács különféleképpen utal, amikor például azt mondja, hogy „minden műalkotás utópikus annak a valóságnak empirikus milyenségéhez (Sosein) képest, amelyet visszatükröz, de az utópia szó szerinti értelmében, mint képmása annak, ami mindig itt van és sosincs itt”. És az *Ontológiához* írt „Prolegomena” egyik helyén azt mondja a tragédia művészi formájáról, hogy az az ember nembeliségét „a helyesen megélt emberi élet magasabb, megvalósítandó földadatoként” ábrázolja.

Heller Ágnes egyszer tömören összefoglalta a lukácsi esztétikát, annak célját és funkcióját: „Minden egyes műalkotás egy jelentős korszakot koncentrált önmagában, viszonyulást az emberiség, az ember kialakulásához (Werden); ezért minden ember minden sikeres műalkotásában *saját* lényegét, *saját* történetét ismerheti föl, így válik a művészet – minden egyes alkotásban – az emberiség emlékezetévé; így válik a műalkotás élvezete az emberi múlt meghódításának folyamatává. Ha tehát valaki mindenkor érvényes művet akar alkotni, akkor az emberi fejlődés centrumába kell »beletalálnia«, alkotását a szó legigazabb értelmében fölfogott objektivitásnak kell jellemeznie.”<sup>14</sup> Hasonlóképpen fejezte ki ezt egyszer Sziklai László is, amikor a lukácsi nagy műalkotást „az önmagáértvaló emberiség identikus szubjektum–objektumaként” magyarázta. „A művészet eközben az identitás főntartásává válik, a totalitás dialektikus tudatának vehikulumává, az elidegenedés legyőzésének szervévé, és evokációvá a kritika és az élet megváltoztatásának szolgálatában.”<sup>15</sup>

Lukács késői esztétikájához fűzött megjegyzésként talán elég itt ennyi. Lukács itt egy sor fedezetlen csekkel dolgozik, olyan előfeltevésekkel és normatív tulajdonításokkal, amelyek közül nem a legcsekélyebb például a tudat kérdése, a művészi „Honnan?” kérdése, vagy a művészi formák változása. Ráadásul a lukácsi esztétika – amely mindig tartalmi esztétika (a forma mindig csak egy bizonyos tartalom formája, mondja gyakran Lukács) – implikálja a nagy klasszikus-realista művek ismert, gyakran kritizált kánonját csakúgy, mint a művészeti modernnek és

---

<sup>14</sup> Heller Ágnes: „Lukács György esztétikájáról”, in *Tanulmányok. A magyar gazdaság, politika és kultúra kézikönyve*, szerk. Paál Ferenc, II. kötet, Budapest 1967, 81. o.

<sup>15</sup> Sziklai László: „Híd a jövőbe. Módszertani megjegyzések egy »már lehetővé vált« esztétikához”, in *Egyszer volt – hol nem volt*, Twins, Bp. 1995, 59 skk. o.

az avantgárdok megvetését – de érdekes módon épp azon a ponton, azon a történeti és irodalomtörténeti metszésponton, ahol a hétköznapi – a polgárilag szabályozott hétköznapiság – mint valami nyomasztó, megterhelő, kilátástalan, mint frusztrációnak megélt elidegenedés, mint történelmi és személyes stagnálás ölt írásos formát: Flaubert regényeiben. Ezekben nincs már haladás, továbbfejlődés, nem is szólva a Lukács által megkívánt perspektíváról, a valóságban elrejtett vélt lehetőségekről. Sokkal inkább arról, hogy Flaubert sötét színekkel festi le a valóságot és az életet; Emma Bovary végez önmagával – vagy nem inkább a „viszonyok” már Hegel által említett polgári „prózája” viszi sírba? –, az „Education sentimentale” két hőse, Frédéric Moreau és Charles Deslaurier pedig még erre sem képes, hanem halálra unják magukat életük utolsó évtizedeiben, ifjúságuk jelentéktelen kis ügyeiről és kalandjairól szóló történetekben gyönyörködve.

Késői művében Lukács kerülőutakon jut el a hétköznapi, a hétköznapiság kategóriájához, amelyet azonban abban a mértékben, ahogy ontológiai megfontolásai indítékává és tárgyává teszi, egyúttal ismét visszavesz, transzcendál, mivel közvetlenségnek – ontológiailag szólva –, olyan-amilyenségnek (Sosein) és elidegenedésnek észleli, s ezzel szemben aztán olyan, célperspektívákkal bíró objektivációk formájában megjelenő tudásformákat állít, amelyek túlszárnyalják a stagnáláson, a „nyugalmi helyzet dialektikáján”.

A példa a művészet, a példa Flaubert. Ha a fiatal Lukács számára akkoriban még, amikor *A regény elmélete*-n és Dosztojevszkij-tervezetén dolgozott, Flaubert számított a XIX. század központi szerzőjének, s különösképpen az „Education sentimentale” a legtipikusabb regénynek, amely éppen „minden értelmi töltés hiányának” (vö. *A regény elmélete*) és „az individuum jelentéktelenségének” (vö. *Dosztójewski*) megformálásából meríti esztétikai minőségeit, akkor most, a húszas évek óta zajló ideológiai átépítés nyomán, fokozatosan Balzac lép Flaubert helyébe.<sup>16</sup> Így aztán Lukács Balzac-tanulmányai után Flaubert már csak alárendelt jelentőséggel bír; mert, eltérően Balzactól, aki fölébe emelkedik a valóságnak és ezzel egyúttal kritizálja azt, Flaubert összeroskad társadalmának valósága előtt, sőt megadja magát annak, amikor csupán leírja, de nem avatkozik bele, és az „impassibilité” elvét képviseli (vö. pl. *Balzac – Stendhal – Zola*).

Flaubert-ral kezdődik a prózában, és egyidejűleg Baudelaire-ral a lírában, az irodalmi modernség, amelynek továbbfejlődése és Lukács által ócsárolt nevei untig eléggé ismertek. Olyan szerzők, mint Kafka, Joyce vagy Döblin sokkal radikálisabban fogadták el a hétköznapi és a hétköznapiságot művészetük tárgyaként és kihívásaként – radikálisabban, mivel reménytelenebbül, kilátástalanabban és a haladás bármiféle tendenciája nélkül.

---

<sup>16</sup> Lásd Lukács levelét Balázs Bélához 1940. január 31-én, in *Balázs Béla levelei Lukács Györgyhez* (szerk. Lenkei Júlia), Lukács Archivum, Budapest 1982, 184. o.: „Balzac lépett Flaubert helyébe, Tolsztoj Dosztojevszkijébe, Fielding Sterneébe stb. stb.”



„A modern” – írja Adorno az *Ästhetische Theorie* ben – „a megkeményedett és az elidegenedett mímézis révén megvalósuló művészet”; a modern művészet, folytatja, a világot leplezi le a rútban, fölvilágosít anélkül, hogy kioktatna; öntudatlan történetírás.<sup>17</sup> A modern művészet autonóm művészet, szabad művészet: szabad a kifejezésformáinak és tartalmainak megválasztásában, szabad annak eldöntésében, hogy megismerésként vagy pusztá játékként fogja föl önmagát, hogy az esztétikai autonómia vagy heteronómia elvéhez csatlakozik-e, szabad a valósággal való bánásmód tekintetében, különösen ami a hétköznapot illeti, amelyet leír vagy kritizál, s amelyben szándékosan megreked vagy amelyet szeretne transzcendálni.

Lukács azonban nem képes gondolatilag követni a művészetnek ezt az emancipációs folyamatát, ellenkezőleg: esztétikája egyenesen reszakralizálja a művészetet, amikor szélsőséges megismerés-terhet rak rá. A tartalmat és a megjelenítést a történelem célján méri le, s a művészetben nyert fölismeréseket nyugtatóként alkalmazza az idegen jelenben, az elidegenedett hétköznapban.

Röviden: Lukácsnak a művészetbeli hétköznapiságra vonatkozó fölfedezését már kizárólag a lukácsi érvelés *ellenére*, a társadalomontológia vonatkozási keretén *kívül* lehet termékenyen fölhasználni. Az igazi könyv – akár műalkotás, akár tudományos teljesítmény formájában – nem létezik többé; ott, ahol egyszer minden várakozás ellenére még fölbukkanhat, talán még alkalmas lesz rá, hogy bebetonozzák, befalazzák vagy zsinórral átkössék s a végén aztán kiállítsák – mint auratikus műalkotást, védve a hozzáférés lehetőségétől és fölverte az ellen, hogy visszaéljenek vele.

A sors iróniája vagy bosszúja? Mindenesetre Lakner László magyar művészt Lukács műve – lehet, hogy éppen az *Esztétika* lett volna az? – arra inspirálta, hogy könyveket csomagoljon be és aztán múzeumi darabokként kiállítsa őket. „A Lukácsal való találkozás után Lakner fölfedezi a könyvek becsukásának lehetőségét mint esztétikai gesztust. Lukács az egyik budapesti könyvkereskedésben dedikálja neki valamelyik könyvét. Lakner később zsinórral átköti ezt a könyvet, és objektumként, fétisként fölakasztja műtermének falára. A könyv így a szemlélés tárgyává válik, egyidejűleg túl az olvasáson és a reflektáló elmélyedésen, az elutasításon és a megőrzésen.”<sup>18</sup>

(A német nyelvű kéziratból fordította Gromon András)

---

<sup>17</sup> Vö. Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, hg. v. Gretel Adorno – Rolf Tiedemann, Frankfurt 1980, 29, 79, 272 stb. o.

<sup>18</sup> Dirk Teuber: „Kat. László Lakner”, lásd *Magie des Buches* (42. Ruhrfestspiele Recklinghausen 1988) [lapszámozás nélkül, 98. megj. a kiállított művekhez].

Lukács selbst hat bekanntlich seine intellektuelle Entwicklung in der autobiographischen Skizze „Gelebtes Denken“ und in sich darauf beziehenden Interviews dargestellt. Es ist eine wechselvolle, spannungsreiche, zugleich jedoch eine deutliche Kontinuität im Wandel spiegelnde Entwicklung. Da gibt es einerseits das prämarxistische, weitgehend um Fragen und Probleme der Ästhetik kreisende Frühwerk, dann die frühen marxistischen Schriften, noch auf dem Weg zu Marx, da gibt es andererseits – nun an der Seite Marxens – das umfangreiche marxistische Oeuvre.

Unproblematisch, so scheint mir, ist einzig der Umgang mit dem jungen, vor-marxistischen Essayisten, dessen „Die Seele und die Formen“ oder „Theorie des Romans“ immer wieder – übrigens völlig zur Recht – Anhänger, Verehrer, Fortsetzer und Schüler finden werden; auch „Taktik und Ethik“ oder „Geschichte und Klassenbewußtsein“ werden wohl als genialische Aufbruchswerke mit ihrem Messianismus, Utopismus und Rigorismus immer wieder junge Heißsporne zur Deklination revolutionärer Algebra verführen. Anders aber das spätere Werk – und das erstreckt sich immerhin über einen Zeitraum von annähernd vierzig Jahren: Bücher wie „Der

junge Hegel“ oder „Die Zerstörung der Vernunft“ werden, so steht zu befürchten (oder zu hoffen?), in Bibliotheken verstaut, wenn sie nicht gerade von Historikern und Zeitgeistforschern als Bausteine zur Rekonstruktion des Denkens und der Mentalität einer vergangenen Epoche bemüht werden, ähnlich dürfte es sicher vielen literarhistorischen Essays und Monographien ergehen. Lukács' Alterswerk schließlich, die Synthesewerke (N. Tertulian) [1] „Die Eigenart des Ästhetischen“ und „Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins“, die unter den vormaligen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen im Westen als Werke eines Unbelehrbaren, im Osten als solche eines Häretikers und Revisionisten diffamiert werden konnten, hatte sich sein Verfasser selbst als Renovierung und Restaurierung des Projekts „Wahrer Marxismus“ gedacht. Lukács verstand diese Werke in subjektiver Hinsicht als Abrechnung mit dem Stalinismus, objektiv bzw. historisch als erste Schritte zur Wiedergeburt des Marxismus, den er theoretisch als Ontologie reformulierte und politisch-praktisch mit Hinweisen auf die Frühgeschichte der Arbeiterbewegung (in „Demokratisierung heute und morgen“ etwa) versah.

# VILÁGKONSTITÚCIÓ, MINT A MŰVÉSZET RÉVÉN MEGVALÓSULÓ TÖRTÉNELEM

FRANK BENSELER

Munkatölésünknek az a föladata, hogy józanul szentelje magát Lukács György művének: tudományosan, a racionális összehasonlítás és mérlegelés módján. Egyszóval: Éppen ott akarunk kritikusak lenni, ahol történelmi hatalmak mindeddig eltorzították a tekintetet. Semmi sem olyan káros ügyünkre nézve, mint a hatalom által védett és még inkább a hatalom által védett „igazság”. Mert az többnyire olyan dogmákat jelent, amelyek immunizálódtak az önkritikával szemben, s amelyeknek módszertani igénye külsőleg többé nem legitimálható. Épp ezért nem is objektíválhatók és kritizálhatók már ezek a dogmák, s még kevésbé a belőlük kinőtt rendszerek.

Ezzel éppoly kevésbé beszélek az értelmiségiek apológiájáról, mint elítélésükről. De emlékeztetek rá, amit tapasztalata alapján Konrád György kollégánk már évekkkel ezelőtt, tehát más körülmények között mondott nekünk, olyan emberként, aki megégette magát: Az értelmiségi pozíciója sosem tartható szabadon az árulástól. Attól, hogy elárulja intellektuális lelkiismeretét a társadalommal szemben, a történelemből nyert belátásait, a jövő boldogságígéreteit, továbbá a módszert és a racionalitást, a fölvilágosult moralitást. De az árulás egyúttal mindig valamiért történik. Nem arra a néhány ezüstre gondolok, amely állítólag meghatározta a mitikus Júdást, vagy Campobasso gróf jutalmára a Charles le Témeraire ellen Nancynál vívott csatában, ahol eldőlt Európa sorsa. Arról az árulásról kell beszélünk, amelyet az ördögi paktum tartalmaz: a pascali fogadás, a vagy-vagy és a barát – ellenség-séma minden manicheizmusa, a csak megoldás-irányultságú döntések kategóriái. Az értelmiségi effajta áruló cinkosságának éppen az a célja, amit elárul: a módszer, saját racionalitása, a pragmatikus idealizmus, és végül a szubjektíve-jótevény anarchia autonómiája. Mutassanak egyvalakit közülünk, sőt a *scientific community* ben, aki mentes ettől!

Összefoglalva: Hogy a közömbösség apokaliptizisát elkerüljük, gondolkodásunkban, írásunkban és erre támaszkodó cselekvésünkben az válik aktuálissá, amit a realitás megtagad. Ideológia az az illúzió is, hogy össze lehet békíteni az intellektus áldozatának kettős morálját a hasadt gondolkodással, az önmagunkért és önmagunk ellen, társadalmunkért és korunkért, ill. ellenük elkövetett árulás skizofréniájával. Ki ne látná, hogy Lukács minden munkájában azt a rettenetes,

személyiségsgagató monológot folytatta, amelyet naplójából, leveleiből, Seidler Irmával és Popper Leóval ápoló ifjúkori barátságaiból ismerünk?

Tudom: Amit itt megkísérlek, az a tisztesség ellen való, s a céh szabályai ellen is, mivel racionálisan aligha kritizálható. „Csak” a forma védi, s a valóság másképp erősíti meg, mint az a mulandó, időhöz kötött ítélet számára lehetséges. Engedjék meg, hogy néhány személyes megjegyzéssel folytassam, ami talán könnyebben elviselhetővé teszi az Önök számára e kísérletet.

Nem tudok és nem is akarok itt semlegesen és objektívan beszélni. Bocsásson meg nekem minden Weber-követő és Mannheim egész szabadon lebegő értelmisége! Több mint harminc évig álltam kapcsolatban Lukács Györggyel: Először mint érdeklődő és türelmes (Lukács azt írta: legjobb és legrosszabb) olvasója és lektora, azután mint irigy és csodáló tanítványa, s végül mint az egzisztencia minden erejével (és ebbe beletartozik a politikai ember is) hozzá kötődő barátja. Ez a kötelék nem akadály a részletekben való kritikának: ellenkezőleg! Ami a történelem és a tudomány ítéleteinek fényében kidolgozható a hibás értékelések, módszertani hiányosságok, tudományosan megalapozatlan vagy meghaladott megállapítások, a tapasztalattal és a gondolkodás törvényeivel ellenkező kategóriák kialakításának tekintetében, azt korszerűen meg kell tenni. És ezt már Lukács életében megkezdtek nemcsak világnézeti ellenfelei, hanem különösen tanítványai. De amikor az aposteriori kategóriaképzés paradox összekapcsolásáról beszélek, akkor valami egészen másra mutatok rá. Lehet-e egyáltalán kategóriákat alkotni produktív, történetileg-empirikusan ugyan alátámasztott, de végső soron a fantázia által mozgatott teleológia nélkül? Nem! Mihelyt elkezdjük Lukácsot nem szaktudósként (aki, saját nyilatkozatai szerint, nem is akart lenni), hanem egy elsőrangú történelmi fordulópont határnagyságaként nézni, rögtön megváltozik a perspektíva. Ezen a fordulóponton már nem részletek alkotják a tétet, hanem az emberiség sorsáról dönthet az emberiség-csinálta fejlődés abban az értelemben, ahogyan ezt Hiroshima és Csernobil óta mindannyian tudjuk. És mi tudhattuk ezt, sőt tudnunk kellett, mióta a fölvilágosodás megadta azokat az eszközöket e világ – antagonisztikus-egységes – önformálásához, amelyeket aztán haladáshívőkként és túlságos készséggel egyetemesen bevetettünk.

Ebben a perspektívában egy olyan mű, mint pl. *Az ész trónfosztása* többé nem sikertelen, nagyrészt nem igazolható és ezért használhatatlan filozófiatörténetként jelenik meg, hanem elővételező vészkiáltásként amaz irracionális ellen, amely – a kapitalizmus gazdasági rendjében megalapozva – a fasizmusban tört gyilkos csúcspontja felé. És ha ma azt mondják nekünk, hogy a korábbi NDK kényszerű adeptusainak ill. sok nyugati párhívőnek ideológiai betűimádata mérhetetlen pusztítást okozott sokak fejében, akkor ezzel azt állítom szembe, hogy a helyesen diagnosztizáló orvosnak aligha lehet szemére vetni túlhajtott terápiájának következményeit. Jogilag és pozitívista megközelítésben igazuk lehet azoknak, akik ítélnek, de történelmileg bizonyosan nem.

Elismerem, hogy a világhelyzet – következményeiben még be nem látható – forradalmi átalakulása, ahogyan az utóbbi évek (nevezzük nyugodtan Gorbacsov-érának) politikai eseményei révén végbement, erősen magával ragadott engem. Az ezáltal kiváltott tényleges és ideológiai, mentalitásbeli és kollektív-tudományos alkalmazkodások először tanácsstalanná tettek. Méghozzá oly mértékben, hogy teljesen munkaképtelen voltam, és nem tudtam írni. Nem tudtam napirendre térni a dolgok fölött, és nem hiszek azoknak az érintetleneknek, akik ugyanúgy intézik dolgaikat, mint korábban. A politikai és intellektuális regresszió – ahogyan az manapság a társadalmi diszproporcionálás bázisán, nemzeti dezintegráció mellett végbemenő antimarxista egység gondolkodásban megmutatkozik a globális kapitalizmuson belül –, nem hagyhatja érintetlenül a gondolkodás, érzés és cselekvés egyetlen megszokását sem. A törésvonal – ami engem illet – könnyen kiolvasható lenne abból a tanulmányból, amelyet két évvel ezelőtt Walter Euchner gyűjteményes kötete számára írtam, de nem fejeztem be.

Még egy lépést teszek visszafelé. Éppen egy Elzászban tett utazásról jövök, tehát azon a Németország, Franciaország és Svájc közé ékelt vidéken jártam, amely Strassburg, Freiburg és Basel kultúrájában fejeződik ki, nemcsak szakrális építményekben, hanem különösen Gottfried, Erasmus és Martin Schongauer révén is, egészen a szabadság olyan alakjaiig, mint Elogius Schneider. Egy szép, forró napon Mulhouse közelében kirándultam, mígnem ott álltam a legtisztább, legkülönösebb román templomhomlokzat előtt, amit csak ismertem eddig.

Murbach kolostorának maradványáról van szó. Ez a kolostor a karoling reneszánszban keletkezett, hohenstaufi apátok fejlesztették, s a reformáció és a parasztháborúk ellenére fennmaradt a maga magányos, birodalmi, feudális struktúrájában. Ma már nem áll más, csak a kórus a homlokzattal; az egykor biztosan nagyszerű stílusú és művészetű főhajó és oldalhajók építőanyagként tűntek el valahová. Csak ez a magányos világrom mutatja formájával, mi volt tartalmilag lehetséges a tudás, az érzület, a gyakorlat és a remény területén. Ha az ember jól megnézi a törpegaléria figuráit, akkor egy csaknem ezeréves üzenet jut el hozzá: azt látja néhány mezőn, hogyan üldözik és akasztják föl végül vadásaikat a nyulak.

Egy fordított világról szóló tanítás ez: arról a világról, amelyben az ember tulajdonképpen tudja, hogyan is állnak a dolgok, de csodálkozva meg kell tanulnia megérteni, hogy a világ másképp is elképzelhető, és ennél fogva ténylegesen is lehetne másfolyen. Amit ez az ismeretlen murbach mester ábrázolt – nem akarok összehasonlítani, és ellenzem a szimbolikus átviteleket –, az volt Lukács része: Marxszal, valamint korábbiakkal és későbbiekkel együtt reménykedni abban, *spes contra spem*, hogy a történelemben lehet egyszer másképp, mint amit tapasztalunk és tudni vélünk, amivel megalkuszunk és amit megszokunk: a betegséget, az éhséget, a szenvedést és a nyomort ebben a világban – annak tudatában, hogy a szükség nem csökken, hanem növekszik, hogy a hobbesi tapasztalati látomás az emberben munkálkodó állati-önpusztító elemről realisabbnak és cselekvésmotiválóbbnak bizonyul, mint a szegénység, egyenlőtlenség és

kizsákmányolás társadalmi összefüggéseinek belátása. Sosem szabad elfelejtenünk, hogy azoknak a tulajdonképpeni mozgatórugója, akik mindenki számára kívánják az egyenes járást, s akik számára a fölkelések és forradalmak vezérszavai: az emberiség, a szabadság és az egyenlőség, nem csupán jelszavak voltak és ma sem azok, azt mondom tehát, hogy a tulajdonképpeni mozgatórugó nem a paradicsom absztrakciójában állt és áll, hanem abban a reményben, hogy nem folytatjuk a darwini *Struggle for life*-ot a méltatlan szelekciójú klasszikus versengéssel, hanem fölemeljük egy felelős, egészen anarchikus akció révén, hogy a művészet révén alapozhassuk meg önmagunkat.

Ha egyszerűen Lukács egész alakját közelítjük meg, még vagy már nem a részleteket, akkor mindazok, akik ismerték őt, vagy intenzíven foglalkoztak megnyilatkozásaival és működésével, meg fogják erősíteni: Sosem lehetett biztonsággal megmondani, hogy azon dolgozott-e, amit tudományos igazságnak nevezünk, s művének egyes részeiben – bármire vonatkoztak is – igaza volt-e, vagy csak részben is igaza volt-e. Thomas Mann egy ironikus fordulattal fejezte ki ezt a tényállást: „Amíg beszélt, igaza volt.” De ez csak utal arra, amit én határozottabban és talán durvábban akarok elmondani, s nekem szabad is elmondanom: Lukács olyan ember, politikus, gondolkodó volt, akinek tudata – összhangban a cselekedeteivel – „ragályosan” áradt szét, hasonlóan ahhoz, ahogy a megvilágosodottak terjesztik traktátusaikat, mint az arab közmondás tartja, amikor a világ megváltoztatásáról van szó. Tanúi ennek mindannyian, akiknek dolguk volt vele, kezdve a korai baráti körtől, hogy csak Seidler, Popper és Bloch nevét említsük, de maga Max Weber és később Anna Seghers, Hans Mayer, Walter Janka, Wolfgang Harich, Leo Kofler és a Budapesti Iskola tagjai is, Heller Ágnessel, Fehér Ferencsel és Márkus Györggyel az élen. Mindannyian láttuk, hogy szellemi pályája, amelyet befutott, változott, világosabbá vált oly értelemben, hogy az ész alkalmazásából és a fölvilágosodás fénye által varázstalanított tényekből merítette a reményt; világosabbá – de ez nem zárja ki azokat az árnyékokat, amelyeket minden határozottság vet. De azt is észre lehetett venni, hogy szándékolt világa varázslatos mértékben szebbé vált, s nem csupán a remény révén, hanem inkább az arra való büszke emlékezés révén – ahogy Lukács gyakran ismételte –, amit az emberek az ember előtti világgal dacolva elértek, prométheusi módon szolgálatukba állítottak és a művészet révén megőriztek, s ez: a kultúra. Ha személyes beszélgetésben Lukács pontosította a célok tekintetében – késői műveiben rettentő terjengősséggel visszatérő – nyilatkozatainak hosszú szakaszait, akkor mindig a humanizált természet utópiájára lyukadt ki – ahogyan azzal Firenze reneszánsz művészetében találkozott –, tehát a történelem fölemelésére a művészi megformálás révén. Eközben számára a művészet mint univerzális ösztönző eszköz dialektikája volt lényeges egy éppen ezen eszköz által rögzített történelemben. Ez foglalta keretbe mindazt, amit politikai praxis, ideológiaprodukció, irodalomkritika és a társadalom nagy elmélete tekintetében tervezett és nagyrészt ki is dolgozott.

Lukácstól gyakran és jóval az állammonopolista szocializmus politikai bukása előtt hallottam, hogy kora ifjúságától fogva az alsó rétegek tagjai felé, a megalázottak és megszorítottak felé fordult, ahogy ezt Dosztojevszkijel szólva mondta. Nekik szentelte figyelmét, intellektuális munkáját és később – a párt keretei között – egész életét. Ebben az összefüggésben a Seneca unokaöccsétől, Marcus Annaeus Lucanustól származó szállóigét szokta idézni: „*Victrix causa deis placuit – sed victa Catoni*” (a győztes ügy az isteneknek tetszett, a vesztes viszont Catónak). Eltekintve attól, hogy ez olyan szentencia, amely ma aktuálisabb, mint valaha, és karkai büntetőmechanizmussal kellene beletetoválni minden egykori és mai oppportunista bőrébe, az általam körüljárt lukácsi világfölfogás centrumában vagyunk itt. Önök joggal kívánják ennek a bizonyítékait. De bonyolult és perspektivikus interpretációról van szó, amelyet itt nem adhatok elő. Ezért azt kell kérnem, hogy most bízzanak meg bennem, és később gondolják át a dolgot.

Nem többről van szó, és nem kevesebbről, mint hogy Lukács minden zavaró taktikai fogás mögül kilép, elhagyja azt a rabszolganyelvet, amellyel a sztalinista megtorlások elől próbáltak akkoriban menekülni, s kidolgozza – persze csak a nyugodt és számára politikailag kevésbé nyomasztó, 1956 utáni években – legsajátabb, de mindig Marxra támaszkodó elméletét.

Mit jelentenek ebben az összefüggésben az istenek? Föltűnő, hogy Lukács a komor összeesküvő-költő Lucanust választja. Klasszikus műveltségű emberként igen sok más mondást találhatott volna Epikuros és Hegel között arra, amit ki akart fejteni. Aki olvasta a pharsalusi csata leírását, az ismeri a döntés előtti komor hangulatot, s tudja, hogy az istenek föltartóztathatatlan és befolyásolhatatlan sorssá lettek. Itt egy egészen új történelem-metafizika működik, amelyet később Hegel teoretizált filozófiatörténetében. De ez ellen Lukács korán föllépett: Politikailag a magyar kommunista vezetés elmondhatatlan butasága ellen a Blum-tézisek kérdésében, amelyekben a sematikus történelem-determinizmus ellen lépett föl, miszerint már nem lehetséges a forradalmi szövetség a parasztsággal, minthogy sikeresen zárult a kommunizmusba való átmenet. Elméletileg pedig a Hegel-könyvben, el egészen az *Ontológiáig*, amelyben az idealizmust kritizálja, de egyúttal azokat a történelmietlen, mechanikus következtetéseket is, amelyeket Lenin nyomán vontak le: a merev dialektikát alap és felépítmény (különösen a művészetet illetően), belső és külső, természet és kultúra, végül ember és környezet között. Lukács szerint ezt a dialektikát nem lehet többé apriori történelemfilozófiaként föltételezni, hogy levezessék belőle pl. a polgári művészet funkcióját, hanem csupán tudományos hipotézisnek számíthat, amelyet a tapasztalat megerősíthet, de meg is cáfolhat.

Csak néhány idézetet szeretnék fölhozni: Marx úgy vélte, hogy az ember „a szépség mértéke szerint” produkál. Lukács kiegészíti: „A szépség, a harmónia uralma ... sosem tisztán esztétikai kérdés, hanem a társadalmi lét és a neki szükségszerűen megfelelő, előremutató tudat kérdése.” Vagy: „Hölderlin jakobinus illúziója – amellyel a polisdemokráciát a forradalom demokratikus-plebejusi

elemeinek szövetsége révén akarta megújítani – szolgál alapul költészete elégikus, egyúttal borongós és vágyakozó karakteréhez.”

Amint látják, Abélard-hoz hasonlóan Lukács is hitte, hogy az ember nem *per usum*, hanem *per ingenium* képes dolgozni, s így is kell dolgoznia.

Ebben az összefüggésben Lukács gyakran utal Marx *Nyersfogalmazványára*, s értelmezi azokat a töredékes megjegyzéseket, amelyek ott találhatók a művészet egyenlőtlen fejlődéséről. Helyesnek találja, hogy a műalkotás nem vezethető le egyszerűen és közvetlenül a gazdasági alapból, hanem csak az osztálytársadalom tendenciáiból, hogy pl. a görög mitológia mint felépítmény közvetlenül hat Homéros költészetére mint felépítményre, nem pedig a gazdaság struktúrájának kerülőútján. Tehát a társadalmi létet teljesen meghatározzák a mitológikus viszonyok is, nem csupán a kor gazdasági alapja. Lukács úgy értelmezi Marxot, hogy a művészet a társadalmi totalitásra irányul. Az extenzív totalitás azonban sosem válhatik egy művész vagy egy műalkotás tárgyává, még egy egész műfaj tárgyává sem. Ezért a totalitás különböző mozzanatai válnak uralkodó jelentőségűvé egy-egy művészi megformálás számára. Ezenfelül a művészet genezise nem jelenti az alap és a felépítmény egyszerű oksági viszonyát. Itt szépen lehet látni, hogyan tartotta Lukács mégis lehetségesnek, hogy a tisztán logikusokat, akik mégiscsak művelt embereknek tartották magukat, eljuttassa annak fölismerésére, hogy a logika egyedül nem elégséges, hanem csak módszertani műfogás. Ismét Marxot idézi, aki szerint „a művészet bizonyos virágkorai egyáltalán nem állnak kapcsolatban a társadalom általános fejlődésével, tehát az anyagi alapokkal sem”.

Az istenek tehát nem a sorsként vagy a párkákként jelennek meg. Hanem hát akkor? A Lucanus-idézet (amelyet Carl Schmitt az összes emberi nyelvek legbüszkébb kijelentésének nevez) Lukácsnál Catóra utal, a haza és a római irodalom atyjára, aki a saját világi morálja alapján szembehelyezkedik a sorssal – cselekedetekkel, szóval és írással, ennél fogva a praxis és a művészet olyan egységében, amely egészen a Tübingeni Kollégiumig és annak neveltjeiig, Hölderlinig, Schellingig és Hegelig mintaértékű volt. Hegel, Engels és Lenin jóvoltából itt meghasonlás keletkezik a történelemmetafizikával. Nem a történelem követ valamely teleológiát, hanem teleologikus tételezésekkel az ember határoz a történelem reális folyásáról. De Lukács messze túlmege ezen a nézőponton. A történelem nemcsak reálisan az, amit a hétköznapiakban kis lépésekben teszünk, és ahonnan kiindulva kapillárisan és egyenlőtlenül változások lépnek föl az anyagi termelésben, valamint a termelési és uralmi viszonyokban; inkább az a történelem minden kor számára, ami belőle fennmaradt, s a legáltalánosabb értelemben vett dokumentumokból, építményekből, tanúságokból áll. Bárhová tekintünk, vagy bárhol kutatunk tudatosan, mindig műalkotásokba botlunk mint tanúbizonyosságokba, akár a murbachi romokba, amelyekről beszéltem, akár Gottfried „Trisztán és Izoldája”-ba, vagy Schongauer „Mária a rózsaligetben”-jére és Erasmus művére, „A balgaság dicséreté”-re, és különösképpen ott, ahol olyan megnyilvánulásokkal van dolgunk, amelyek a megtörténtek megőrzésével foglalkoznak, mint amilyen a historiográfia, a történetírás. Nem J. Burckhardt mutatja meg elsőként, hanem



ez Thukydidéstől Braudelig világos, hogy az anyag csoportosításához, a korok és korszakok kiválasztásához, a cselekvők rendezéséhez és a körülmények értékeléséhez mindazokra a tulajdonságokra szükség van, amelyek a művészt jellemzik. Még Napóleonnak Szt. Ilona szigetén készült memoárjait és Churchill visszaemlékezéseit is az a szándék itatja át, hogy a művészi megformálás révén tartóssá tegyék történelemlépüket. A történelem Lukácsnál kettős jelleggel bír: részben az, ami megtörtént, de már nem realizálható; részben pedig az, ami reprodukcióként, emlékezőként folytonosan fennáll abban a formában, amely nem extenzíven utánozza és építi be a valóság totalitását, hanem intenzíven, paradigmaticusan alakítja. Aki és ami ma a történelemre hivatkozik, annak éppen ebbe a művészi totalitásba kell belebocsátkoznia, ahol a felépítmény az alapot ábrázolja. Ezt más helyen, az irodalomtermelők mozgalmával összefüggésben fejtettem ki.

Látják, milyen ellentétbe került Lukács annak a posztmodernizmusnak minden elképzelésével, amely diagnosztizálja és valósággént preferálja a töredékeset egy heterogén életvilágban, egy olyan világban, amely diffúz módon a hangulatra és a pluralitásra irányul – ellentmondásban a totalitással –, s amely szüntelenül azt hirdeti, hogy végérvényesen elavult az az elképzelés, miszerint az emberek szemben állnának a természettel és kezelhetnék azt. Hogy ne legyen félreértés: az imént az ember és a természet közötti dialektikáról beszéltem, és arról a merevségről, amelynek következtében egyes mai gondolkodók nem képesek elfogadni, hogy saját céljai érdekében az ember tervszerűen képes haini a környezetre. Éppen az ökológiai mozgalomban található meg az a fordulat, amely azt állítja, hogy csak akkor lehetséges a környezet és ezzel a világ megmentése, ha az ember ismét a természet részeként fogja föl önmagát. E tekintetben Lukács klasszikus módon viselkedett: számára mindig világos volt, hogy az ember a természetből származik, mindazonáltal nem egy sima evolúció folyamatában, de mégis eloldthatatlanul hozzákötve természetes előfeltételeihez. Amikor azonban Marxszal „a természet korlátainak visszasorolásáról” beszél, akkor ez azt jelenti, hogy a természet révén egy társadalmi, működő anyagcserére is sor kerül, amelynek során teleológiai tételezések a természeti okságot is szolgálatukba fogadják, magasabb lépcsőfokon pedig a motivációt és további intellektuális, nem-logikus képességeket. Ezen a ponton fontos, hogy az ember nem fogható föl többé „toolmaking being”-ként, hanem „art-making”-ként: művészet-csináló-lényként. Mert minél messzebbre megyünk vissza az előtörténetben, annál világosabbá válik, hogy nem a tűzhelyek a szignifikánsak az állat és az ember megkülönböztetése szempontjából, hanem az az egyedülálló produkció, amelyet az állatok birodalmában sosem találtak meg (és nem is látszik lehetségesnek), nevezetesen az ember önábrázolása. Az állatok minden lehetségesre képesek, még olyan (utánzó vagy eredeti) aktusokra is, amelyeket összetéveszthetnénk a művészeti produkcióval. De nem képesek önmagukat ábrázolni. Az általunk ismert legrégebbi képek, például a gönnersdorfi embereké, férfiak és nők képét mutatják, és – függetlenül attól, hogy ezek a palakarcolatok mágikus praktikák, újjászületési mítoszok vagy vadászati varázslatok célját szolgálták-e – számunkra bizonyos, hogy a valóság

intenzív összefoglalásáról van szó, tehát művészetről – hacsak nem az állatok formálták meg az embereket, s már az előtörténetben a megfordított világ volt a tulajdonképpeni, mint a murbachi nyulak esetében (de hát ezt ironikusan gondolom).

Itt abbahagyom. Világkonstitúció mint a művészet révén megvalósuló történelem – ez idealistán és túl általánosan hangzik, messze távollévőnek attól a pragmatizmustól, amelynek korunk kiszolgáltatta magát, mind gazdasági-kapitalista, mind ideológiai-reakciós értelemben. Saját elméletének értelmében Lukács nemcsak hitt benne, hanem határozottan dolgozott is ezért a konstitúcióért. Ezzel az előfeltételezéssel kell értelmezni öregkori kijelentéseit a marxi módszerről, amelyet a marxizmus ellen kell fordítani, valamint egyre erősödő fölhívását, hogy a jövő emberi alakíthatása érdekében térjünk vissza a valósághoz. Ami természetes sorsnak vagy isteni rendelésnek tűnik, az köte van az ember ama képességéhez és képtelenségéhez, hogy megbizonyosodjék önmagáról, s ez azt is jelenti, hogy a jelenben és a múltban és a remélt jövőben fönnálló totalitásról. Az önmagáról megbizonyosodás e folyamatában, amely a fölvilágosodás címszavával Sókratés óta ismeretes, és amelyet sok reneszánszban próbáltak meg újból és újból kitágítani és nyomatékosan figyelmeztetni rá, a régi istenek helyébe a történelem mint művészi megformálás ül. Prométheus–Héraklés–Cato: olyan vonal ez, amely a régi nagy, s végül az antik istenek után újakat jelenít meg. Max Weber teljesen komolyan beszélt ebben az értelemben az „istenek harcáról”, túl azon a tudományon, amely már csak a már racionalizálttal tud mit kezdeni, hogy fölmutasson egy olyan valamivé-levést, amely ellentmondásokkal telten a szubjektumokon keresztül és voluntarista módon megy végbe. Ebben az értelemben Lukács egyetértene a legrégebbi dialektikus bölccsel, nevezetesen Hérakleitos öregkori fölkiáltásával: „Minden telve van istennel”, akik – szeretném hozzátenni – ma már mit sem tudnak önmagukról, miközben mi már csak olykor sejtjük, hogy (általuk elbocsátva és tőlük megszabadulva) olyanokká válhatunk, mint ők.

Befejezésül szeretnék még egy kérdést hozzáfűzni. Azt gondolom: Minden kornak szüksége van a maga Minotaurusára, és meg is találja azt, hogy megölje. Ez éppúgy érvényes egész filozófiákra és kultúrákra, mint az egyénekre. De nem fognak-e ezek a Minotaurusok – akár az emberi bika a labirintusban – éppen föláldozásuk által föltámadni és továbbélni?

(Fordította Gromon András)

- Abelardus, Petrus: *Sic et non*, Paris 1616  
Anders, Günther: *Der Mann auf der Brücke*, München 1963  
Benda, Julien: *La trahison des Clercs*, Paris 1927  
Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin 1954/59  
Bosinski, G. - Fischer, G.: *Die Menschendarstellungen von Gönnersdorf der Ausgrabung 1968*, Wiesbaden 1974  
Braudel, Fernand: *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1966  
Burckhardt, Jakob: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Leipzig 1905  
Churchill, Winston: *Memoiren*, 1949  
Comynnes, Philippe: *Memoiren*, Stuttgart 1972  
Condorcet: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1794  
Cusanus, Nikolaus: *De docta ignorantia*, Strassburg 1488  
Erasmus von Rotterdam: *Encomium moriae*, 1534  
Euchner, Walter (Hrg.): *Klassiker des Sozialismus*, Bd. II, München 1991  
Feyerabend, Paul: *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt 1976  
Gehlen, Arnold: *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden 1986  
Goldmann, Lucien: *Der verborgene Gott*, Darmstadt-Neuwied 1973  
Haug, Wolfgang Fritz: *Versuch beim täglichen Verlieren des Bodens den Füßen neuen Grund zu gewinnen. Das Perestrojka-Journal*, Berlin 1990  
Heller, Agnes u.a.: *Die Seele und das Leben*, Frankfurt 1977  
Heller, Agnes: *Lukács, der Lehrer*, Paderborn 1991  
Hobbes, Thomas: *Leviathan*, 1651  
Holz, H.H. – Kofler, L. – Abendroth, W.: *Gespräche mit Georg Lukács*, Reinbek 1967  
Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*, 1944  
Huizinga, Johan: *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart 1924  
Kafka, Franz: *In der Strafkolonie*, 1914  
Konrád, György: *Der Komplize*, Frankfurt 1980  
Loh, Werner: *Erwägende Vernunft*, in: *Prima philosophia* 2 (1989)  
Lucanus, Marcus Annaeus: *De bello civili*, Leipzig 1749  
Lukács, Georg: *Gelebtes Denken*, Frankfurt 1981  
Lukács, Georg: *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911  
Mannheim, Karl: *Ideologie und Utopie*, Frankfurt 1965  
Marx, Karl: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, 1857/58  
*Mémoires pour servir à l'histoire de France sous Napoleon*, Paris 1830  
Milosz, Czesław: *Verführtes Denken*, Frankfurt 1976  
Mittenzwei, Werner (Hg.): *Dialog und Kontroverse mit G. Lukács*, Leipzig 1975  
Nougier, Louis-René: *Premiers éveils de l'homme*, Paris 1984  
Pascal, Blaise: *Pensées et opuscules*, Paris 1933, No. 233-604.

- Poplin, F.: *Les grands vertèbres des Gönnersdorf 2, Fouilles*, Wiesbaden 1975  
 Raphael, Max: *Wiedergeburtsmagie in der Altsteinzeit*, Frankfurt 1979  
 Schmitt, Carl: *Politische Theologie*, Berlin I 1934, II 1970  
 Thukydides: *A peloponnésosi háború*.  
 Weber, Max: *Der Sinn der „Wertfreiheit“ in den Sozialwissenschaften*, 1914  
 Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf*, 1919

## RESÜMEE

### *Weltkonstitution als Geschichte durch Kunst*

Gehen wir auf die ganze Gestalt Lukács zu, nicht noch, oder schon auf Einzelheiten ein, so werden alle, die ihn kannten oder sich intensiv mit seinen Äußerungen und Wirkungen beschäftigt haben, bestätigen: Man konnte niemals mit Gewißheit sagen, ob er an dem arbeitete, was wir wissenschaftliche Wahrheit nennen, nicht einmal, ob er in Teilen seiner Werke, was immer sie betrafen, recht oder auch nur teilweise recht hatte. Thomas Mann hat diesem Sachverhalt die ironische Wende gegeben, „solange er redete, hatte er recht“. Aber damit ist nur etwas angedeutet, was ich bestimmter, vielleicht gröber sagen will und darf: Lukács war ein Mensch, ein Politiker, ein Denker, dessen Bewußtsein in Übereinstimmung mit seinen Handlungen sich ansteckend ausstreuete, auf ähnliche Weise, wie es im arabischen Sprichwort heißt, wie die Erleuchteten ihre Traktate verbreiten, wenn es darum geht, die Welt zu verändern. Jeder, der mit ihm zu tun hatte, von den frühen Freundschaftskrei-

sen an, Seidler, Popper, Bloch seien genannt, aber selbst Max Weber und später Anna Seghers, Hans Mayer, Walter Janka, Wolfgang Harich, Leo Kofler und die Mitarbeiter der Budapester Schule, allen voran Agnes Heller, Ferenc Fehér und György Márkus, sind Zeugen dafür. Wir alle sahen, daß die geistige Bahn, die er durchquerte, sich veränderte, heller in einem Sinn wurde, der die Hoffnung aus der Anwendung von Vernunft und durchs Licht der Aufklärung entzauberte Sachverhalte schöpfte – heller, das schließt die Schatten nicht aus, die jede Entschiedenheit wirft. Es war aber auch zu bemerken, daß seine intendierte Welt in einem zauberhaften Maß schöner wurde und nicht nur durch Hoffnung, vielmehr durch die – wie Lukács immer wiederholte – stolze Erinnerung an das, was die Menschen dem Vormenschlichen abgetrotzt, prometheisch in Dienst genommen und durch Kunst aufbewahrt haben: Kultur.

## LUKÁCS GYÖRGY ETIKA-TERVEI

PALCSÓ MÁRIA

Közhely, hogy Lukács György egész életművét egy sajátos kontinuitás és diszkontinuitás jellemzi. A folyamatosság benyomását az kelti, hogy bizonyos kérdéskörök végigkísérik egész tevékenységét, újból és újból nekigyürkőzik a megoldásuknak, de ezek az újragondolási kísérletek egyben tagolják, megszakították is teszik a hatalmas *oeuvre*-t. És ebben végső soron nincs semmi meglepő: a megoldandó problémák csak látszólag azonosak, hiszen a kérdésfeltevéseket és megoldásokat mássá teszi a történelmi „itt és most”. Lukács számára, mint ezt utolsó magnós-interjúi során kifejtette, „mindig a »Was tun?«, a »Mit tegyünk?« volt a fő probléma”.<sup>1</sup> A lehetséges cselekvés konkrét körülményei azonban igencsak változatossá tették Lukács elméleti és gyakorlati válaszait erre a kérdésre. Lukács maga is tisztában volt az életművét átható kontinuitás – diszkontinuitás-problémával, s élete végén – korábbi nagy „önmegtagadásai” ellenére – a kontinuitásra helyezte a hangsúlyt: „Énnálam minden dolog valaminek a folytatása. Az én fejlődésemben, azt hiszem, anorganikus elemek nincsenek.”<sup>2</sup> A megjegyzésből kicsendül Lukács vágyakozása a teljes, minden vonatkozásban koherens és következetes, példaértékű egyéni élet és életmű után, de kiérződik egyfajta bizonytalanság is: vajon sikerült-e valóra váltani saját életében a goethei paradigmát: „Az a legboldogabb ember, aki élete végét kapcsolatba tudja hozni a kezdettel.”<sup>3</sup> A befejezetlen művek, a megvalósíthatatlan tervek, az évek történései joggal tölthették el Lukácsot félelemmel és aggodalommal az egész életre irányuló törekvései sikerét illetően.

Látszólag Lukács etikához való viszonya is hordozza a folyamatosság – megszakítottság kettősséget: az ifjúkori esszék, a háború alatt írt művek, a forradalmak idején született tanulmányok, a *Történelem és osztálytudat*, a 30-as évek elemzése, az *Estétika* és az *Ontológia* más-más kiindulópontból ugyan, de mind szisztematikus etikák megírásának lehetőségére és szükségességére utalnak. Diszkontinuitásról azonban itt – bizonyos értelemben – nincs szó, s nem azért,

---

<sup>1</sup> Lukács György: *Megélt gondolkodás – Életrajk magnószalagon* (az interjúkat készítette Eörsi István és Vezér Erzsébet), Magvető K., Bp. [1989], 142. o.

<sup>2</sup> Uo., 195. o.

<sup>3</sup> Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, Magvető K., Bp. [1976], II. k., 374. o.

mert Lukácsot végigkíséri az etika iránti érdeklődés, amely hol határozottan, hol kevésbé erőteljesen manifesztálódik. Lukács maga így jellemzi az etikának életében játszott szerepét megírandó kései Etikájához készített följegyzései egyikében: „dass sein ganzes Lebenswerk ein »Ethik inkognito« ist”.<sup>4</sup> Az etika tehát nem csupán egy a Lukácsot teoretikusan foglalkoztató kérdések közül, nem is pusztán egy konstans szempontja az elemzett problémáknak. Az etika Lukács számára gondolkodásának egyik alapiránya, meghatározó aspektusa, a „Mit tegyünk?” kérdés konzekvens végigvitele – latens módon kiegészítve a „Hogyan tegyünk?” és a „Miért tegyünk?” soha ki nem mondott kérdéseivel. Ezt a lukácsi attitűdöt, amely messzemenően egybecseng a példaértékű élet igényével, legszebben talán Hauser Arnold fogalmazta meg egy rádióbeszélgetés során: „befolyását, amely tudományosan kifejezhetetlen, mégis elsősorban személyes befolyásnak tekintem, és főként annak a befolyásnak, amely abban fejeződik ki, hogy mindaz, amit teszünk, amit csinálunk, amit alkotunk vagy amit próbálunk alkotni, az elsősorban etikai feladat”.<sup>5</sup> Az etika tehát életszervező elvként, a mindenkori cselekvés imperatívuszaként van jelen Lukács egész pályafutása során, s *ebben a vonatkozásban* nem beszélhetünk diszkontinuitásról. Amikor azonban explicit módon, mint diszciplína, mint filozófiai vizsgálódások célja és tárgya jelenik meg, érzékelhetővé válik a diszkontinuitás mozzanata.

Az etika, életében játszott szerepének megértéséhez a kulcsot maga Lukács György adja a kezünkbe: „unmöglich Ethisches zu setzen, ohne Weltzustand mitzusetzen”.<sup>6</sup> Úgy vélem azonban, hogy ez a kulcs is megfejtésre szorul, mert a „világállapot tételezése” kétféle jelentést hordozhat. Jelentheti egyfelől a meglévő viszonyok, a fönnálló, a meghaladandó elméleti reflexióját, de másfelől jelentheti annak az értékrendnek, közösségnek, társadalmi állapotnak a teoretikus-világnézeti körvonalazását is, amelynek nevében, amelyre apellálva, ami felé törekedve etikailag transzcendálható és transzcendálandó az adott „világállapot”. Nem tekinthetjük véletlennek a tömör fogalmazást: Lukács szavai – megítélésem szerint – mindkét jelentéstartalmat magukban foglalják. Az így értelmezett gondolat nemcsak az etika(-i) helyét segít kijelölni a lukácsi életműben, hanem utal ennek az etikának konstans jegyeire is: az etika „világszerűségére”, a megváltás-gondolat állandó, bár néha rejtett jelenlétére (ezt többen Lukács „vallásos szükségletének” is nevezik<sup>7</sup>), a történelemfilozófiai aspektusnak az etika fölötti dominanciájára, morál és etika szembeállítására, s nem utolsósorban politika és etika, filozófia és praxis szoros kapcsolatára. Lukács gondolata („unmöglich...”)

<sup>4</sup> Versuche zu einer Ethik (hg. v. Gy. Mezei), Akadémiai K., Bp. 1994.

<sup>5</sup> Hauser Arnold: *Találkozásaim Lukács Györggyel*, Akadémiai K., Bp. 1978, 10. o. L. még Mezei György: „Lukács György késői etikájához”, *Világosság* 1985, 11. sz. 679. o.

<sup>6</sup> Kleine Notizen zu Ethik (auch Religion), LAK.

<sup>7</sup> Lásd pl. „Interjú – Az interjúról”, in Eörsi István: *Interjú*, Lap- és Könyvkiadó Kft., Bp. 1989.

rímelt a „Was tun?” életet-meghatározó és -átfogó kérdésére, illusztrálva azt a kiemelkedő jelentőséget, amellyel az etikai kérdések és maga az etika bírtak egész pályafutása során. Mindezek ellenére azonban mégis nyitott a kérdés: miért akar (és miért éppen akkor?) az idős Lukács György etikát, mégpedig egy szisztematikus és „tudományos” etikát írni?

Lukács 1955-ben kezd hozzá háromrészesre tervezett *Esztétikájához*, amelynek első könyvét 1960 tavaszán fejezi be. Még ebben az évben tervjavaslatot készít életmű-sorozata megjelentetéséhez a Luchterhand kiadó számára, s az első három helyre az *Esztétika* három kötetét javasolja, míg negyedikként az *Etikát* szerepelteti. Ez az adat világossá teszi, hogy Lukács már ekkor tervez egy etikát – vagyis nem az *Esztétika* írása közben fölvetődött problémák készítenek eredeti szándéka módosítására (mint ezt többen is vélik). De az is egyértelműen kiviláglik ebből az információból, hogy ezt az etikát csak *Esztétikája* második és harmadik része után akarja megírni, illetve megjelentetni: e műveket tartja akkoriban élete főműveinek. Erről tanúskodik egyébként a Luchterhand-sorozat 9. köteteként új kiadásban napvilágot látott könyvéhez, *Az ész trónfosztásához* írt előszava, valamint az *Esztétika* ajánlása is.

Az *esztétikum sajátossága* első részének elkészülte után, 1960-ban azonban Lukács megváltoztatja korábbi elgondolásait, s hozzákezd az *Etika* előmunkálataihoz. December 27-én így ír testvérének: „Alig fejeztem be az *Esztétikát*, az *Etika* előkészítése során filozófiai problémák örvényébe kerültem. Mostanra mindez valamelyest lecsendesült... Még annyi mindent kell befejeznem (az *Etika*n kívül, amin most dolgozok, az *Esztétika* második és harmadik része áll előttem), hogy a legnagyobb munkaintenzitás és jó egészségi feltételek mellett is kétséges, vajon be tudom-e fejezni az oly hosszú időn át tervezettet.”<sup>8</sup> Lukács a levélben nem indokolja tervei módosítását, s későbbi megnyilatkozásaiban (interjúk, levelek, előszók stb.) sem tér ki részletesebben erre a kérdésre, komoly fejtörést okozva ezzel a Lukács-kutatásnak. Különböző hipotézis-típusok születtek: Lukács nem tudta folytatni *Esztétikáját* egy átfogó etika nélkül; öregkorában kísérli meg – marxista alapokon – ifjúkori etika-tervei realizálását; a marxizmus diszciplináris kidolgozása volt a célja stb. Úgy vélem, a döntés valódi okának megértéséhez akkor járunk a legközelebb, ha az okot egyfelől Lukács marxizmushoz való viszonyában és a marxizmus akkori helyzetében keressük, másfelől pedig Lukács egyre inkább az ontológia felé hajló gondolkodásmódjában.

Lukács számára a marxista etika kérdése két vonatkozásban vetődik föl: megoldásra-kidolgozásra váró teoretikus föladatként és (ettől elválaszthatatlanul) egy történelmi küldetessel bíró mozgalom hatékony működésének, megerősödésének nagyon is gyakorlati követelményeként. Van Heller Ágnesnek egy igen érdekes tanulmánya a 60-as évekből, amelyben etika és marxizmus viszonyát

---

<sup>8</sup> Lukács György levele Lukács Máriához, 1960. december 27, megj. *Világosság* 1985, 11. sz. 681. o.

elemzi. Ebben arról ír, hogy egyetlen jelentősebb társadalmi mozgalom sem létezhet hosszú ideig anélkül, hogy valamilyen formában ne merülne föl számára sürgető kérdésként az etikához és az erkölcshez való viszony tisztázása, egy saját arculatú etika kidolgozása. Ez az etikát-kikényszerítő helyzet akkor áll elő, ha azokban a viszonyokban, amelyek közepette egy mozgalom hatni akar, jelentős változások következnek be, s ezzel összefüggésben magában a mozgalomban is identitás-zavar lép föl, mert a mozgalom tagjai számára már nem lehetséges a kódex-szerű cselekvés. Heller e szituáció jellemzésében négy tényezőt emel ki: a mozgalom önmagát többé már nem tekinti abszolútnak; spontaneitás-tudata megrendül; megnő a szubjektum döntési és cselekvési szabadsága a mozgalmon belül; s végül a mozgalom megfelelő öntudattal, önmegismerő képességgel és önbírálattal rendelkezik. Heller véleménye szerint csak e négy mozzanat együttes megjelenése vezethet el a mozgalom autonóm etikájának megfogalmazásához; ha közülük csak az egyik vagy másik adott, az önálló etika kidolgozása kínzó szükségyszerűség, vagy pusztán ígéret maradhat csupán. A szerző úgy véli: a marxizmus számára csak most (a 60-as évekre) érkezett el az idő saját explicit etikája kidolgozására.<sup>9</sup>

A Heller által fölvetett négy domináns faktor közül Lukács (és az itt vizsgált problematika) szempontjából igen lényegesnek tartom az utolsót – úgy vélem ugyanis, hogy Lukács munkaprogramjának a megváltozásában ez játszhatta a döntő szerepet. Talán nem tűnik erőszakoltnak ez a föltételezés, ha tüzetesebben megvizsgáljuk Lukács 1947. decemberi előadását, amelyet Milánóban tartott, „A marxizmus és a mai kultúra” címmel megrendezett konferencián. Kissé részletesebben ismertetem előadását, mert ebben nem csupán az etika szükségességéről szól Lukács, hanem a marxista filozófia – és ideológia – egészének elkerülhetetlen megújulását is sürgeti, lényegében a „vissza az alapokhoz!” jelszó jegyében. Ha ekkor még verbálisan nem is fogalmazódik meg ez a program, Lukács egész milánói megnyilvánulása ezt sugallja.

Referátumában („A marxista filozófia feladatairól az új demokráciában”<sup>10</sup>) igen nagy figyelmet szentel az etika problémakörének. Etikával kapcsolatos fejtegetéseit arra a gondolatra alapozza, hogy a II. világháború után az emberiség egy olyan történelmi periódusba került, amelyben tudatosan dönthet a saját sorsáról; az emberek mind a nagy világtörténelmi összefüggésekben, mind saját egyéni életükben folyton választásra kényszerülnek. Ez a szituáció állítja előtérbe az etika alapkérdéseit, a marxista filozófusok számára specifikus kérdéseket is fölvetve: „van-e marxista etika, tehát külön etika a marxizmuson belül? Nem egyszerűen

---

<sup>9</sup> Heller Ágnes: „Az etika helye a marxizmusban”, in *Érték és történelem*, Magvető, Bp. [1969], 106–116. o. Heller ekkori munkásságának jelentős része is ennek a posztulátumnak a jegyében bontakozott ki, valószínűleg Lukács által is ösztönözve.

<sup>10</sup> Lukács milánói előadása, lásd „A marxista filozófia feladatairól az új demokráciában”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1987, 4. sz. 798–822. o.; az idézetek: 811–812, 814, 814–815. o.



csak a párthatározatok végrehajtása jelenti a marxista etikát? Ezekre a kérdésekre világos válaszokat kell adnunk, először a marxista világnézet konkretizálása érdekében, másodsor a polgári ideológia elleni harcban, amely az etika különböző formáit állítja szembe a marxizmussal, és pedig mindig úgy, mint az etikát az állítólagos marxista erkölcsnélküliséggel szemben." E mondhatni hátborzongatóan nyers és leleplező kérdésföltevés után Lukács nemcsak a marxista etika lehetségeségét állítja, de megrajzolja kontúrait is, kijelölve helyét az „ember önteremtésének” immanens folyamatában. A marxista etika premisszáit a polgári filozófia etika- és erkölcsfelfogásával szembeállítva vázolja föl. Lukács szerint a polgári filozófia az etikát a „valósághoz való emberi viszonyulás” autonóm „részterületként” kezeli, amely izolálódik az emberi gyakorlat egyéb szféráitól (így a megismerés egészétől is). De elszigetelődik a történelemtől is – ha a történelmet mégis elismeri, akkor „relativista nihilizmusba” csap át. A polgári etika a „puszta magánemberi létre” korlátozott individuum „etikus cselekvésének morális tisztaságát” akarja biztosítani, de ez csak az objektivitás tagadása, vagy transzcendensként való tétélezése által lehetséges. Ezzel szemben: „Az etikában most előálló fordulat mindenekelőtt azt mutatja, hogy a másik ember nem korláta az egyik ember szabadságának, hanem előfeltétele. Az egyén csak szabad társadalomban lehet igazán szabad. Ebből azonban a személyiség kibontakozásának új fogalma is következik. A polgári etika ezt csak az izolált egyéniség fölfokozásában vagy kiterjesztésében keresheti, a marxizmus számára viszont *kezdetől fogva* az élet gazdagságát, mindenekelőtt a legkülönbélebb emberi vonatkozások gazdagságát, a különböző életterületek fölötti széles körű uralmat jelenti.” (Kiemelés nem az eredetiben.)

Mielőtt tovább folytatnánk Lukács gondolatmenetének földidézését, néhány megjegyzést kell ehhez a passzushoz fűznöm. Szembeötlő, hogy Lukács a marxista etika „pozitív” fővázolásának már a kezdetén milyen erőteljesen kapcsolódik a korai Marx-írásokhoz, nemcsak szemléletében vagy az időtávlatra történő, itt kiemelt utalással, hanem frazeológiájában is. Ez a hangvétel – számomra legalábbis így tűnik – meglehetősen elűt Lukács 30-as–40-es évekbeli írásainak tónusától, jelezve azt a fordulatot, amely az osztályszempontú történelem- és társadalomfölfogás kizárólagosságának, merevségének oldása irányába vezeti Lukácsot. Előadása további gondolatmeneteiben azonban ez az „antropológiai”, individuumra és személyiségre koncentrálnak megközelítési mód némileg háttérbe szorul; eltakarják Lukács marxista „beidegződései” és a történelemfilozófiai konstrukció.

Lukács még a következő összefüggéseket veszi számba a marxista etika alapjainak körvonalazása során: a szabadság nem más, mint a fölismert szükség-szerűség, amellyel szorosan összefügg, hogy az emberek önmagukat – most már tudatosan – az „emberi nem részeiként fogják föl”. Ez a mozzanat játszik szerepet abban – Lukács szerint –; hogy korunkban „konkrétan láthatóvá lettek” az ember gyakorlati cselekvésének „közvetlenül kollektív kötöttségei”. Itt Lukács az osztályokra gondol, mindenekelőtt a proletariátusra, amely először vitte végbe „az

egy emberrel kapcsolatos humanizálás"-t azáltal, hogy osztálytudatába konkrét-tudatos formában emelte be a nem sorsával való összefüggést. Az etikát megalapozó tényezők közé tartozik, hogy a közösség tudattalan életéből létrejött az individuális tudat, mára pedig az egyes ember nem-tudata. A marxista etika végső alapja pedig a „marxizmus általános világnézeti tétele”: „mi magunk csináljuk történelmünket, mi formáljuk sorsunkat.”

Az etikával kapcsolatos fejtegetéseinek zárórésze Lukács ekkori mérhetetlen optimizmusát tükrözi, nem csupán az emberiség jövőjét, de a marxizmus sorsát illetően is: „Az emberi nem most kialakuló tudata és öntudata perspektívaként az »emberiség előtörténetének« lezárulását idézi föl. Ezzel új hangsúlyt nyer az ember önteremtése: tendenciájukat tekintve összekapcsolódik az egyén és az emberiség önmegteremtése. Az etika mármost fontos összekötő láncszem ebben az egész folyamatban. Éppen mert az autonómia minden fajtájáról lemond, mert magában tudatosan az emberiség egész gyakorlatának egy mozzanatát látja, mozzanata lehet ennek a roppant átalakulási folyamatnak, az ember igazi emberréválásának.”

E fölszólalásában Lukács még nem személyes munkaprogramként fogalmazza meg a kidolgozandó kérdéskörök sorát, hanem a marxista kutatás és kutatók előtt álló legsürgősebb föladatokként exponálja őket. Jóllehet az egész előadást áthatja egy (a háborút követő eufórikus hangulat által is bizonyára befolyásolt) túlzott jövőre-orientáltság, a témák fölvetése nem *ad hoc* jellegű: kiérlelt, átgondolt koncepciót tükröz. Ha a referátum teljes szövegét vizsgáljuk és nemcsak az etikára vonatkozó részeket, még inkább megerősödik ez a benyomás — számos olyan kategória és összefüggés megtalálható itt, amelyek a későbbi megvalósított vagy tervezett nagy művekben centrális szerepet kapnak. Csak jelzésszerűen emelek ki néhányat, annak illusztrálására, hogy Lukácsnál az ontológiai gondolkodásmód ekkorra már „túlsúlyos mozzanat”: a totalitás (és résztotalítások), a történetiség, a munka, a teleológia; a tudat kiemelkedő szerepe; a szabadság; a személyiség gazdagsága; a nem és az egyén viszonya, az ember önteremtése, az etika mint közvetítő mozzanat, az abszolút autonómia elutasítása, legalitás — moralitás dualizmusának kritikája, transzcendencia-ellenesség stb. A pusztá fölsorolásból is kitetszik, hogy Lukács a marxista etikát csak ontológiai alapon tartja realizálhatónak.

Lukács ekkori attitűdje az ideológusé: a referátum témakörei és interpretálásuk arra vall, hogy az előadó a marxizmust, a marxista filozófiát mindenekelőtt ideológiaként kezeli (habár természetesen nem a szó pejoratív értelmében). De erre utal az a tény is, hogy a marxista elmélet problémáit, a marxizmus számos múltbéli és jelenkori ellentmondását egyáltalán nem érinti: az „örökség” kérdése csupán a polgári filozófia kritikája kapcsán merül föl. Nemcsak az előadás, de ez az elméleti alapállás is nyilvánvalóvá teszi, hogy a Heller Ágnes által nélkülözhetetlennek tartott négy mozzanatból ekkor még csak három van jelen — bár eltérő intenzitással — Lukács gondolkodásmódjában; a negyedik, a mozgalom (és ideológiája) önismeretének és önkritikájának aspektusa ekkor még hiányzik az etika-teremtés motívumai közül. Ezzel a tényezővel csak az ötvenes években (a

kelet-európai történések, a XX. kongresszus és a magyarországi fölkelés hatására) szembesül Lukács, s dönt úgy, hogy terveit módosítva ő maga kísérli meg a marxista etika kidolgozását.

E hipotézis nem zárja ki, hogy teoretikus ambíciók, a diszciplinárisan is teljes életmű iránti vágy, az *Esztétika* írása során fölmerült problémák stb. szintén befolyásolhatták Lukácsot elhatározásában, de véleményem szerint a döntő momentum elmélet és gyakorlat diszkrepanciájának fölismerése, a marxizmus megújításának, önreflexiójának sürgető kényszere volt.

A milánói előadásból is kitűnt: Lukács tudja, hogy a marxi gondolatrendszer magában rejt egy etika csírát, elemeit is, ám ezek az elemek még nem emelkedtek a „felnőtt tudomány színvonalára” (Sève). A föladat tehát egy „tudományos” etika – Lukács maga így nevezi – megteremtése. A kérdés azonban az: hogyan alapozható meg és körvonalazható ez a marxista etika? Elegendő támpontot adnak-e a marxi szövegek és a Marx által alkalmazott módszer a kidolgozásához? Mutatis mutandis az etikára is állt Lukács számára az, amit *Az esztétikum sajátossága* előszavában az esztétikával kapcsolatosan így fogalmazott: „az a paradox helyzet alakult ki, hogy egyidejűleg van is és nincs is marxista esztétika, hogy önálló kutatással kell meghódítani, megalkotni, s az eredmény ugyanakkor mégis csupán *valami eszmeileg meglévőt fejt ki és rögzít le fogalmilag*. Ez a paradoxon azonban magától megoldódik, ha az egész problémát a marxista dialektika módszerének fényében vesszük szemügyre. A megismeréshez vezető úttal elválaszthatatlanul összekapcsolt módszer (metódus) ősrégi szó szerinti értelme ugyanis azt a követelményt tartalmazza, hogy *a gondolkodás meghatározott célok elérése érdekében meghatározott utakon haladjon. Ennek az útnak az irányát a világkép totalitása, amelyet a marxizmus klasszikusai felvázoltak, kétségtelenül és nyilvánvalóan magában foglalja, különösképpen azáltal, hogy a meglevő eredmények már előttünk állnak, mint az ilyen utak végpontjai*. Tehát ha nem is közvetlenül, az első pillantásra, de a dialektikus materializmus módszere mégis előírja, hogy milyen úton és hogyan kell előrehaladni, ha az objektív valóságot valódi objektivitásában meg akarjuk érteni, ha valamelyik részterület lényegét igazságának megfelelően akarjuk felkutatni. Csak ha ezt a módszert, ezt az útírányt önállóan, saját kutatásaink segítségével követjük, bukkanhatunk rá arra, amit kerestünk, a marxista esztétikát csak ekkor építhetjük föl helyesen, vagy legalábbis csak ekkor közelíthetjük meg valódi lényegét... Csak a valóság elfogulatlan vizsgálata és a Marx által felfedezett módszer segítségével történő feldolgozása vezethet oda, hogy a valósághoz és ugyanakkor a marxizmus-hoz is hívek legyünk.”<sup>11</sup>

Lukács eme fejtegetése számos problémát vet föl, nemcsak az esztétika vagy az etika vonatkozásában, de Lukács elméleti-módszertani és világnézeti alapállását,

---

<sup>11</sup> Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, Akadémiai K., Bp. 1969, I. k. 13–14. o.; kiemelések nem az eredetiben.

időskori munkásságának egészét tekintve is. A gondolatmenetnek már a kezdetén szembetalálkozunk egy meglehetősen talányos állítással: „s az eredmény [...] csupán valami eszmeileg meglevőt fejt ki és rögzít le fogalmilag”. Lukács megfogalmazása legalábbis félreérthető; nem világos, mit takar az „eszmeileg meglevő” kitétel. Arra gondol Lukács, hogy az esztétikának csak az elvont lehetősége adott a marxi gondolatrendszerben? Vagy arra, hogy a marxista esztétika kidolgozása során egy eszmeileg már tételezett, de ki nem munkált tudományos diszciplína objektíválódik? Esetleg arra, hogy az esztétikum és az esztétika maga is csak „eszmei” létező? Ezekre a kérdésekre az előszóban nem kapunk érdemi feleletet — Lukács válasz gyanánt saját módszerfölfogását taglalja: alkalmasint ez lenne hivatott föloldani a marxista esztétika paradoxonát illetve fölbontani az erre vonatkozó lukácsi kijelentést.

Lukács szerint a marxizmus klasszikusai által fölvázolt „világkép totalitása” határozza meg azokat az „utakat”, amelyeken a megismerésnek „meghatározott célok elérése érdekében” haladnia kell. Ez a világkép azonban nemcsak az utakat determinálja, de a célokat is, hiszen „a meglevő eredmények már előttünk állnak, mint az ilyen utak végpontjai”. Joggal vetődhet föl a kérdés, hogy ebben az esetben mi lehet egyáltalán a gondolkodó föladata? Lukács ugyan nem teszi föl ezt a kérdést, de mégis válaszol rá: az „útirány” „önálló követése”. Lukács álláspontjában tehát a világkép nem egyszerűen tudományos inspiráció, hanem a kutatás exakt kerete, a vizsgálódások eredményeit eleve tartalmazó, meghaladhatatlan végpont. A „világkép totalitása” ekképpen bilincsbe veri a módszert, megfosztja önállóságától; az elméleti tevékenységet teleologikussá, prekonceptcionálttá teszi. Ezen az alapon egy visszájára fordult logika határozhatja csak meg a kutatás mikéntjét: abból indulhatunk csak ki, amihez el akarunk jutni, ez viszont már ismert, hiszen a világkép nyilvánvalóan és kényszerítő módon tartalmazza — a kutatás föladata tehát csupán ennek az eredménynek az alátámasztása, igazolása lehet: egy filozófiai konstrukció, amelyben a kiindulópont és a végpont azonos.

Lukács okfejtésében nem esik szó arról, hogy ez a módszer — sőt ez a világnézet — nem légtérben működik, hanem meghatározott társadalmi-történelmi-tudományos viszonyok közepette; hogy ez a világkép is egy változó világ változó képe lehet csupán; szó sincs történelemről és történetiségről, az elfogulatlan vizsgálódás lehetőségeiről. S Lukács arról sem beszél, hogy a világnézet és módszer, világnézet és filozófia (tudomány) hogyan kapcsolódik össze. Értelmezésében — szavaiból legalábbis ez tűnik ki — a világkép egy olyan, tudományon kívül álló vonatkoztatási rendszer, amely szubszumálja a szaktudományi megfontolásokat, messzemenően korlátozza a kutatói autonómiát, redukálja a módszer alkalmazhatóságának terepnumát, de magát a módszert is. Ez a merev világnézeti ortodoxia végső soron nemcsak Lukács vállalkozásának eredményességét kérdőjelezi meg, de annak a sztalinizmus-kritikának a valóságát és mélységét is, amely nagy teret kap ebben az előszóban — és nem csupán itt. Lukács érvelését elemezve önkéntelenül is felötlik egyik, Frank Benselerhez írt

levele.<sup>12</sup> Ebben Lukács kifejti, hogy ifjúkora talán legnagyobb dilemmája az a mély konfliktus volt, amely a filozófiai általánosításra törekvés és a tiszta tudományos-ságra irányuló tendenciák között húzódott meg. És azt állítja: ez a konfliktus a marxizmushoz való csatlakozással megoldódott (a problémára a *Megélt gondolkodásban* ill. az Eörsi – Vezér-interjúkban is többször utal).

Véleményem szerint azonban ez a dichotómia mindvégig jellemzi Lukácsot, nem oldódik föl, sőt egybefonódik a világnézet, a „világkép totalitása” soha figyelmen kívül nem hagyott aspektusával, fölerősítve az elvont logikai-filozófiai konstrukciók iránti erőteljes affinitás tendenciáit is. S jóllehet ez a konfliktus gyakran fölmerül Lukácsnál – így az etika kapcsán is –, azonban mindig el is tűnik, azáltal hogy a „filozófiai általánosításra törekvés” kerekedik fölül. De a gyakori fölbukkanások mégis jelzik, hogy Lukács valójában sosem tudta fölszámolni-fölbontani ezt az ellentmondást. Lukács ugyanis nemcsak vállalja ezt a marxista „determináltságot”, de gyakorlatilag módszere központi szervező elveként deklarálja. A kérdés mármost az, hogy az elkészült művekben, mint az *Esztétika*, az *Ontológia*, mennyire tudja következetesen érvényesíteni ezt a sajátos gondolkodói attitűdöt, illetve mennyiben és miért tér el konkrét vizsgálódásai során ettől? A kérdés megválaszolása meghaladja a tanulmány-lehetőségeit; az érdemi, árnyalt felelethez csak az életmű egész utolsó szakaszának beható elemzése nyújthat támpontokat. Itt és most be kell érünk a probléma körvonalázásával, valamint annak konstataálásával, hogy ez, a módszer és a „marxista esztétika” kapcsán fölmerült ellentmondás végigvonul az *Esztétikán* és az *Ontológián*, s rányomja bélyegét az *Etika* előmunkálataira, illetve a másik két műben manifesztálódó etika-koncepcióra is.

Az *Ontológia* keletkezésének körülményei ismertebbek<sup>13</sup>; erről Lukács maga is több alkalommal nyilatkozott. „Az esztétika nálam a társadalmi lét ontológiájának szerves részévé válik, [...] filozófiai fejlődésem nem zárult le az *Esztétika* megírásával, sőt, az első rész befejezése után annak közvetlen folytatása félretevéődött, és a tisztán ontológiai problémák kerültek filozófiai munkásságom középpontjába. Eredetileg az *Esztétika* első részének befejezése után *Etika* m rövid foglatatát óhajtottam megírni. De már az első előkészületek megmutatták, hogy ehhez elkerülhetetlenül szükséges egy olyan bevezető rész, mely a társadalmi lét ontológiájának legfontosabb, legalapvetőbb problémáit fölvázolja. A további munka során kiderült, hogy ennek a bevezető fejezetnek önálló, nagy könyvvé

---

<sup>12</sup> Lukács György levele Frank Benselerhez, 1961. november 21 (LAK). Nicolae Tertulian szerint ez az ifjúkori dilemma a hermeneutikai kulcsa a lukácsi életpálya megértésének, lásd „Die Ontologie von Georg Lukács”, in *Georg Lukács: Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie* (hg. R. v. Dannemann), 162. o.

<sup>13</sup> „Feljegyzések Lukács elvtársnak...”, *Gespräche mit Georg Lukács*; Almási Miklós, Hermann István, Zoltai Dénes, Vittoria Franco, Nicolae Tertulian stb. írásai; levél Lukács Máriának és Frank Benselernek stb.

kellett bővülnie, ha az etikának igazi marxista megalapozást akart adni.<sup>14</sup> Lukács sorai arról tanúskodnak — de erről árulkodik az Etika provizórikus címe is: „Die Stelle der Ethik im System der menschlichen Aktivitäten” —, hogy ontológiai alapokra helyezett marxista etikát akart írni. Azaz tervei megfogalmazásakor még úgy véli, a marxista filozófiában eredendően benne vannak egy ontológiai alapvetés lehetőségei, ezeket csak a későbbi interpretációk takarják el; e lehetőségek az etikára koncentrálnak valóságos alakjukra hozhatók. Az etikához írandó bevezetőben csak a klasszikusok „ontológiai olvasatának” szempontjait kell megadni, a fő hangsúlyokat kijelölni, s az etikai problémák konkrét elemzésében már spontánul működik majd a marxizmus mint ontológia megközelítési módja.

Az előkészületek során azonban világossá válhatott Lukács számára, hogy a klasszikusok szövegei ellenállnak e törekvésnek, tehát nem egyszerű interpretációra, hanem komoly rekonstrukciós munkára van szükség, Sőt, az *Utam Marxhoz* előszavának végén 1969-ben már úgy fogalmaz, hogy „a marxizmus — objektíve magától értetődő — ontológiai megalapozása ma a filozófia központi kérdésévé vált”.<sup>15</sup> De erről a fölismerésről tanúskodnak (indirekt módon) az Etikához készített jegyzetei is.<sup>16</sup> Ez a belátás vezetett végső soron ahhoz, hogy a bevezetés önálló művé terebélyesedett — Lukácsnak újból végig kellett gondolni, rendszerbe kellett foglalni a marxista filozófia módszertani alapjait, immáron ontológiaként fogva föl a marxizmust. Mivel azonban a marxizmus világnézeti-ideológiai készítetési és konzekvenciái továbbra is evidenciaként működtek számára, az ontológiai rekonstrukció során ismét az ifjúkori dilemma második oldala, a filozófiai általánosításra törekvés hangsúlyozódik, és háttérbe szorul az egyes részterületek (etika, jog stb.) „tisztán tudományos” vizsgálata.

Lukács tehát az ötvenes évek végére eljutott az „Ethik inkognito” föladásának gondolatáig, s hozzákezdett egy „tudományos” marxista etika előmunkálataihoz. Elhatározását két fő ok motiválta: a marxizmus identitás-válságából fakadó elméleti-ideológiai kihívás, illetve (ettől nem függetlenül) a szakítás a „hivatalos” marxizmus „dialmatos-törtmatos” kvázi-tudományosságával, s így saját ontológia-fölfogásának kikristályosodása. E két tendencia kapcsolódott össze azután az idős Lukács etika-teremtői terveinek körvonalazódása, konkretizálódása során.

---

<sup>14</sup> Lukács György: *Utam Marxhoz*, Magvető K., Bp. [1971], I. k., 30. o.

<sup>15</sup> Uo., i. k. 31. o.

<sup>16</sup> Itt szeretnék köszönetet mondani a Lukács Archívum és Könyvtárnak és személy szerint Mezei Györgynek, amiért rendelkezésemre bocsátották e főljegyzések publikálásra előkészített, kéziratot anyagát

## RESÜMEE

### *Ethik-Pläne von Lukács György*

Die Ethik, die Interesse für die ethische Probleme hat das ganze Werk von Lukács György begleitet („daß sein ganzes Lebenswerk ein 'Ethik inkognito' ist“), aber erst am Abend seines Lebens hat er sich zu Arbeit gemacht, eine systematische „wissenschaftliche“ Ethik zu schreiben. Warum will der alte Lukács Ethik schreiben? Die Forschung hat zur Beantwortung dieser Frage verschiedene Typen an Hypothesen aufgestellt, aber meiner Meinung nach kann keine von diesen eine vollkommen zufriedenstellende Antwort präsentieren. Ich glaube, die wirklichen Gründe sind im Verhältnis von Lukács zum Marxismus, in der damaligen Situation des Marxismus sowie in der „Ontologisierung“ seiner eigenen Denkweise zu suchen.

Lukács György exponiert schon in einem Vortrag im Jahre 1947 ganz nachdrücklich die Notwendigkeit der Erarbeitung einer explizite marxistischen Ethik – damals formuliert es aber nicht als ein persönliches Arbeitsprogramm, sondern als eine noch zu forschende theoretische Aufgabe und (davon unteilbar) – als eine praktische Anforderung der effizienten Funktion und der Verstärkung einer Bewegung mit historischer Berufung. Die Versuche zur Erarbeitung einer selbständigen marxistischen Ethik sind aber alle gescheitert, wobei in erster

Linie nicht die „Unfähigkeit“ der Versucher eine Rolle gespielt hat, sondern vielmehr die Identitätstörung der marxistischen Bewegung. Der Marxismus – schien es mindestens damals so – ist bis zu den 60-er Jahren soweit gekommen, daß er als Reflexion auf die veränderten historisch-gesellschaftlichen Verhältnissen ihr Spontanitätbewußtsein ablegt, sich vom kodexartigen Handlungszwangsbetritt und ihre adäquate Selbsterkennungsfähigkeiten und die Möglichkeiten zur Selbstkritik schafft. Nach Heller Ágnes ist nämlich das die Voraussetzung dessen, daß eine Bewegung die Erarbeitung einer eigenen Ethik zur Tagesordnung setze. Ich denke, Lukács hat diese Situation erkannt und anhand dieser sich entschieden, eine Ethik (unzwar eine ontologisch begründete Ethik) zu schreiben. Durch meine Hypothese wird nicht ausgeschlossen, daß die theoretischen Ambitionen, die Begierde nach einem vollständigen Lebenswerk, die bei den Arbeiten an der Ästhetik angefallenen Probleme diese Entscheidung beeinflussen konnten; ich meine aber, daß das entscheidende Moment das Erkenntnis der Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis sowie die dringende Notwendigkeit der Selbstreflexion und der Erneuerung des Marxismus war.





# ONTOLÓGIA, REALIZMUS, INSTRUMENTALIZMUS

*Megjegyzések Lukács neopozitívizmus-kritikájához*

SZÉCSI GÁBOR

## I.

Mach óta tudjuk, hogy az ontológiai problémák eliminálása nem tesz szükség-szerűen antirealistává egy világképet. Azaz kételkedhetünk az önmagában létező valóság ontológiai rekonstrukciójának lehetőségében, illetve tekinthetjük e valóság valamely szegmentumának leírásakor bevezetett teoretikus entitások elfogadásá-nak kérdését pusztán gyakorlati kérdésnek – anélkül hogy föl kellene adnunk a tudattól független valóságnak mint a tudat tartalma szempontjából releváns tényezőnek a hipotézisét. Más szóval, a világgal kapcsolatos kijelentéseinket különböző episztemológiai megfontolások alapján vizsgáló realisták egy dologban mindenképpen egyetértenek: nevezetesen abban, hogy e kijelentések igazsága nem a mi tetszésünktől függ, hanem valami tőlünk függetlentől.

De miért fontos ezt hangsúlyoznunk Lukács Györgynek a *Társadalmi lét ontológiájáról* oldalain napvilágot látott neopozitívizmus-kritikája kapcsán?<sup>1</sup>

Első látásra úgy tűnhet, hogy Lukács elemzése egy realista és egy nominalista ismeretelmélet konfrontációjának dokumentuma. Mint arra a későbbiekben is utalni fogok, maga Lukács is hozzájárult egy ilyesfajta kép kialakításához azzal, hogy a neopozitívizmus ontológia-ellenességét a nominalista tradícióhoz való kötődés jeleként értelmezte. Kétségtelen tény, hogy az ismeretelméleti realizmus Lukács által elfogadott programja felől nézve az ontológiai problémák ignorálásá-nak eszméje nehezen illeszthető egy realista világkép keretei közé.

Ennek ellenére tanulmányomban egyrészt éppen azt próbálom meg kimutatni, hogy Lukács kritikájának céltáblája voltaképpen a realizmus két változatának, az ún. tudományos ill. a mérsékelt vagy belső realizmusnak egy sajátos konglomerá-tuma.<sup>2</sup> Másrészt világossá szeretném tenni azt is, hogy a neopozitívizmus radikális empirizmusáért, a<sup>3</sup> verifikálhatósági elvért illetve a fizikalizmusért felelős tudományos realizmus végső soron annak az ontológiai, vagy ahogy Mach, Moritz

---

<sup>1</sup> Lásd Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, I. köt., Akadémiai–Magvető, Budapest 1985, 39–69. o.

Schlick vagy újabban Hilary Putnam nevezi, „metafizikai” realizmusnak az egyik változata, amely ott körvonalazódik Lukács marxista kritikájának háttérében is.

E két föltevést igazolandó mindenekelőtt a szóban forgó neopozitívizmus-kritika néhány fontos elemére fogom föl hívni a figyelmet, hangsúlyozva azt, hogy Lukács nem tesz egyértelmű különbséget az ontológiával szemben megfogalmazott neopozitívista ellenérvek szcientista és instrumentalista típusai között. Ezt követően kísérletet teszek arra, hogy a lukácsi ismeretelmélet helyét az ontológiai, tudományos és mérsékelt realizmusok körében kijelölve meghatározzam Lukács episztemológiai realizmusának *sui generis* vonásait.

## II.

Aligha lehetne hatásosabb bevezetést találni egy a társadalmi lét ontológiájának kérdéseit tárgyaló munkához, mint egy ontológia-ellenességbe torkolló világfölfogás társadalmi okainak és következményeinek a kritikai elemzését. Lukács neopozitívizmus-kritikája azonban több egy pusztán módszertani szempontból indokolt polemikus fordultnál. Tartalmi súlyát elsősorban az az episztemológiai körkép adja, amelynek keretei között az ontológia szerepével kapcsolatos realista állásfoglalások közvetlenül konfrontálhatóvá váltak. Lukács ismeretelméleti realizmusának főbb vonásai ugyanis éppen ebben a közvetlen konfrontációban ismerhetők föl a legvilágosabban. A szóban forgó kritikát ezért egyfajta bevezetésnek is tekinthetjük, amely biztos támpontokat kínál egy marxista episztemológia konceptuális apparátusának föltérképezéséhez.

Lukács neopozitívizmus-képe tehát az ontológiával kapcsolatos realista érvek és ellenérvek tablója. Ez utóbbiak a logikai pozitivisták által kimunkált ún. „tudományos világfölfogás” (*wissenschaftliche Weltauffassung*) egy-egy aspektusát ragadják meg. E világfölfogás alapvető jellemzője a modern logika eszközeivel támogatott empirizmus és instrumentalizmus, amelyek felől nézve egy a tapasztalati tudományok, a logika és a matematika határait átlépő ontológia megalkotására irányuló kísérlet értelmetlen vállalkozásnak bizonyul. A filozófia legfőbb föladata ebben a megközelítésben a hagyományos filozófiai problémák eliminálása a problémák megfogalmazásakor használt nyelv világosabbá tételével, valamint a tudományok terminológiájának elemzése és egységesítése e terminológiának exakt, fizikai nyelvre való redukálásával.

A „tudományos világfölfogás” képviselői, látván azt, hogy a logikai pozitívizmus a húszas évek második felétől mindinkább nemzetközi mozgalommá terebélyesedik, egyre tudatosabban vállalják föl a filozófia megújítóinak szerepét. Moritz Schlick 1930-ban a következőket írja a „Die Wende der Philosophie” című tanulmányában: „Meg vagyok győződve arról, hogy a jelenlegi filozófia teljes és végleges fordulatainak idejét éljük, és hogy teljes joggal befejezettnek tekinthetjük a rendszerek terméketlen harcát. Úgy vélem, hogy most már rendelkezünk

azokkal az eszközökkel, amelyek elvben mindenfajta vitát feleslegessé tesznek; s csupán arról van szó, hogy ezeket határozottan alkalmazzuk.”<sup>2</sup>

A logikai pozitivisták magabiztosságát csak fokozza az a fölismerés, hogy a „tudományos világfelfogás” végeredményben nem más, mint a társadalmi élet egészében megmutatkozó racionalizálódási tendenciák eszmei kifejeződése. A Bécsi Kör – Carnap, Hahn és Neurath által szerkesztett – nevezetes kiáltványában például az alábbiakat olvashatjuk: „[...] a gazdasági és társadalmi viszonyok új megszervezésére, az emberiség egységesítésére, valamint az iskola és az oktatás megalapozására irányuló törekvések belső összhangot mutatnak a tudományos világfelfogással; úgy tűnik, hogy e törekvéseket a Kör tagjai igenelték, szimpátiával figyelték, sőt néhányan közülük aktívan támogatják is ezeket.”<sup>3</sup>

A „tudományos világfelfogást” és az abban gyökerező módszertani elveket Carnapékhhoz hasonlóan Lukács is egy a politikai, társadalmi és gazdasági életre egyaránt kiható kortendencia gondolati „beteljesedéseként”, „legfejlettebb alakjaként” jellemzi. Ezt a kortendenciát azonban merőben másképp közelíti meg, mint a Bécsi Kör kiáltványának szerzői.

Lukács gondolatmenetének archimedési pontja egy ismeretelméleti distinkció: a gyakorlatból merített megismerés két útjának a megkülönböztetése. Az első, Lukács által természetszerűleg helyesnek tartott út az, amikor a gyakorlat eredményeit induktív módon összhangba hozzák a mindenkor elért tudás totalitásával, megteremtve ezáltal az emberi világkép igazsághű kiépítésének a föltételeit. Ez a gyakorlat révén alátámasztott igazsághű világkép Lukács értelmezésében nem lehet más, mint az önmagában létező valósággal kapcsolatos ontológiai következtetések rendszere. A megismerés másik útját választók ezzel szemben lényegében megrekednek „a gyakorlati vívmányok közvetlen gyakorlat számára való direkt hasznosíthatóságánál”, vagyis megelégednek azzal, hogy e gyakorlati vívmányok segítségével „manipulálni lehessen bizonyos tárgykomplexumokat”.<sup>4</sup> Azaz Lukács szerint a megismerésnek ez az útja a tudományt végső soron „az embereket érdeklő tények” manipulálásának eszközévé degradálja.

Bár e két tendencia az emberi fejlődés során egyidejűleg, gyakran összefonódva lépett föl, Lukács szerint egy általános kortendencia része az, hogy egy olyan tudományfilozófiában, mint amilyen a logikai pozitivizmus is, a tény manipulálása az általában vett tudományos megismerés legfőbb irányelvévé válik. E minőségileg új tendencia lényege a tudás és a tudomány orientációjának a radikális megváltozása. „Most már nem arról van szó – írja Lukács –, hogy vajon a neopozitivisták tudományos nyelvszabályozás minden egyes mozzanata közvetlen gyakorlati

<sup>2</sup> Moritz Schlick: „Die Wende der Philosophie”, *Erkenntnis* 1. köt. (1930–31), 5. o.

<sup>3</sup> *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*, hg. v. R. Carnap, H. Hahn, O. Neurath, Verlag A. Wolff, Wien 1929, 305. o.

<sup>4</sup> Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, I. köt., id. kiad. 51. o.

eredményekre vezet-e, hanem arról, hogy a tudás egész rendszerét minden lényeges tény általános manipulálhatóságának eszközévé változtassák át.”<sup>5</sup> Lukács szerint csak egy ilyen episztemológiai alapállásból „lehet elvetni azt az igényt, hogy megismerésünk rendszere az önmagában létező valóságról szerzett tudás legyen”.<sup>6</sup>

A neopozitívizmus filozófiája tehát Lukács értelmezésében egy az elméletileg fölfoghatatlan magábanvaló problematikáját az általános manipuláció jegyében elimináló önálló ismeretelmélet, amely története során teljes egészében „a nyelvszabályozásnak, a szemantikus és matematikai jelek transzformációjának, az egyik »nyelv« másikká való átfordításának technikájává változik át”.<sup>7</sup> Ebben a történeti folyamatban Lukács szerint a neopozitivisták egyre nagyobb hangsúlyt helyeznek a transzformáció tárgyainak és módszereinek formai ellentmondásmentességére, s magukat a tárgyakat is egyre inkább mint a transzformációs lehetőségek pusztá tárgyait fogják föl.

Bár Lukács kritikája számos lényeges megállapítást tartalmaz, mégis úgy tűnik számomra, hogy a logikai pozitívizmus filozófiájának egy kortendencia manifestációjaként való megközelítése *A társadalmi lét ontológiájáról* neopozitívizmus-képét egyúttal meglehetősen felületessé is tette. A manipuláció-analógia oltárán feláldozott árnyalt történeti áttekintés részeként lehetett volna például rámutatni arra is, hogy a föntiekben körvonalazott instrumentalizmus csak a logikai pozitívizmus történetének egy kései korszakában vált explicitté, s akkor is csak bizonyos problémakörök kapcsán. Vagyis az igazságnak az a koherencia-fölfogása, amit Lukács a neopozitívista ismeretelmélettel összefüggésben kritikájában sugall, a negyvenes évekig éppúgy nem volt beilleszthető pl. Carnap ismeretelméletébe, mint amennyire Lukácséba sem.

Szimptomatikus továbbá az a neopozitívizmus-kritikát feszítő belső ellentmondás is, hogy Lukács egyfelől elfogadja Carnap arra vonatkozó biztosítékait, hogy a logikai pozitívizmus nem áll ellentétben a realizmussal, másfelől viszont azt hangsúlyozza, hogy a neopozitívista „fogalomképzés benső logikája [...] spontánul valamiféle nominalista ismeretelmélet irányába hat”.<sup>8</sup>

Ezek a jól kitapintható fogalmi bizonytalanságok abból az ellentmondásos helyzetből adódnak, hogy Lukács egyrészt fölismeri azt, hogy az ontológiával szemben megfogalmazott neopozitívista ellenérvek végső soron az ismeretelméleti realizmus talaján születtek, másrészt viszont figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy ezek az ellenérvek az ismeretelméleti realizmus két, egymástól alapvetően eltérő típusára vezethetők vissza.

---

<sup>5</sup> Uo. 52. o.

<sup>6</sup> Uo.

<sup>7</sup> Uo. 53. o.

<sup>8</sup> Uo. 46. o.

Ez már csak azért is figyelemre méltó tény, mert az a két munka, amelyre Lukács neopozitívizmus-kritikája kifejtésekor, hivatkozik, voltaképpen a realizmus két alapvető típusának a dokumentuma. A *Der logische Aufbau der Welt* és a *Foundations of Logic and Mathematics* Carnap két filozófiai korszakának jellegzetes darabjai.<sup>9</sup> A Lukács-féle kritikáról eddig mondtak tehát mindenképpen indokolttá teszik azt, hogy a következőkben kitérjünk az e két korszakban napvilágot látott realista koncepciók néhány fontosabb elemére is.

### III.

Carnap első jelentősebb korszakát, amit a *Der logische Aufbau der Welt* mellett olyan munkák fémjeleznek, mint a „Die alte und die neue Logik” és az „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, az a modern logika által támogatott elszánt empirizmus jellemzi, amely szükségszerűen vezetett el a verifikálhatóság, a fizikalizmus és az egységes tudomány elvének a megfogalmazásához.<sup>10</sup>

Carnapot ismeretelmélete kidolgozásakor az a törekvés vezérelte, hogy hozzájáruljon a pontosság, világosság és bizonyítottság eszményeinek a tudomány egész területén történő megvalósulásához. E szándék gyümölcse tehát a verifikálhatósági elv is, amely szerint egy mondatnak akkor és csakis akkor van empirikus értelme, ha logikailag visszavezethető megfigyelési mondatok véges és ellentmondásmentes osztályára. Ezek a megfigyelési mondatok az „adottra” vonatkoznak, ami Carnap értelmezésében nem más, mint összbenyomások és az ezek közötti hasonlósági viszonyok együttese. Carnap azt a nyelvet, amely a pillanatnyi tapasztalatok totalitását, azaz az individuum szubjektív tapasztalatát írja le, fenomenális nyelvnek nevezi. Carnap szerint tehát a megfigyelési mondatokat ebben a fenomenális nyelvben célszerű megfogalmazni, hiszen saját tapasztalatában senki sem kételkedhet, vagyis teljes határozottsággal el tudja dönteni, hogy igaz-e vagy hamis.

Azt azonban világosan kell látnunk, hogy ez a Carnap munkáiban körvonalazódó fenomenalizmus pusztán módszertani jellegű. Carnap ugyanis verifikálhatatlannak és következésképpen értelmetlennek tartja azt az állítást, hogy csupán az individuum szubjektív tapasztalata létezik. Ezért a fenomenális nyelv választása

---

<sup>9</sup> Rudolf Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis, Berlin 1928; *Foundations of Logic and Mathematics*. *International Encyclopedia of Unified Science*, ed by O. Neurath, Ch. Morris, R. Carnap, The University of Chicago Press, Chicago 1939.

<sup>10</sup> Rudolf Carnap: „Die alte und die neue Logik”, *Erkenntnis* 2. köt. (1930); „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis* 2. köt. (1931) (magyarul: „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül”, in *A Bécsi Kör filozófiája*, szerk. Altrichter Ferenc, Gondolat, Budapest 1972, 61-92. o.).

semmiképpen sem jelenti egyúttal egy nominalista ismeretelmélet elfogadását is. Ennek bizonyítéka Carnap fizikalizmus-tétele is. Carnap ugyanis, miután fölismeri, hogy a fenomenális nyelv szubjektív vonásai révén önmagában még nem lehet elegendő eszköze egy adekvát tudományos világkép kialakításának, a megfigyelési mondatokat szükségesnek érzi lefordítani egy olyan interszubjektív nyelvre, amely révén mindenki számára érthetővé tehető a megfigyelt tárgyakra vonatkozó kijelentések. Ez az interszubjektív és egyetemes nyelv pedig nem más, mint a fizikai eseményekről, tárgyakról és e tárgyak tulajdonságairól szóló fizikai nyelv. Ahogy Carnap fogalmaz, egy individuális személy fenomenális nyelvének „minden egyes mondata lefordítható a fizikai nyelv valamely mondatába, egy olyan mondatba, amely az illető személy fizikai állapotáról szól”.<sup>11</sup> Carnap szerint végső soron bármely pszichológiai mondat azonos jelentésű egy olyan fizikai nyelvű mondattal, amely az illető személy fizikai állapotát írja le, továbbá azt, hogy az érzékelés során bizonyos ingerekre meghatározott módon reagál. Ahogy azt Lukács is megjegyzi, a pszichológiának ez a fölfogása tökéletesen egybecseng a behaviorizmus elveivel. Ha valaki tehát verifikálni kíván egy mondatot, akkor ebből a fizikai nyelven megfogalmazott megfigyelési mondatokat vezet le, amelyeket azután lefordít saját fenomenális nyelvére.

Vegyük észre mármost, hogy Carnap módszertani fenomenalizmusa illetve az ezt kiegészítő fizikalizmusa egy a megismerőtől függetlenül létező valóság megismerésének lehetséges módjaira vonatkozó koncepciók. Így az a carnapi megállapítás, hogy a fizikai dolog az észleléstől függetlenül létezik és az észlelésben, amelynek intencionális tárgya, csak fölismerik, nem egy „váratlanul megfogalmazott vallomás”, ahogy azt Lukács kritikájában olvashatjuk<sup>12</sup>, hanem egy tudatos állásfoglalás az ismeretelméleti realizmus egyik alapvető változata mellett. De mik is ennek a realizmusnak a főbb ismérvei?

Mindenekelőtt az az episztemológiai koncepció, miszerint a tőlünk függetlenül létező világ tudatunk tartalma szempontjából jelentkező relevanciája leginkább abban mutatkozik meg, hogy a sikeresnek tekintett tudományos elméletek konceptuális apparátusának elemeihez szükségképpen reális létezőket rendelhetünk. A realizmusnak ez a változata tehát a megismerőtől függetlenül létező dolgok realitása mellett az elméletek tudományos értelemben vett sikerességére utalva érvel. Azaz, a világról alkotott „common sense”-képünket megkérdőjelezve, az igazság fogalmát kisajátítja a természettudomány, elsősorban a fizika és a matematika számára.

E szcientizmus hátterében egy klasszikus episztemológiai dichotómia húzódik meg: az objektív törvényszerűségek által behálózott *an sich* valóság és a megismerő szubjektum dichotómiája. Vagyis adott egyrészről az objektív világ,

---

<sup>11</sup> Rudolf Carnap: „Psychologie in physicalischer Sprache”, *Erkenntnis* 3. köt. (1932–33), 108. o.

<sup>12</sup> Vö. Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, I. köt. id. kiad. 53. o.

amely a megismerő tudatától függetlenül létező dolgok meghatározott összességéből áll, másfelől viszont ott van a megismerés szubjektuma, aki a maga tudományosan megalapozott nyelvi és gondolati reprezentációi révén próbál választ találni a tőle függetlenül létező dolgok természetével és viszonyaival kapcsolatos kérdésekre.

E dichotomikus világgép természetes velejárója az igazság korrespondencia-elmélete. A megismerés tárgyát jelentő valóságnak a tudattól függetlenül elrendeződő dolgok összességeként való fölfogása ugyanis szükségszerűen vonja maga után azt a hipotézist, hogy az igazság valamiféle korrespondencia-viszony: nyelvi, gondolati reprezentációink és a valóság között. Más szóval, az igaznak tekintett nyelvi, gondolati reprezentációk valósághoz való viszonya végső soron nem más, mint valamilyen *megfelelés*.

Ha ismereteink igazsága a pre-exisztáló realitással való megegyezésüktől függ, akkor szükségszerűen el kell fogadnunk azt a realista tételt is, hogy egy és csakis egy igazság létezik, pontosabban, egy és csakis egy igaz leírás adható arról, hogy a világ milyen. Egy ilyen leírás pedig Carnap fölfogásában kizárólag olyan empirikus, azaz verifikálható kijelentésekből épülhet föl, amelyek logikailag megfigyelési mondatok véges és ellentmondásmentes osztályára vezethetők vissza.<sup>13</sup> Ez a *Der logische Aufbau der Welt* oldalain körvonalazódó realista episztemológia – amit az ún. „tudományos realizmus” egyik nyilvánvaló példajaként határozhatunk meg – azzal együtt hiposztazálja tehát a fogalmi reprezentációktól függetlenül konstituáldó világ létezését, hogy az nem mint noumenális, hanem kizárólag mint fenomenális világ ismerhető meg a természet-tudományok empirikus módszerei révén. A realizmus e szcientista változatát preferáló Carnap számára így azok az ontológiai kijelentések, amelyek magáról az *an sich* valóságról állítanak valamit, mint általában a metafizikai állítások, nem tényeket, tényállásokat fejeznek ki, hanem verifikálhatatlan látszatállításokként pusztán különböző „életérzések” kifejezései lehetnek.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Carnap – akárcsak a Bécsi Kör más tagjai – egy a valóság struktúráját tükröző nyelvi rendszer teoretikus alapjaként az ún. verifikálhatósági elvet jelölte meg. Eszerint egy mondatnak kizárólag akkor van empirikus értelme, ha az nem analitikus és logikai úton visszavezethető megfigyelési mondatok valamely véges és ellentmondásmentes osztályára. Ez utóbbi megszorítást az a logikai törvény indokolja, miszerint egy ellentmondásos mondatosztályból voltaképpen minden levezethető, míg a végesség-kritérium fölvetelét az a fölismerés teszi szükségessé, hogy ha a tudományban olyan kijelentések is helyet kapnának, amelyek igazságértékét nem lehet empirikus úton véglegesen megállapítani, akkor az értelmetlen állításokat képtelenség lenne eliminálni a tudomány nyelvéből.

<sup>14</sup> Vö. Rudolf Carnap: „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül”, id. kiad. 89–92. o.

#### IV.

A tiszta ontológiával szemben azonban nem csak a realizmus tudományos változatának talaján lehet következetes ellenérveket megfogalmazni. Erre példa Carnapnak a 30-as évek közepétől kibontakozó filozófiai korszaka, amelyet a már említett „*Foundations of Logic and Mathematics*” mellett többek között olyan munkák is fémjeleznek, mint az *Introduction to Semantics* és az „*Empiricism, Semantics, and Ontology*”.<sup>15</sup>

Az 1936-tól kisebb megszakításokkal a chicagói egyetemen dolgozó Carnap ez idő tájt kerül a szemiotikus Charles Morris közvetítésével szorosabb kapcsolatba a C. I. Lewis, Ernest Nagel és Sidney Hook munkáiban kiérlelt pragmatizmussal.<sup>16</sup> Carnap a pragmatista filozófia hatására tulajdonít mind nagyobb jelentőséget a köznapi, valamint a tudományos ismeret megszerzésében és alkalmazásában szerepet játszó társadalmi tényezőnek, illetőleg azoknak a gyakorlati döntéseknek, amelyekre valamely elmélet, vagy fogalomrendszer kidolgozásakor támaszkodunk. A vizsgált problémák körének ilyen irányú bővülése egy sajátos instrumentalista árnyalattal gazdagította Carnap episztemológiai realizmusának palettáját. Ez az instrumentalista tónus, amit egyébként Lukács a tények manipulációjának hátterében húzódó és a logikai pozitívizmus filozófiáját teljes egészében átható gondolkodáskonómiai megfontolások lecsapódásaként értelmez, azonban nem annyira az elmélet szintjén, mint inkább egyes problémák megközelítési módját illetően válik explicitté a kései Carnap gondolkodásában.

Ez utóbbi problémák sorába tartozik például az absztrakt entitások ontológiai státusának kérdése is. A szemantikai kérdések iránt mind fogékonyabbá váló Carnap figyelmét nem kerülhette el az a tény, hogy az absztrakt entitások, azaz az attribútumok, relációk, osztályok, számok, függvények stb. létezésének kérdése a skolasztika nominalista – realista vitájának mintájára megosztotta a kortárs szemantikusok táborát is. Egyesek szerint ugyanis az absztrakt terminusok létező

---

<sup>15</sup> Rudolf Carnap: *Introduction to Semantics*, Harvard University Press, Cambridge 1942; „*Empiricism, Semantics, and Ontology*”, in *Meaning and Necessity*, The University of Chicago Press, Chicago 1947, 205–221. o. (magyarul: „*Empirizmus, szemantika és ontológia*”, in *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*, Gondolat, Budapest 1985, 297–324. o.).

<sup>16</sup> Carnap a pragmatista eszmék filozófiájára gyakorolt hatásáról szólva szükségesnek érzi megjegyezni, hogy a szóban forgó eszmék nem a pragmatizmus alapítóinak munkáiból származnak. Peirce „metafizikáját” ugyanis éppoly idegenkedve fogadja, mint Dewey logikai–ismeretelméleti vizsgálódásait. A Carnap számára is elfogadható pragmatista koncepciók inkább a pragmatizmus későbbi képviselői – így pl. C. I. Lewis, Charles Morris, Ernest Nagel és Sidney Hook – által kimunkált logikai–szemantikai elméletekhez kötődnek. Ezeknek a pragmatistáknak a megfogalmazásai – írja Carnap – „sokkal világosabbaknak és a tudományos tradícióhoz közelebb állóknak tünnek”. (*The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. by P. A. Schilpp, Open Court, La Salle/Ill. 1963, 861. o.)



entitásokat jelölnek, míg mások azzal utasítják el ezt a koncepciót, hogy az sérti az empirizmus alapelveit és visszavezet a platonikus jellegű metafizikához. Az absztrakt entitásokkal szemben bizalmatlan empiristák így sokkal több rokonszenvet éreznek a nominalisták, mint a realisták iránt. „Amennyire lehetséges — írja Carnap —, igyekeznek elkerülni minden hivatkozást az absztrakt entitásokra”, holott — folytatja később — „ezek bizonyos tudományos szövegösszefüggésekben nemigen kerülhetők el.”<sup>17</sup> Azaz Carnap szerint az absztrakt entitások létezésével kapcsolatos nominalista–realista vita éle kicsorbul azon a tényen, hogy a kérdéses entitások ontológiai státusuktól függetlenül kiküszöbölhetetlen elemei a tudományos nyelvnek.

Az absztrakt terminusok a tudományos gyakorlat legitim eszközei, s ezért használatuk szempontjából ignorálható az a kérdés, hogy létező entitásokat jelölnek vagy sem — sugallják számunkra például a Lukács által is idézett „Foundations of Logic and Mathematics”, illetve az „Empiricism, Semantics, and Ontology” vonatkozó részei. Ennek az absztrakt entitások létezésével kapcsolatos állásfoglalásnak a háttérében többen — így pl. W. V. Quine és Nelson Goodman — egy platonista ontológia körvonalaait vélték fölfedezni. Carnap szerint ezzel szemben egy platonikus ontológia elfogadása nélkül is jogosan használhatjuk az absztrakt terminusokat. Carnap egyenesen félrevezetőnek minősíti nominalista bírálóinak azt az álláspontját, hogy az absztrakt típusú változók megengedése szükségszerűen platonizmusnak minősül. Egy ilyen állásfoglalás ahhoz a „képtelen következményhez vezet — írja Carnap —, hogy platonistának kellene nevezni mindazok álláspontját, akik elfogadják a fizika nyelvét [...] és valós számváltozóit, még akkor is, ha szigorú empiristák, akik elvétik a platonikus metafizikát”.<sup>18</sup> Márpedig ez a „szigorú empirista” Carnap számára olyan vád lenne, amely episztemológiáját alapjaiban ingatná meg. Ezért Carnap, védelmébe véve a fizikai nyelvet és annak valós számváltozóit, szükségesnek érzi leszögezni a nominalisták érveivel kapcsolatban azt, hogy egy nyelvi keret elfogadását nem szabad úgy fölfogni, mintha az a kérdéses entitások valóságosságát illető metafizikai tant vonna maga után.

Carnap azt tartja nominalista kritikusai legfőbb tévedésének, hogy ontológiai jellegűnek tekintik azokat a kérdéseket, amelyeket az új nyelvi formák bevezetése előtt kell fölvetni és megválaszolni. Vagyis az új absztrakt entitások bevezetését csak abban az esetben tartják jogosnak, ha ezen entitások valóságossága ontológiai úton igazolható. Carnap szerint azonban az új entitások elfogadása nem föltételez semmilyen elméleti igazolást, azaz számunkra nem jelent többet új nyelvi formák elfogadásánál. Az elfogadott entitásrendszer valóságosságának állítása, véli Carnap, egész egyszerűen kognitív tartalom nélküli álkijelentés.

---

<sup>17</sup> Rudolf Carnap: „Empirizmus, szemantika és ontológia”, id. kiad. 298. o.

<sup>18</sup> Uo. 312–313. o.

A kérdés, amire tehát az absztrakt entitások bevezetésekor választ kell találnunk, bár kétségtelenül jelentős, de semmiképpen sem teoretikus. A megválaszolandó kérdés, sugallja Carnap, gyakorlati: elfogadjuk-e vagy sem az új nyelvi formákat. Az absztrakt entitások és más nyelvi formák elfogadását pedig az a tudományos gyakorlatot jellemző szempont dönti el, „hogy hatékony eszközök-e, hogy az elért eredmények miként aránylanak a szükséges erőfeszítések mennyiségéhez és bonyolultságához”.<sup>19</sup> Azaz Carnap szerint az új entitások bevezetésével kapcsolatban csak az ítéltető meg, hogy ez a lépés „eredményes-e, gyümölcsöző-e, elősegíti-e azt a célt, amelyre a nyelvet szánták”.<sup>20</sup> Carnap instrumentalista állásfoglalásának motivációja tehát világos: megmaradni a realizmus álláspontján úgy, hogy egy platonista ontológiának még a látszata is elkerülhető legyen. Erre megfelelő terepet kínál az a tudományfilozófiai kontextus, amelynek keretei között a tudományos praxisra való hivatkozással eliminálhatóvá válnak az ismereteink rendszerezését szolgáló entitások mint bevált módszertani eszközök ontológiai igazolhatóságával kapcsolatos és pusztán spekulatív úton megválaszolható kérdések.

Ez a fajta instrumentalizmus a tudományos metodika szükségszerű velejárója. Ezt Lukács is kénytelen elismerni akkor, amikor a „gondolkodásökonómiára” visszavezethető konformizmus „veszélyeire” azzal a megjegyzéssel hívja föl a figyelmet, hogy „az ontológiai magyarázatra való igény nyilvánvalóan ellentmond a tudományos megismerésnek”.<sup>21</sup> Lukácsot azonban ez a megállapítás sem ingatja meg a manipuláció-analógia helytállóságába vetett hitében. Neopozitivizmus-kritikája ugyanis határozott instrumentalizmus-kritikába csap át, amikor az ontológiával szemben megfogalmazott főntartások módszertani alapjait kutatja: „De ha a manipuláció az ontológiai kauzalitást funkcionális függőséggel pótolja, ha a pszichofizikai párhuzam egy nagy tárgykomplexum manipulációjának alapjává válik, akkor megmutatkozik, miként mellőzi a neopozitivizmus a megismerés minden igazi kérdését, hogy elfogadhatóvá tegye a problémák közvetlenül gyakorlati manipulálását.”<sup>22</sup>

Pedig a carnapi instrumentalizmus éppúgy az ismeretelméleti realizmus jegyében fogant, mint Lukács instrumentalizmus-kritikája. Ez a – Carnap kései filozófiájában explicitté váló – realizmus azonban nem azonos azzal a Carnap korai munkáit kizárólagosan jellemző tudományos realizmussal, amely – miként arra a későbbiekben megpróbálok rávilágítani – a Lukács munkáiban körvonala-zódó realista episztemológia egyik változataként is megközelíthető. Carnap ugyanis akkor, amikor az absztrakt entitások létezésének kérdését egy fogalmi rendszer elfogadásával kapcsolatos, ún. „internális” kérdések keretei közé ágyazva

<sup>19</sup> Uo. 323. o.

<sup>20</sup> Uo. 312. o.

<sup>21</sup> Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, I. köt., id. kiad. 55. o.

<sup>22</sup> Uo. 55. o.

tárgyalja, az ismeretelméleti realizmus azon változata mellett foglal állást, amit Hilary Putnam a „belső realizmus” terminussal jelöl.<sup>23</sup>

Realizmus ez az ismeretelméleti fölfogás, hiszen elismeri azt, hogy léteznie kell egy tudatunktól független, extramentális világnak, amely tudatunk tartalma szempontjából releváns tényezőként jelenik meg, ugyanakkor elutasítja azt a tézist, hogy a világ sikeres leírásakor használt fogalmi konstrukcióknak szükségképpen reális entitások felelnek meg. Ebben a realista megközelítésben a megismerő tudatától függetlenül létező valóság kizárólag konceptualizált formájában válhat a megismerés tárgyává, vagyis az a kérdés, hogy a világ milyen dolgokból áll, csak valamilyen fogalomrendszeren belül bírhat értelemmel. Ebből a realista téziséből pedig szükségszerűen következik a tudományos realisták számára elfogadhatatlan konceptuális relativizmus igenlése. Jelesül az a gondolat, hogy a konceptualizált világról több igaz leírás adható, vagyis a világ leírásakor több, egyformán adekvát fogalomrendszerre támaszkodhatunk. Ezeket a fogalomrendszereket azonban e mérsékelt realizmus képviselői nem egy korrespondens igazságfölfogás alapján tekintik egy adott leírás megfogalmazásakor adekvátoknak. Miként azt Carnapnak az absztrakt entitásokra vonatkozó elképzelése kapcsán már láthattuk, az igazság ebben a realista fölfogásban szorosan összefügg a racionális elfogadhatósággal, vagyis azzal, hogy az adott kontextusban valamely fogalomrendszert ismereteink rendszerezése szempontjából gyümölcsözőnek fogadjunk-e el, vagy sem.

Lukács már *A polgári filozófia válsága* című munkájában sem hagy kétséget afelől, hogy ezt az episztemológiai „tertium datur”-t járhatatlan útnak tartja. Lukács a szóban forgó „harmadikutas” realizmus sebezhetőségét elsősorban abban látja, hogy az „fenntartja a szubjektív idealista ismeretelmélet összes elveit, elmosza a határokat, úgy állítja be a kérdést, mintha tisztán a tudatban létező képzetek és fogalmak már magukban véve objektív valóságot jelentenének”.<sup>24</sup> Miként azt *A társadalmi lét ontológiájáról* is sugallja számunkra, az ismeretelméleti „tertium datur” neopozitivistai illúziója elsősorban abban a tényben gyökerezik, hogy Carnapék túlbecsülik a megismerő szubjektum aktív részvételét a teljes visszatükrözésben. Ez az episztemológiai alapállás az általános kategóriájával kapcsolatban például annak a Lukács által elfogadhatatlannak tartott következtetésnek a megfogalmazására készíthet, hogy az önmagában létező valóságban közvetlenül vagy elszigetelten megjelenő általános „egyszerűen csak a megismerő szubjektum terméke, nem az önmagában létező valóság objektív kategóriája”.<sup>25</sup> Ez az elképzelés pedig szükségszerűen arra ösztönzi a neopozitivistákat, hogy az általános *an sich* objektivitását mint metafizikait ignorálják.

---

<sup>23</sup> Lásd Hilary Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge 1990.

<sup>24</sup> Lukács György: *A polgári filozófia válsága*, Hungária, Budapest 1947, 82. o.

<sup>25</sup> Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, I. köt., id. kiad. 54. o.

Amikor Lukács *A társadalmi lét ontológiájáról* oldalain a pragmatizmus örökségét fölvállaló neopozitivizmus ismeretelméleti programjának „szükségszerű csődjéről” beszél, egyértelművé teszi, hogy a neopozitivizmus ontológia-ellenességért elsősorban a realizmus föntiekben bemutatott mérsékelt változatát tartja felelősnek.

Ennek okát kutatva két: egy módszertani és egy mélyebb, ismeretelméleti összefüggésre mutathatunk rá. Módszertani szempontból az indokolhatja a probléma illetően megközelítését, hogy a Lukács-féle neopozitivizmus-kritika gerincét alkotó manipuláció-analógia szempontjából egész egyszerűen nincs relevanciája az ontológiával szemben megfogalmazott realista ellenérvek szcientista és mérsékelt típusai közötti különbségtételnek. Ismeretelméleti oldalról viszont azzal magyarázható a Lukács kritikájában jól érzékelhető hangsúlyeltolódás, hogy Lukács számára sem maradhatott teljesen ismeretlen a tény: a *Der logische Aufbau der Welt* téziseiben körvonalazódó tudományos realizmus az ismeretelméleti realizmus Lukács által is preferált formájának egyik változata. A tudományos realizmus és *A társadalmi lét ontológiájáról* realista világképe közötti belső kapcsolat tehát mindenképpen óvatosságra készíteti Lukácsot, aki ráadásul a bírálat hevében újraeszt egy olyan ismeretelméleti dichotómiát is, amelyet *A történelem és osztálytudat* megírásakor még mint a polgári tudat sajátos termékét igyekezett föloldani.<sup>26</sup> Ez pedig nem más, mint a megismerés szubjektuma és az objektív törvényszerűségek által behálózott *an sich* világ dichotómiája.

## V.

Nehéz lenne nem észrevenni a Lukács által újraesztett ismeretelméleti dichotómia polemikus jellegét. Lukács ugyanis azért kénytelen rehabilitálni a „magábanvaló” fogalmát annak valamennyi ismeretelméleti következményével együtt, mert episztemológiai programját csak ilyen módon határolhatja el világosan a neopozitivisták által is sugallt „harmadikutas” megoldástól. Hiába tesz azután kísérletet arra, hogy e dichotómiát a szubjektum céltételezésének az objektív szükségszerűségek rendszerébe való beépülését lehetővé tevő munka fogalmában föloldva visszatérjen *A történelem és osztálytudat* gondolatmenetéhez. Lukács a magábanvaló lét ismeretelméleti elsőbbségének hiposztázálásával a kérdéses dichotómiát episztemológiája tengelyévé tette. Az eszmei mozzanat ontológiájáról szóló fejezetben a következőket olvashatjuk: „A magábanvaló lét ilyen elsőbbségének megcáfолhatatlan volta éppen abból ered, hogy sikeres munka (gyakorlat) csak akkor lehetséges, ha a tudat úgy észleli, gondolatilag úgy képezi

---

<sup>26</sup> Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Budapest 1971.

le, ragadja meg, dolgozza fel a külvilág tárgyait, ahogy ez megfelel e külvilág magábanvaló létének.”<sup>27</sup>

Ebben a megközelítésben tehát a megismerés nem más, mint visszatükrözés, amelynek eredményeként a szubjektum tudatában az objektív valóságnak megfelelő képmás jön létre. Lukács szerint csak e képmás beható elemzése teszi lehetővé az anyagi gyakorlatot, a céltételezések megvalósulását. Ez az elemzés, azaz a visszatükröződés eredményeinek magával a valósággal való összehasonlítása pedig Lukács elképzelése szerint oly módon valósulhat meg, hogy a visszatükröződés eredményeként létrejött képmás közvetlen önállóságra jut a tudatban. „A teleológiai tételezés – írja Lukács – így szükségessé teszi, hogy a tudat bizonyos mértékben eltávolodjon a valóságtól, és az embernek (a tudatnak) a valósággal kapcsolatos viszonya szubjektum–objektum viszonyként tételizedjék.”<sup>28</sup> Lukács azonban siet leszögezni, hogy a magábanvaló dolgok képmásának ez az önállósulása nem a tudati aktus természeti tárgyakkal, ezek törvényeivel szembeni önállóságát jelenti, miként azt az ismeretelméleti „harmadik út” képviselői gondolják. A megismerés tárgyai ugyanis „a szubjektummal egyrészt magábanvaló létük szilárd megváltoztathatatlanságát állítják szembe, [...] másrészt a gyakorlat szubjektumának feltétel nélkül alá kell vetnie magát a magábanvaló létnek, és kísérletet kell tennie arra, hogy azt a szubjektív előítéletektől a lehető legteljesebben megtisztítva, a szubjektivitásnak a tárgyra való bevetítése nélkül stb. ismerje meg”.<sup>29</sup>

Az ismeretelméleti „tertium datur”-tól való elzárkózás ugyanakkor nem jelentheti a marxista Lukács számára a képmásszerűség mechanikus koncepciójának elfogadását. Ezt Lukács is nyilvánvalóvá teszi, amikor azt fejtegeti, hogy a tudattal szemben önálló viszonyt kialakító objektum-képmás a tudat olyan tárgya, amelynek használhatóságát a megismerők újból és újból felülvizsgálják, s a képmásnak ez a folyamatos revideálása dönti el, hogy a jövőbeli céltételezések megismétlik-e a végrehajtottakat, vagy a majdani gyakorlat módosított vagy akár teljesen átalakított teleológiai tételezésén alapulnak-e majd.

Ez a külvilággal kapcsolatos specifikus és korántsem a kontemplatív alkalmazkodás jegyeit mutató emberi magatartás azonban Lukács szerint csak akkor érthető meg igazán, ha fény derül a tárgyi világ reális tárgyakra és e tárgyak tudati képmásaira való tagolódásának valódi struktúrájára és dinamikájára. Ehhez pedig mindenekelőtt explicitté kell tennünk azt az első látásra triviálisnak tűnő tényt, hogy a megismerés tárgya a különböző jelenségmódok „tudatszerű kiépítése, tudatszerű egymásra-vonatkoztatása során, tehát egy analízáló és szintetizáló gondolati folyamat eredményeképpen nyilváníthatja ki tárgyilag a szubjektum

---

<sup>27</sup> Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, II. köt., id. kiad. 395–396. o.

<sup>28</sup> Uo. 389. o.

<sup>29</sup> Uo. 395. o.

számára igazi létét mint egységes létezőt a maga változatos sokrétőségében”.<sup>30</sup> Mindent összevéve tehát elmondható, hogy Lukács fölfogásában a tárgy-képmás önállósulása jelenti az előfeltételét annak, hogy a tárgyat „differenciáltan önmagában létező azonosságában tudatszerűen meg lehessen ragadni”.<sup>31</sup>

A fentiekben idézett gondolatok nem hagynak kétséget afelől, hogy A társadalmi lét ontológiájáról oldalain körvonalazott – marxista – episztemológia az ismeretelméleti realizmus egyik, a neopozitivizmus tudományos realizmusával rokon változatának jegyében fogant. E realizmus legfontosabb tétele pedig az, hogy a megismerendő *an sich* valóság a megismerő tudattól független dolgok összességéből áll. Éppen ezért a tudományos realizmushoz hasonlóan a realizmusnak ez a Lukács által képviselt változata is elutasít mindenfajta relativizmust. Azaz ebben a megközelítésben is csak egy és csakis egy igazság létezik, s így két ekvivalensnek tekintett elmélet sem lehet egyformán igaz, ha ontológiájuk különbözik. A konceptuális relativizmus elvetése szükségszerűen jár együtt Lukács részéről is annak a tézisnek az elfogadásával, hogy az igazság végső soron valamiféle korrespondencia, tehát megfelelési reláció gondolataink és a valóság között. Más szóval, ha a valóságot mindenfajta tudattól független magábanvalóként közelítjük meg, akkor az igaz gondolatoknak a valósághoz való viszonya csakis a *megfelelés* lehet.

Ezek a tézisek tehát a lukácsi realizmust első látásra tökéletesen konzisztenssé teszik a realizmus szcientista formájával. Van azonban egy igen fontos különbség a realizmus e két változata között, amely különbség pontosan érzékelhetővé válik Lukács neopozitivizmus-kritikájában. Ez a különbség pedig abban áll, hogy a tudományos realizmus ontológia-ellenességével szemben a realizmus Lukács által képviselt változata oly módon hangsúlyozza a valóságnak a megismerő tudat tartalma szempontjából jelentkező relevanciáját, hogy a valóság igaznak tekintett ontológiai leírásában szereplő fogalmi konstrukciókhoz szükségképpen reális létezőket rendel. A realizmusnak ez a Schlick és Putnam által „metafizikai”-nak nevezett formája éppen ezért nem mond le a magábanvaló létezők természetét érintő ontológiai vizsgálatokról.<sup>32</sup> Más szóval, amíg az igazságfölfogás kapcsán említett korrespondencia-elv Lukács realista megközelítésében a tudattól függetlenül elrendeződő dolgok ontológiai magyarázatát hatja át, addig a neopozitivisták tudományos realista értelmezésében a kérdéses elv kizárólag e dolgok természettudományos leírását illetően tekinthető relevánsnak.

Kézenfekvő konklúzióként fogalmazhatjuk meg tehát, hogy a Lukács marxista episztemológiáját jellemző ontológiai vagy „metafizikai” realizmus és a Carnap logikai pozitivizmusának egyik jelentős korszakát meghatározó tudományos

---

<sup>30</sup> Uo. 399. o.

<sup>31</sup> Uo.

<sup>32</sup> Vö. Moritz Schlick: „Positivismus und Realismus”, *Erkenntnis* 3. köt. (1932–33), 28. o.; ill. Hilary Putnam: *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle/Ill. 1987, 35–36. o.

realizmus eltérő vonásai végső soron az ontológia és a tudomány viszonyának különböző megítéléseire, nem pedig a megismerés szubjektuma és objektuma közötti viszony egymástól radikálisan eltávolodó megközelítéseire vezethetők vissza. Lukács és Carnap realizmusa egy-egy lehetséges filozófiai válasz a modern tudományos világkép kihívására. Azaz e realista episztemológiák – hogy a jól ismert carnapi fordulattal éljünk – lényegüket tekintve nem mások, mint a tudomány és a társadalmi fejlődés belső kapcsolatának fölismeréséből fakadó, eltérő „életérzések” kifejeződései.

## Irodalom

- Carnap, Rudolf: *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis, Berlin 1928.
- Carnap, Rudolf: „Die alte und die neue Logik”, *Erkenntnis* 2. köt., 1931.
- Carnap, Rudolf: *Foundations of Logic and Mathematics. International Encyclopedia of Unified Science*, ed. by O. Neurath, Ch. Morris, R. Carnap, The University of Chicago Press, Chicago 1939.
- Carnap, Rudolf: *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, The University of Chicago Press, Chicago 1947.
- Carnap, Rudolf: „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül”, in *A Bécsi Kör filozófiája*, szerk. Altrichter Ferenc, Gondolat, Budapest 1972, 61–92. o.
- Carnap, Rudolf: „Empirizmus, szemantika és ontológia”, in *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*, Gondolat, Budapest 1985, 297–324. o.
- Hanfling, Oswald: *Logical Positivism*, Basil Blackwell, Oxford 1981.
- Logical Positivism*, ed. by A. J. Ayer, The Free Press, Glencoe 1963.
- Lukács György: *A polgári filozófia válsága*, Hungária, Budapest 1947.
- Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Budapest 1971.
- Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, I–III. köt., Akadémiai–Magvető, Budapest 1985.
- Neurath, Otto: *Rudolf Carnap and Charles Morris. Foundation of the Unity of Science*, The University of Chicago Press, Chicago 1969.
- Parkinson, G. H. R.: *Georg Lukács*, Routledge and Kegan Paul, London 1977.
- The Philosophy of Rudolf Carnap*, szerk. P. A. Schilpp, Open Court, La Salle/Ill. 1963.
- Putnam, Hilary: *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle/Ill. 1987.
- Putnam, Hilary: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge 1990.
- Schlick, Moritz: „Positivismus und Realismus”, *Erkenntnis* 3. köt. (1932–33), 1–31. o.

## SUMMARY

### *Ontology, Realism and Instrumentalism (Comments on Lukács' Criticism of Logical Positivism)*

In this essay I discuss the epistemological aspects of Lukács' Marxist criticism of logical positivism. In arguing for the approach taken to Lukács' criticism in my essay I attempt to clear up the nature of the epistemological confrontation that can be regarded as the very context of Lukács' objections to the logical positivist idea about the philosophical ignorance of ontology. It might seem, at first sight, that this epistemological confrontation is rooted in a realism-nominalism opposition. As I suggest, Lukács himself contributes to form such a conception of his criticism by regarding the logical positivist arguments against ontology as the manifestations of the sympathy with the nominalist tradition.

It is undeniable that, from the aspect of Lukács' realist epistemology, the idea of the elimination of the ontological problems does not sit comfortable with a realist notion of the relation between mind and world. However, I try to show, on the one hand, that the target of Lukács' criticism

is constituted by a special conglomerate of two — scientific and internal — versions of realism after all. On the other hand, I attempt to make it clear that the scientific realism, which can be regarded as the epistemological background of the radical empiricism of logical positivism, the notion of verification, and the thesis of physicalism, is a version of ontological, or as Mach, Schlick and Putnam call it, metaphysical realism that constitutes the epistemological basis of Lukács' Marxist criticism.

To support these assumptions I attempt to determine some important components of Lukács' criticism by showing *inter alia* that Lukács fails to distinguish between scientist and instrumentalist versions of the neopositivist arguments against ontology. I attempt to determine, furthermore, the *sui generis* features of Lukács' realism by illuminating the place of Lukács' Marxist epistemology among the various kinds of realism.



## LUKÁCS GYÖRGY „TÁRSADALMI ÉSZ”-KRITIKÁJA

*A marxizmus válsága és a marxista ontológia*

RÜDIGER DANNEMANN

Az itt következő töredékes megjegyzésekben azt szeretném – igencsak tézisszerűen – megvitatni, milyen következményekkel járt a marxizmus kétségtelen válsága a Lukács-recepcióra nézve. Szeretnék néhány reflexiót előadni az irritáló és nyílt problémához: Mit kezdünk Lukács Györggyel (pontosabban: filozófiai *oeuvre*-jével a *Történelem és osztálytudattól* az *Ontológiáig*) egy olyan korban, amely „a marxizmus–leninizmus nekrológiával” a marxizmus definitív halálát rögzíti?<sup>1</sup> Ostobaság lenne tagadni, hogy sokakat elbűvöl az az elképzelés, miszerint hagyjuk el az öröklött radikális filozófia ösvényét, s hagyatkozzunk a vagabund filozofálás szabad játékára, a posztmodern vidám mámorára.

Nos, elég pontosan ismerjük az ilyen holtak nyilvánítások frivolitását. Egyáltalán nem akarok Hegelre emlékeztetni. Eduard Bernstein következményekkel terhes kísérlete, hogy Marxot mint filozófust, tudóst és elméleti politikust koporsóba zárja, szűk száz évvel van mögöttünk. Nekrológja rendkívül népszerű lett, ennyiben semmiben sem maradt el a kortársi támadásoktól. A Bernsteinnal folytatott vita – Rosa Luxemburgtól Lukács Györgyig – kibontakoztatta a filozófia marxi iskolájának azt a képességét, hogy észlelhetővé tegye az ún. ortodoxia korlátoltságait és torzulásait. Amint tudjuk, ebben a kontextusban (és az I. világháború, valamint negatív társadalmi következményei hatására) a módszertani reflexió magasan fejlett kultúrája, a dialektikus gondolkodás reneszánsza jött létre. Szorosan kapcsolódott ehhez (ahogy később mondták:) a szubjektív tényező jelentőségének fölfedezése a társadalmi fejlődés előmozdítása szempontjából. A társadalmi tudatformák és az ideológiák szubtilis elméleteit alkották meg, egymásra vonatkoztatták a pszichoanalízist és a materialista társadalomelméletet. Korsch, Lukács, Antonio Gramsci műveiben, s néha a Frankfurti Iskola szerzőinél is a praxis filozófiájával a XX. század első felének

---

<sup>1</sup> Peter Koslowski (*Nachruf auf den Marxismus–Leninismus*, Tübingen 1991) nagy tévedéseinek egyike a marxizmus és a marxizmus–leninizmus tényleges azonosításában áll, ami nem állít ki jó bizonyítványt a szerző megkülönböztetési képességéről (vagy ismeretei állásáról).

legjobban kifejtett társadalomfilozófiája valósult meg, az az avantgárd, amelyből a jelenlegi radikális filozofálás döntő intuícói fakadnak.

Természetesen senki sem posztulálhatja komolyan a húszas évek praxisfilozófiájának egyszerű újjászületését. A praxis filozófiája igényes kísérlet volt arra, hogy elméletileg megbirkózzanak egy forradalmi helyzettel. Hogy ezzel szemben ma – az epiteon inflatörikus használata ellenére – nem élünk forradalmi korban, az bizonyára nem szorul körülményes érvelésre. Inkább paradox helyzetben vagyunk: a marxi társadalomfilozófia és kritikus közgazdaságtan döntő mozzanatai a megállapítható hiányosságok ellenére sem bizonyultak hamisnak (ez éppúgy érvényes az elidegenedéselmélet alapintuícióira, mint a politikai gazdaságtan kritikájának lényegi teoremaira), mindamelllett a „szociális piacgazdaság” rendkívüli stabilitásának, sőt expanzív virágzásának fázisában leledzünk. A marxista elmélet újrafogalmazására irányuló fáradozások bonyolultakká válnak, mivel a „létező” szocializmusok megérdemelt bukása tartósan megfosztja a szociális utópiákat mindenfajta attraktivitástól, és az ökológiai válság problémavilágát előbb érvényesíteni kell a marxizmusban. Legalábbis részben elháríthatjuk azt a bátortalanságot, amely – tekintettel ezekre a nehézségekre – kikerülhetetlenül apátiává látszik fejlődni, ha világossá tesszük, hogy mind a mai napig még csíraszerűen sem létezik a marxizmus hagyományának pótléka. El nem tudom képzelni, hogy a francia vagy az anglo-amerikai hagyományok összefüggéseiben komolyan keressék a XXI. század nagy társadalmi (és társadalomfilozófiai) problémáinak megoldását. Sem – elnézést kérek: találóbbr kifejezés sajnos még nincs a láthatáron – az imperializmusprobléma (és annak legújabb alakja: a migráció problémája) szempontjából, sem az ökológiai problémamezők szempontjából nem fejlesztettek ki olyan elméleti megoldásokat, amelyek fölöslegessé tennék azt a fáradságot, hogy a marxi hagyományhoz folyamodjunk. Aligha lehet elvárni, hogy a nyugati gazdasági rendszer ténylegesen létrehozza akár csak csíraszerűen is a világgazdaság igazságosságának alaptételeit. És hogy a felelősség elve elhódítja az elsőbbséget az eldologiasítás és a pénzcsinálás elvétől, ezt valószínűleg még a hivatásos optimisták sem hiszik.

Lukács György maga is pontosan fölsírmerte, mily kevésbé konzerválható a praxisfilozófia a maga klasszikus alakjában. Késői írásaiban (és a következő sorokban csak ezekről lesz szó) megpróbált alapot vetni a marxizmus reneszánszána, újrafogalmazva annak központi kategóriáit. Még aki tartózkodóan viselkedik is Lukács utolsó politikai tervezeteivel szemben – mint Habermas és mások –, az is egyet fog érteni kiindulásával: ahhoz, hogy a marxizmus a jelenkori társadalom *par excellence* filozófiájaként szülessék újjá, elengedhetetlen a kategoriális bázisának revíziója.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> A terjedelmes késői *oeuvre*-höz tartozik *Az esztétikum sajátossága* és *A társadalmi lét ontológiájáról* mellett *A demokratizálás jelene és jövője* c. politikai végrendelete, valamint az etikával kapcsolatos jegyzetei.

## 1. Egy marxista felelősségetika alapvonásai

Utolsó nagy filozófiai projektumát Lukács „a társadalmi lét ontológiájának” szentelte. A kortársakban csodálkozást és elidegenedést kellett keltenie annak, hogy a *Történelem és osztálytudat* szerzője, a forradalmi praxisfilozófiának a hatvanas években újra fölfedezett nagy filozófusa egy elvont-filozófiai mű kidolgozásába kezdett, s közben ismét fölértékelte az ontológia negatív lefoglaltságú fogalmát. Beszámoltak például arról a zavarról, amellyel Rudi Dutschke, a nyugatnémet diákmozgalom díszfigurája utazott vissza Budapestről az *Ontológián* dolgozó Lukáccsal folytatott beszélgetése után a – látszólag – forradalmi Berlinbe. De ismeretes Jürgen Habermas távolságtartása is egy marxista ontológia eszméjétől. Ha ezeket valamennyire átfogóan akarjuk megérteni, akkor azzal a történettel kell kezdeni, amelyik látszólag tévútra vezet. Az *Ontológia* egy marxista etika kidolgozásával kapcsolatosan keletkezett. Ezért ajánlatos utánajárni a genezis nyomainak, hogy így tegyük megragadhatóvá Lukács ontológiai fordulatát.

Tudjuk, hogy Lukács sosem írta meg tervezett etikáját. Hagyatékában csak jegyzeteket, töredékeket, összeállítási kísérleteket találtak. Mindamellettt abban a helyzetben vagyunk, hogy rekonstruálni tudjuk a lukácsi etika alapvonásait. Már az ötvenes évekből származik egy nem publikált előadás „A filozófus társadalmi felelősségéről”, amely az egzisztencializmus és az ész trónfosztásai elleni polémiájának környezetébe tartozik. Amint látni fogjuk, ez a szöveg Lukács késői etikájának központi érvelési vonalait fogalmazza meg. Lukács az etika és a társadalom azonosságának és nem-azonosságának problémáját választja kiindulási pontul, pontosabban azt a kérdést, „vajon a felelősség tartalmazza-e a társadalmi-történeti konstitutív momentumát is”.<sup>3</sup> Ebből a nézőpontból az etikai mozgalmak közötti demarkációs vonal konfliktusként mutatkozik meg – „grosso modo” – azon mozgalmak között, amelyek az etikai magatartás belső tényezőit, „az etikai döntés aktusát kizárólagosan relevánsnak” tartják, valamint a következményetika képviselői között. Az első áramlatba tartozik a Stoa, Epikurosz, Kant, az egzisztenciálfilozófia és föltételesen az utilitaristák is, a másodikba a nem-dialektikus rigorizmussal Machiavelli, továbbá Hegel és iskolája. Lukács etika-történeti vázlata azokat a vezérvonalakat követi, amelyeket a *Történelem és osztálytudat* óta szokott variálni, s ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a Kant és Hegel közti átmenetet.

Lukács etikáját mindenekelőtt az arra a hegeli tézisére való hivatkozás alapozza meg, miszerint az egyes tettek általános természetét kell megragadni. Ez a meghatározás Lukács szemében alkalmas rá, hogy szintézist kezdeményezzen az

---

<sup>3</sup> A „Die soziale Verantwortung des Philosophen” (VdPh) gépiratának átengedéseért köszönetet mondok a budapesti Lukács Archivumnak.

érzület- és a következményetika hagyománya között. A cselekvő szándékának ignorálása azt jelentené: elfelejtjük az érzületetika ama fölfedezését, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket; a közvetlenül szándékoltra történő redukció annak elfojtását jelentené, hogy Hegel (amint már Machiavelli is) fölvilágosított minket „az ész cselének” struktúráiról. Lukács ezért megszerkeszti a paradoxnak tűnő „objektív-immanens szándék” fogalmát. Az etikai felelősség amaz elméletének távlatában, amelyről a Weber-tanítvány és -kritikus számára már jóval Hans Jonas előtt szó van, egy Stefan George például – a Mosley-féle arisztokratikus fasizmus iránti szubjektív előszeretete ellenére – a nemzetiszocializmus társfelelőseként jelenik meg.

Lukács koncepcióját egy marxista felelősségetikáról legjobban „a tett szándéka” formulával lehet összefoglalni: A felelős tevékenykedés a szubjektív és objektív, teleologikus és kauzális mozzanatok dialektikus együttlevését mutatja föl. Akárcsak a késői írásokban, Lukács Marx-értelmezése a determinista eltárgyasítások elleni polémiaának szól; nem véletlen, hogy folytatja a húszas évekbeli Bucharin-kritikát. E kor praxisfilozófiai írásaihoz hasonlóan előadásom is az emberi kapcsolatok rendszerének definiálja a történelmet. Az etikai attitűdöt Lukács „felelős választásként” fejt ki: a társadalom „mozgástörvényei”, amelyekről a történelmi materializmus beszél, objektív játékterek, amelyekben belül az „emberi tett a döntést meghozza”. Az etikailag felelős cselekvésben az individuum a nembelire (das Gattungsmäßige) hivatkozik, reflektált formában válik „világtörténelmi individuummá”<sup>4</sup>, azzá, ami magábanvéve mindig is volt.

Az ötvenes évekbeli szöveg már nyilvánvalóan tartalmazza egy marxista etika alapvonásait. Annál inkább magyarázatra szorul, miért nem jutott hozzá Lukács, hogy kidolgozza kísérletét „az etika helyéről az etikai aktivitások rendszerében”. Föltételezem, hogy ez elméleten belüli és kívüli tényezőkkel függ össze. „A tett szándéka” konstrukció, az objektívalásra képes teleológia konstrukciója Lukács mű-esztétikájára (Werkästhetik) utal, s a zseni-esztétikán (Genieästhetik) gyakorolt irodalomtudományi kritikájára emlékeztet. A műalkotás nem vezethető vissza redukcionista módon az előállító szándékaira, rekonstruálni kell jelentésének totalitását. Analóg a helyzet az etikai felelősségű cselekvésekkel. Ezzel eljutunk a külső tényezőhöz: a praxis etikája kötve van annak esélyéhez, hogy a társadalmi realitást – akárha kontrafaktuálisként is – a potenciális erkölcsiség mezejeként igazoljuk. Minél valószínűtlenebb lesz egy ilyen igazolás evidenciája, annál markánsabban szükségszerű, hogy „a tett szándéka” főntebb vázolt etikája – amelyben az individuum reflektálva és aktívan hivatkozik a nem történelmére (Gattungsgeschichte) – a forradalmi érzületű filozófus konstrukciójának, vagy esetleg fikciójának tűnjék.

---

<sup>4</sup> A német ideológiában Marx és Engels „az ember világtörténelmi egzisztenciájáról” beszél, „amely közvetlenül kapcsolódik a világtörténelemhez”.

## 2. Az ontológia mint a társadalmi ész kritikája

A jelennek, mint forradalmi kairos-nak, a *Történelem és osztálytudat*ot inspiráló élményét *ad absurdum* vitték a fasizmus és a sztalinizmus tapasztalatai. Azon emfatikus kísérlet kudarca után, hogy a politikai realitást mint az erkölcsiség helyét szinte nem-hegeliánus közvetlenséggel tárja föl, Lukács számára – aki nem akarta etikáját a történelmi, kontingencián túl helyezni – ismét fölvetődtek a történelmi materializmus alapkérdései. A hatvanas évek intellektuális protagonistáitól eltérően Lukács nagyon is pontosan fölismerte, mily kevésbé konzerválható a praxisfilozófia, amelyet Gramsci és Korsch, de mindenekelőtt maga Lukács dolgozott ki a húszas és harmincas években.

A késői Lukács legfontosabb és legvitatottabb javaslata abban áll, hogy a marxizmust fogják föl ontológiaként. Lukács azonban „a társadalmi lét ontológiájában” is a praxis filozófusa marad, csak a sokféle kortársi praxisterület horizontjaként az emberi nem történelmének perspektíváját (*gattungsgeschichtliche Perspektive*) választja. A modern ember jobban érti önmagát, sőt tulajdonképpen csak akkor érti meg először önmagát, ha konstituálódásának nyomait követi. És ez a nyomkeresés a munka paradigmájához vezet. Az *Ontológia* hatásos következetességgel védelmezi azt a hipotézist, miszerint a munka a társadalmi lét *ens realissimuma*. Aki materialista módon akarja megragadni a társadalom divergáló reprodukciós rendszereit, annak a munkára kell hivatkoznia, amikor a keletkezési feltételekről van szó. Ennek a rekonstrukciós eljárásnak a választása eleve kizárja az ideológiai jelenségek vulgármaterialista értelmezéseit. A munkafolyamatban összeszőődik a tudat, a szubjektivitás és az anyagi valóság: Lukács terminusa szerint komplexumot alkotnak. A munka révén és a munkában a tudat sohasem csupán egy epifenomén státusával rendelkezik, a teleologikus tételezések (így nevezi Lukács – Aristotelésre hivatkozva – a munkafolyamat szubjektív előfeltételeit) messzemenően konstitutív funkciókat igényelnek az eltárgyasulás folyamatainak szempontjából.

Reményteljes és egyáltalán nem triviális alapfogalmi döntés az, hogy Lukács elsődlegesen nem *homo ludens*ként, hanem *homo faber*ként (jobban mondva: egy *vita activa* szubjektumaként – objektumaként) fogja föl az embert. A dolgozó ember – amint a praxis-ösforma részletes struktúra-analízise mutatja az *Ontológia* második kötetének első fejezetében<sup>5</sup> – természetes adottságokra van ráutalva, amelyek saját oksági formákkal (struktúrákkal) rendelkeznek. A legmagasabban fejlett társadalom sem vonhatja ki magát eme kényszer alól, a szociális világ sosem pótolja totális-totalitárius módon az első természet világait. Az erre való emlékezésről nem utolsósorban az ember biológiai alkata és annak legszélsősége-sebb tünete, a halál gondoskodik.

---

<sup>5</sup> Vö. Lukács: *Ontológia* II.

Az ontológiai perspektíva – amint utaltunk rá – néhány, a praxisfilozófia szemszögéből egyáltalán nem jelentéktelen megismerési hatással (Erkenntniseffekt) rendelkezik: Azt mutatja, hogy (1) a praxis mindig föltételekhez van kötve, (2) ezek a föltételek egyre inkább társadalmi normák, konvenciók, helyzetek jellegét öltik, de – egyáltalán nem szilárd formákban – meg-nem-szüntethető előfeltételekhez kötöttek maradnak, (3) a cselekvő ember különböző kondíciói csak egy ontológiailag és az emberiség története felől reflektált (gattungsgeschichtlich reflektiert) cselekvés keretében érvényesíthetők és esetleg ellenőrizhetők. Az emberiségtörténeti reflexió ily módon egy új észkritika médiumának bizonyul, amelyet a társadalmi ész kritikájaként szeretnék jellemezni. Ennek az észkritikának a segítségével hajolnak vissza a (ma) cselekvő emberek a maguk történetéhez és előtörténetéhez, de eközben egyáltalán nem szolgálai ügynökei e történelemnek, viszont nem is manipulátorai az – akár digitális – látszat szövetének. Lukács kettős stratégiát követ az *Ontológiában*: Az első részben kijelöli egy materialista ontológia mezejét. Néhány fontos kortársi filozófiával vitázva (mindenekelőtt a neopozitivizmussal és az egzisztencializmussal, valamint – ami a filozófiai szintér sok ismerőjét meglepte – Nicolai Hartmann ontológiájával), elsődlegesen azonban kritikus párbeszédben Hegellel és Marxszal, Lukács megveti ontológiája módszertani alapját.<sup>6</sup> A második részben a munka, a reprodukció, az ideológia és az elidegenedés ontológiai alapfogalmai mentén fejti ki az emberi nem történeti rekonstrukciójának alapvonásait.<sup>7</sup> Eközben következetesen követi rekonstrukcióra-irányuló genetikus módszerét, amelyben számára – hasonlóan az ész-kritikus Kanthoz, aki az emberi ész határainak rögzítésére vállalkozott – arról van szó, hogy kijelölje a társadalmi ember játéktérét és

---

<sup>6</sup> Ha nem foglalta volna le már Lucien Goldmann a fogalmat, akkor az *Ontológia* módszerét leginkább genetikus strukturalizmusként lehetne jellemezni. Lukács kettős értelemben is az egyszerű primátusából indul ki: Primátussal rendelkeznek a társadalmi lét történelmileg korábbi kifejeződései, tehát mindenekelőtt a munka „egyszerű” ősfarmája, valamint a hétköznapi gondolkodás. Az „ontológiai kritika” főadata, hogy biztosítsa a hétköznapi gondolkodás helyét a tudomány eldologiasításaival szemben. Ennek az „ontológiai kritikának” a státusa nehezen rögzíthető, főadata azonban világos: ellene kell dolgoznia a tudományos és a filozófiai (rendszer-) gondolkodás homogenizáló tendenciáinak, és az ezekhez kötődő valóságvesztésnek. – Vö. Rüdiger Dannemann: *Das Prinzip Verdinglichung*, Frankfurt 1987.

<sup>7</sup> Az *Ontológia* munka-fejezetének igen kiterjedt irodalma van, viszont hiányoznak a komoly tanulmányok azzal kapcsolatban, hogy Lukács nem-konvencionális módon alkalmazza a reprodukció, az ideológia és az elidegenedés fogalmát. Kifizetődő lenne – részben Goldmannhoz kapcsolódva – elvégezni Lukács ontológiájának és Martin Heidegger egzisztenciálonológiájának rendszeres összehasonlító analízisét is, anélkül hogy hagynánk megtéveszteni magunkat a polemikus elhatárolódásoktól, főként a Lukácséitól. Hasonló vonatkozik (talán még szigorúbb értelemben) Sartre dialektikus késői művére is. Joggal hívta föl erre a figyelmet M. Greven.

horizontját. Kant számára az újkori természettudományok reflexiójáról volt szó (és arról, hogyan forradalmasították azok a világképünket), Lukács pedig ahhoz fog hozzá, hogy fölmérje Marx politikai gazdaságtan-kritikájának filozófiai következményeit. A marxizmus ontológiai fordulata sokféle következménnyel járt, itt csak egy aspektust szeretnék szóba hozni: az elidegenedés-toposz revízióját, tehát a filozófia marxi iskolájának egyik döntő vezérmotívumát.

### 3. Az elidegenedés ontológiája

A késői Lukács megfontolásai az elidegenedés teoremaival kapcsolatosan egy rendkívül szkeptikussá vált filozófust mutatnak. Már Heller Ágnes előtt is gyanússá vált az elidegenedés tökéletes megszűnésének eszméje. Nem állja ki a kritikát a *Történelem és osztálytudat* messianizmusa sem, amely absztrakt módon szembeállítja az egyetemes eldologiasodást és annak megszüntetését a történelemnek mint megvalósuló, azonos szubjektum–objektumnak az utópiájában, a proletariátusnak a filozófus által megkonstruált, empirián túli alakjában. Természetesen az *Ontológia* szerzője is az idevágó Marx-szövegek analizéséhez fog hozzá, hasonlóan szelektálva, mint a húszas években.<sup>8</sup> Lukács ismételt demonstrálja azt a képességét, hogy bizonyítani tudja az elidegenedés és eldologiasodás egyetemes meglétét a jelen hétköznapi, művészi és tudományos világában, miközben különös figyelmet szentel az elidegenedés értelmű kizsákmányolás szubtilis formáinak.<sup>9</sup> A kapitalista elidegenedés potenciális kiküszöbölésének fölmutatása azonban Lukács számára már nem esik egybe az általában-vett elidegenedés megszüntetésével. Az ontológiai perspektíva mindenekelőtt két (nem csupán Lukácsnak új) belátást foglal magában: (a) Az elnyomás egyáltalán nem azonos az elidegenedéssel/eldologiasodással: „Az elidegenedésnek döntő *vagy* epizodikus jelentősége lehet az ember elnyomásának folyamatában.”<sup>10</sup> Ezt a kijelentést akkor tudjuk fölfogni, ha az elidegenedés funkcióját az uralkodás konszolidációs eszközeként ismerjük föl. Hozzá kell tennünk (túlmenve Lukácson): az eldologiasodás elméletéhez szükségképpen párosítanunk kell a hatalom elméletét, amely, nem utolsósorban, az elismertségért folytatott szubjektív-intersubjektív harc nagy társadalmi témáját biztosítja magának. (b) Ezen túlmenően bizonyos értelemben az elidegenedés/eldologiasodás ontológiájából kell kiindulni: Bár az eldologiasodás hatásai csökkenthetők, sőt az árutermeléssel együttjáró elidegenedés bizonyos formái teljesen eltüntethetők, de létezik az elidegenedésnek egy csaknem elapadhatatlan forrása: a teleológia és a kauzalitás dialektikájának megszüntethetetlensége. Megszüntethetetlen az – és a dialektika-

<sup>8</sup> Vö. mindenekelőtt Lukács: *Ontológia* II.

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> Uo.

nak ez az a mozzanata, amely most érdekel minket –, hogy valamely teleologikus tételezés hatásai/következményei sosem anticipálhatók tökéletesen. A sok szereplő teleologikus tételezéseiből fakadó szabályszerűségek és kauzalitások mindig tartalmazzák az önállósulás mozzanatát. A rendszer logikája mindig fölülmúlja az azt konstituáló szubjektumok logikáit.

Lukács következetes, amikor most elutasítja az elidegenedés/eldologiasodás szingularizálását. Az elidegenedés ontológiája az „elidegenedések”<sup>11</sup> pluralitása-ként igazolja őket. Soha nincs kizárva, hogy ha levágjuk az elidegenedés hidrájának egyik fejét, akkor egy vagy több másik nő helyette. Persze az elidegenedés keletkezésének megértése nagyon is lehetővé teszi annak racionális belátását, hogy azokban a társadalmakban, ahol kisebb intenzitású az uralkodás – ha egyáltalán léteznek ilyenek –, az elidegenedés olyan formái alakulnak ki, amelyek – a jelenlegi társadalmaktól eltérően – már csak epizodikus, vagy éppen marginális jelentőséggel bírnak.

Az alapfogalmak itt vázolt újrafogalmazásai lényegesebbek, mint az *Ontológia* konkrét megnyilatkozásai „az elidegenedés jelenlegi formájával”<sup>12</sup> kapcsolatosan. Utolsó éveiben Lukács kiváltképpen újságokból és számos látogatójának utalásaiból ismerte a nyugati modernet.<sup>13</sup> Az effajta információknak az újabb tudományos művek olvasása révén történő ellenőrzésére már csak ritkán került sor, annál is inkább, mivel megszilárdult Lukácsnak az az álláspontja, hogy a polgári filozófia és tudomány Hegel óta kevés tiszteletreméltót hozott létre. A késői kapitalizmussal kapcsolatos kortársi marxista tanulmányokat sem tartotta sokra, a mai marxistákat inkább ökrökhöz hasonlította, akik a kapitalizmus hegységéről olyan „régí kategóriákat föltételeznek, amelyekkel semmit sem tudunk megmagyarázni”<sup>14</sup>. Tekintettel ezekre az előfeltételekre, semmi csodálatos nincs abban, hogy az *Ontológiának* a jelenre vonatkozó analízise olykor üresnek, elvontnak, sápadtnak tűnik. Árulkodóak a nyelvi határozatlanságok. Szó van az „új, egyetemes és egyetemesen manipuláló kapitalizmusról”, Galbraith-szel szólva Lukács „presztízsfogyasztásról...”<sup>15</sup> beszél, vagy tömörebben „manipulációs kapitalizmusról...”<sup>16</sup>. Nyilvánvaló, hogy ezek a fejtegetések azoknak a manipulációkritikáknak a hanghordozására hasonlítanak, amelyek 1970 körül népszerűvé tették Marcuse-t és másokat.

Figyelemre méltó viszont az a lényeg-felé-fordulás, amely a lukácsi manipulációkritikát érinti, amennyiben Lukács az ontológiai kezdeményezés kontextusába

---

<sup>11</sup> Uo.

<sup>12</sup> Uo.

<sup>13</sup> Vö. Eörsi és Hermann idevágó munkáit, valamint Heller Ágnes nem publikált, de életrajzi szempontból igen tanulságos, „Der Schulgründer” c. művét.

<sup>14</sup> Lukács: *Spiegel*-interjú 1970. január 22-én.

<sup>15</sup> Lukács: *Ontológia* II.

<sup>16</sup> Lukács: *Spiegel*-interjú.



illeszti ezt a kritikát. E kritika így módon része lesz ama valóságvesztés totális kritikájának, amelyet Lukács megpróbál kimutatni a modern tudományokban, az új művészetben és az aktuális politikai formákban. A késő kapitalizmus hétköznapijainak tudósa, művésze és „manipulált” embere olyan világban él, amelyben a realitással való megbirkózás eszközei magává a realitássá emancipálódnak. Az elidegenedés megszüntetése és a Bellarmin bíboros igazságfogalmának elkötelezett szcientizmuson<sup>17</sup> gyakorolt ontológiai tudománykritika abból a közös forrásból táplálkozik, amely a „manipuláció korának”<sup>18</sup> emberét ki akarja segíteni a társadalmi fikciók beszűkítő világából. Az a tudomány, amely autopoietikus módon értelmezi önmagát, éppúgy csődöt mond az ökológia esetében, mint az elidegenedett ember abbéli kísérletében, hogy gyakorlati identitásként élje meg önmagát. Az ontológiai kritikára mint a társadalmi ész kritikájának eszközére van szükség ahhoz, hogy megvégezzük a modern *par excellence* elidegenedését: a valóság elvesztését. Hogy lezárásképpen kiélezetten fogalmazzuk meg: A megöregedett forradalmár filozófus filozófiai testamentumát nem annyira a jelenlegi deformációkkal és reifikációkkal kapcsolatos részletes fejtegetései alkotják, hanem ontológiai kezdeményezése maga.

#### 4. Az eldologiasodás megszüntetésének ethosza és az ontológiai fordulat szkepticizmusa

Érdekes előnye Lukács ontológiai kezdeményezésének az az esély, hogy az etikai mozzanatát mélyen, végső soron a munka ontológiájában lehet meggyökereztetni. A teleológiai tételezésnek mint a munka konstitutív mozzanatának fölfedezésével az alternatív döntés, a választás az emberi praxis mindig is adott, átugorhatatlan elemévé válik. Az *Ontológia* kitart amellett, hogy determináció és választás egyetlen komplexumot alkotnak; éppúgy nem létezik föltételeesség (*Bedingtheit*) nélküli munka, ahogy abszolút predeterminált termelés sem létezhetik.<sup>19</sup> Az ethosz a praxis mozzanata. Mint ilyen nem elszigetelt, hanem csak az emberi tevékenységek rendszerében ragadható meg. Ennek az összefüggésnek a magyarázatára vállalkozik az ontológia, amennyiben az emberi cselekvés föltételeit és struktúráit vizsgálja. Az etika dinamikájáról szóló, messzemenően Hegelre emlékeztető hipotézis azon játékterek kitágításának megállapításában áll, amelyekről már a filozófus társadalmi felelősségét tárgyaló, az 1. rész elején említett tanulmány beszélt. Lukács már korán, például Goethe-tanulmányaiban világossá tette, hogy az etika univerzalista modelljét részesíti előnyben. A reneszánsz ember modern reinkarnációjaként, Goethe paradigmatiszus jelentőséghez jut azzal, hogy aszketikus

---

<sup>17</sup> Lukács: *Ontológia* I.

<sup>18</sup> Uo., II.

<sup>19</sup> Uo.

regressziók nélkül tapasztalja ki „a szenvedélyeket az emberi tevékenységben”, s közben a képességek öntudatos kibontakoztatását teszi lehetővé oly módon, hogy „az ember belső harmóniája lesz az embertársakkal való összhangjának hajtóereje”<sup>20</sup>. Kertelés nélkül el kell ismerni, mennyire utópikusan fejezi ki magát itt a bevallottan antiutópista Lukács. Az előrehaladott differenciáltsági szinten mozgó osztálytársadalomban élő emberek többsége számára bizonyára lehetetlen, hogy a reneszánsz ideáljának megfelelően éljenek, számukra csak döntéseik kontrafaktikus regulatívumáról lehet szó — ha egyáltalán — a hétköznapi életben.

A mai olvasó a nembeliség (Gattungsmäßigkeit) fogalmának afirmatív használatára is bizonyos székszisszel tekint. Hamar föltámad benne a gyanú, hogy Lukács, megfélemlítve a *Történelem és osztálytudat* belátásairól, egy antropológiai filozófiára regrediál, miután a proletariátus mítosza elveszítette varázsát. Föltűnő azonban, hogy mind az *Esztétika*, mind az *Ontológia* kevés érdeklődést mutat arra, hogy részletesen rögzítse az ember lényegét. Az ember ontológiájáról tulajdonképpen csak a következő kijelentéseket teszi:

1. Az ember biológiai lény — is. Mint ilyen egy magában való nembeliséggel, a fizikai képességek (és hiányosságok), ösztönök stb. viszonylag állandó bázisrepertoárjával rendelkezik.

2. Az ember — mindenekelőtt — történelmi lény, éppen az a lény, aki semmilyen szokásos értelemben vett lényeggel nem rendelkezik. Hasonlóan ahhoz, mint ma Castoriadis-nál, Lukács számára az az ember döntő ismertetőjegye, hogy a praxis révén képes újradefiniálni önmagát. Ennek az „antropológiának” ironikusan konstans eleme abban áll, hogy a *homo sapiens* nevű *species*re nézve nem ismer semmilyen konstans tartalmat, semmilyen, antik fölfogásban vett szubsztanciát.

Az etikailag releváns nem-fogalom (Gattungsbegriff) emfázisának érthetővé tételére további mozzanatok rögzítésére van szükség. Lukács úgy véli (hasonlóan ahhoz, ahogy ezt ma Habermas teszi), hogy a történelemben forradalmi folyamatok meglétét tudja megállapítani: nézete szerint *post festum* a társadalmasodás (Vergesellschaftung) tendenciája figyelhető meg. A termelőerők és a termelési viszonyok fejlődése a világtársadalom felé tendál. Hogy ennek a folyamatnak etikai implikációi vannak, azt Lukács előszeretettel szemlélteti két megfigyelésen. Spinozához kapcsolódva (és egyértelműen másképp értékelő konnotációkkal, mint N. Elias) rámutat, hogy az ember a társadalmasodás révén jutott hozzá az ösztönsorsával szembeni távolságtartáshoz. De még fontosabb az emberi érzékek már Marx által leírt „humanizálódása”, amely a művészetben éri el csúcst. A művészet autonómiájával az ember olyan praxisformát hódít meg, amely élesen különbözik a biológiai reprodukálástól, azáltal hogy az öncélú játék jellegét ölti.

---

<sup>20</sup> Lukács: *Goethe és kora*.

Nos, Lukács hiszi, hogy ez a praxismódusz korlátozottan a hétköznapi életben is megvalósítható, éspedig akkor, ha az individuumok személyiségekké érnek, oly módon, hogy megélik az egyébként néma nembeliséget. Ez az elvontan csengő megállapítás nagyon is plauzibilis módon konkretizálható. Az osztálytársadalmakban (a szociálisan inkább elviselhetőbben is) az emberek sosem normális módon „személyiségek”, hanem partikuláris orientáltságú társadalmi csoportok tagjai. Az e csoportok maximáit fönttartás nélkül követő individuumok kereken megmondva partikulárisak maradnak. Nem fogalmaznak meg saját tételezéseket, szigorúan kizártak maradnak az autonóm praxisformákból, az eldologiasodás csoportspecifikus alakjait gyakorolják. A saját partikularitását tudatosító individuum csíraszerűen megélheti az autonómiát, ha szembesül partikularitásának okaival. Az individuális motívumok és a szociális kötődések egymást nem átfogóan determináló, hanem támogató viszonyba lépnek. Az ilyen cselekvésekben annak a társadalomnak a fényéből ragyog föl valami, amelyben a cselekvések — ha nem is totálisan, de túlnyomórészt — öncéljelleg mutatnak.

Ha kísérletszerűen meg akarnánk fogalmazni Lukács kategorikus imperatívuszát, jobban mondva: a határozott Kant-kritikus etikai alapmaximáját — aki mindazonáltal sokat köszönhet Kant gondolati ösztönzéseinek —, akkor annak nagyjából így kellene hangzania: Cselekedj úgy, hogy cselekvésed autonóm, nem-eldologiasult praxisformák eléréséhez szükséges föltételeket teremtsen, és az öncéljellegű cselekvések történelmileg lehetséges sokféleségében személyes identitást fejlesszen ki. Könnyen észre lehet venni, hogy ez az etika nem tartalmaz történelemfölötti általánosságokat (a történetiség általánosságának kivételével). Elismeri az öndefiníció jogát, aminek határt szab, hogy nem veszélyeztetheti más emberek autonómiája kialakulásának föltételeit.

## 5. Egy marxista eredetű univerzalista etika nehézségei

A modern projektuma úgy jelenik meg Lukács, az etikus előtt, mint univerzalizációs és partikularizációs tendenciák szembenállása. Ha a modern egyfelől multi- vagy interkulturális világtársadalmat produkál, akkor másfelől tömegszerűen és pszeudo-individuális módon, plakátszerűen és kifinomultan szocializálja a partikuláris (mondhatnánk úgy is: nárcisztikus) embereket. Lukács tehát rámutat szubjektivitásunk paradoxáira: ha — akarva, akaratlanul — marxi értelemben vett „világtörténelmi individuumok” vagyunk is, reálszocialista (ill. most: neoliberais) vagy késő kapitalista módon partikularista korlátoltságokba regrediálunk. Lukács nyilvánvalóan nem az „individuális partikularitások” koncepciójára épít, amelyekben a közvetlen igények kiélhetik magukat. Ennyiben a maga módján megerősíti Adorno mondását, miszerint az Egész a Nem-Igaz. Azonban az Egész nem-igaz voltából (Lukács számára) éppen — az eldologiasodás megszüntetése ethoszának értelmében gyakorolt — forradalmi cselekvés imperatívusza adódik: a praxis odaigazítása „az emberi tevékenységek olyan világához, amely érdemes

arra, hogy öncélnak számítsa”<sup>21</sup>. Lukács etikája föltételezi, hogy Hegel mondása, miszerint az Egész az Igaz, átalakítható ezzel a tétellel: Az Egész az Igazzá válhat. A lukácsi etika imperatívikus követelményének azonban, ti. hogy az individuumnak föl kell küzdenie magát a nárcisztikus korlátoltságból a nem (Gattung) színvonalára, e tétel érvényessége, vagy legalábbis elgondolhatósága az előfeltétele.

A világhelyzetre vetett tekintettel, ill. a kortársi „posztmodern” filozofálás feltételei között Lukács univerzalista „szubsztanciaetikája” (Mezei) meghökkentő provokációnak mutatkozik. Mindazonáltal föltételezem: az aktuális problémahelyzet horizontján – amely durván az ökológiai válság és a Kelet–Nyugat-ellentét megszűnése jelszavaival jellemezhető – nem veszíti el létjogosultságát egy marxista irányultságú univerzalista etika.<sup>22</sup> Az ökológiai válság megoldása valószínűleg nem fogalmazható meg az igények közvetlensége etikájának, a regionalitás emfázisának és a totalitás-gondolkodás szabványos diffamálásának keretében. Annak az összefonódásnak, amely legkésőbb az ökológiai katasztrófákban válik realitássá, a nembeliség univerzalista felelősségetikájára van szüksége. Az a belátás, hogy az atomizálódott individuumok cselekvésképtelenek, kortársi tapasztalataink nyomán egyre evidensebbé válik. Az „új szociális mozgalmakban” – úgymond – háttérbe szorulnak a társadalmi depriváció osztályspecifikus formái; már nem a társadalmi osztályhelyzetet tekintik a társadalmi tiltakozó mozgalmak kristályosodási pontjának, hanem a punktuális érintettséget és a közös társadalmi igénydefiníciókat.<sup>23</sup> Egyet lehet érteni az ilyen analízisekkel, amennyiben gazdasági politikaértelmezéseket aknáznak alá. De méltók a kritikára, ha egy univerzalista morál reflexiók síkjától zárkoznak el. E nélkül a dimenzió nélkül a politikai cselekvés partikuláris marad, és abba a veszélybe kerül, hogy vagy egyes csoportok „normális” érdekpolitikáját jeleníti meg, vagy a növekedési és iparizációs folyamatok kiegészítéseként funkcionál.

Lukács makacsul ragaszkodott egy emfatikus, a fölvilágosodásnak elkötelezett szubjektum-fogalomhoz, de – ha jól látom – már nem volt képes megfogalmazni a szubjektivitás létrejöttének modernbeli mechanizmusait. Ha követni szeretnénk késői intuícióit, akkor meg kellene kísérelnünk konkrétan tanulmányozni ezeket a mechanizmusokat. A szubjektivitás a hétköznapiakban jön létre, mindenekelőtt a létező elidegenedésekkel és eldologiasodásokkal való szembesülésben vagy nem-szembesülésben. Amilyen mértékben sűrűsödik a szubjektivitás és az interszubjektivitás olyan mozgalmakká, amelyek nem ideológiai járulékok, hanem hatalmat gyakorolnak a struktúrákban és a struktúrák ellenében, olyan mértékben veszít evidenciájából Foucault-nak az újkori szubjektummal szembeni polémiaja,

---

<sup>21</sup> Lukács: „Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai.”

<sup>22</sup> Alex Demirovic: „Neuer Universalismus, alter Universalismus und Partikularismus”, in *Grünes und alternatives Jahrbuch*, hg. v. E. Jurtschisch u.a., Berlin 1986, 182. o.

<sup>23</sup> Uo.

amennyiben a nembeliségre irányuló cselekvés nem vezet erőszakos izomorfizálódásokhoz. A nembeliség fogalma ebben a perspektívában virtuálisan nem totalitarista fogalom, hanem „az általánosságképzés” (Allgemeinheitsbildung) modelljének felel meg, amely abból a lehetőségből indul ki, hogy a társadalmi kollektívumok határai újból és újból tárgyalások útján határozhatók meg és rögzíthetők.

Befejezésül megengedek magamnak három olyan tézist, amelyek visszavezetnek megfontolásaim elejére.

(1) Azzal a kérdéssel kapcsolatos – meggondolásra érdemes – esszéjében, hogy ténylegesen polgárjog illeti-e meg Marxot a tudományos kultúrában, Oskar Negt megjegyzi, hogy a marxizmus válsága elsődlegesen morális válság.<sup>24</sup> Azt hiszem, Lukács mindig is tudatában volt ennek. Nem véletlen, hogy Lukács filozófiájának titkos szubdiszkurzusa etikai jellegű. Erre utal már a *Megélt gondolkodás* néhány *factum brutuma* is. Például az a tény, hogy Lukács konverziója a marxizmushoz az I. világháború éveiben végső soron etikai motiváltságú volt; vagy egy marxista etika késői projektuma, amelyről már részletesen szóltunk.

(2) Negt – joggal – kifogásolja „a megismerés biztonságának marxista büntetét”<sup>25</sup>. A késői Lukács szkepticizmusa fogózópontot nyújt az említett hiányosság leküzdéséhez. Az újkantiánus iskolázottság igen pozitív gyümölcsöket hoz hosszú távon: A húszas években keletkezett, „A történelmi materializmus funkcióváltozásáról” szóló nagy esszé reflektáltsága a társadalmi ész kritikájában – aminek visszatekintve az *Ontológia* bizonyul – lel következetes folytatásra.

(3) Marxot tárgyaló, jelentős kritikai elemzésében Georg Lohmann úgy összegez, hogy attól tart, Marx már csak keveset tud nyújtani.<sup>26</sup> Úgy véli, objektivista történelemfilozófiájával Marx fölláldozta a jelent, latens ökonomizmusa fölláldozta a kultúrát, produktivizmusa a morált.<sup>27</sup> Ne firtassuk, illenek-e Marxra ezek a szemrehányások. Semmi esetre sem illenek egy ontológiaiilag reflektált praxisfilozófiára. A forradalom az ontológiai perspektívában mint kulminációs pont mutatkozik meg, de éppen csak mint egyik mozzanata a nem történetének (Gattungsgeschichte), amely azután ismét csak egyik mozzanata az evolúciónak. És a késő kapitalista eldologiasodások fenomenológiája annak szükségességére utal, hogy egy univerzalista morál, a nembeliségnek megfelelő (gattungsmäßig) cselekvés ethosának kialakításával át kell törni a manipulációs rítusokat.

---

<sup>24</sup> Oskar Negt: „Karl Marx – Kein Bürgerrecht in der wissenschaftlichen Kultur”, in *Dialektik* 1991. 2. sz., 16. o.

<sup>25</sup> Uo., 22. o.

<sup>26</sup> Georg Lohmann: *Indifferenz und Gesellschaft*, Frankfurt, 362. o.

<sup>27</sup> Uo. 363. o.

A késői Lukács csupán következetes, amikor a tanácsdemokráciát mint önkormányzati rendszert ünnepli nagy hévvel.<sup>28</sup> Rendkívül bizonytalan marad, hogy ez a kissé nosztalgikus utópia transzformálható-e az ún. piacgazdaság szinte egyetemes sikerének föltételei között. Biztosan nem várható, hogy belátható időn belül megvalósítható ama politikaértelmezés újrafogalmazásának folyamata, amely egy univerzalista és materialista etikán alapul. Ennek fogózópontjai mindenekelőtt Jürgen Habermas és iskolája műveiben találhatók meg; ebben az összefüggésben végezték el eddig az eldologiasodás-teoréma újrafogalmazásának legérdekesebb kísérleteit. Ha ma valóban az életvilág maradványainak védelmezéséről van szó a rendszeres kolonializációs kísérletek ellenében – amint ezt messzemenően megfigyelik és elismerik –, akkor Lukács késői etikájától azt lehet megtanulni, hogy az életvilág totalitásában antipartikularista tendenciákat kell föl kutatni, az instrumentális ész által uralt munkavilág kárhozott területén is. Egy univerzalista etika pontosan csak akkor nem fog a reflexiós elit konstrukciójának bizonyulni, ha a társadalom centrumában kezd el létezni.

(Fordította Gromon András)

---

<sup>28</sup> Vö. ehhez Rüdiger Dannemann: „Rätebewegung und Basisdemokratie. Das politische Testament von Georg Lukács”, in *Sozialismus und Demokratisierung*, Frankfurt 1987, 137 skk. o. Nagyon szívesen kiegészíteném ezeket a fejtegetéseket Udo Bernbach ama tézisének megvitatásával, miszerint Lukács György nem rendelkezik a politikainak egy kielégítően kifejtett fogalmával, éppenséggel – *sensu stricto* – semmilyen politikai elmélettel.

## RESÜMEE

### *Georg Lukács' Kritik der gesellschaftlichen Vernunft – Krise des Marxismus und marxistische Ontologie*

In den obigen fragmentarischen Bemerkungen möchte ich – sehr thesenhaft – die Folgen der unbezweifelbaren Krise des Marxismus für die Lukács-Rezeption diskutieren. Ich möchte einige Reflexionen vortragen zu dem irritierenden und offenen Problem: Was tun mit Georg Lukács (genauer: mit seinem philosophischen Oeuvre von „Geschichte und Klassenbewußtsein“ bis zur „Ontologie“) in Zeiten, die definitiv den Tod des Marxismus in einem „Nachruf auf den Marxismus – Leninismus“ fixieren? [1] Es wäre töricht, zu leugnen, daß für viele eine Faszination von der Vorstellung ausgeht, die Pfade der überkommenen radikalen Philosophie zu verlassen und sich dem freien Spiel vagbundierenden Philosophierens zu überlassen, dem munteren Taumel der Postmoderne.

Nun kennen wir ziemlich genau die Frivolität solcher Totsagungen. Ich möchte gar nicht an Hegel erinnern. Eduard Bernsteins folgenreicher Versuch, Marx als Philosophen, Wissenschaftler und politischen Theoretiker zu versargen, liegt knapp 100 Jahre zurück. Sein Nekrolog wurde äußerst populär, stand insofern den kontemporären

Attacken in nichts nach. Die Auseinandersetzung mit Bernstein – geführt von Rosa Luxemburg bis Georg Lukács – förderte die Fähigkeit der Marxschen Schule der Philosophie, Bornierungen und Fehlentwicklungen der sogenannten Orthodoxie wahrnehmbar zu machen. Wie wir wissen, entstand in diesem Kontext (und unter dem Eindruck des I. Weltkrieges und seiner sozialen Verwerfungen) eine hochentwickelte Kultur der Methodenreflexion, eine Renaissance dialektischen Denkens. Damit verband sich eng die Entdeckung der Relevanz des später sog. subjektiven Faktors in sozialen Entwicklungsschüben, es kam zu subtilen Theorien gesellschaftlicher Bewußtseinsformen und Ideologien, zur Aufeinanderbeziehung von Psychoanalyse und materialistischer Gesellschaftstheorie. Im Werk Korsch's, Lukács', Antonio Gramscis, manchmal auch bei den Autoren der Frankfurter Schule, konstituierte sich mit der Philosophie der Praxis die entfaltetste Sozialphilosophie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, eine Avantgarde, aus der sich entscheidende Intuitionen gegenwärtigen radikalen Philosophierens herleiten.

PLEASE POST!

The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning

*Institut Mondial des Hautes Etudes Phenomenologiques*

Weltinstitut für Fortgeschrittene Phänomenologische Forschung und Bildung

*Istituto Mondiale di Ricerche e di Studi Avanzati di Fenomenologia*

Instituto Mundial de Altos Estudios Fenomenológicos

国际现象学学会

Telephone  
(617) 489-3696

348 Payson Road  
Belmont, Mass. 02178  
U.S.A.

FAX: 802 295 3487

Anna-Teresa Tymieniecka, President

## CALL FOR PAPERS

# THE SECOND INTERNATIONAL CONGRESS IN PHILOSOPHY, PHENOMENOLOGY, AND THE SCIENCES OF LIFE

Interdisciplinary investigations with a philosophical thread of reflection  
pertaining to all fields of scholarship, literature, and Fine Arts

Organized by: The World Institute for Advanced Phenomenological  
Research and Learning, Belmont, Massachusetts, USA

Hosted by: The Politechnical University of Gdansk, Poland

Place: Politechnical University, Gdansk, Poland

Topic: THE ORIGINS AND SELF-INDIVIDUATION OF LIFE  
(emergence and development)

Around the axis of the onto-poietic and ontological issues, the  
following sections are proposed:

1. Emergence and extinction of life (death and necrosis)
2. Differentiation of beingness: otherness, sameness,  
complementariness
3. Self-individualising design of life: unfolding, development,  
growth, fulfillment
4. Ontopoietic unfolding: discreteness vs. continuity, fusion and  
symbiosis
5. Atom and individual
6. Nature in the vital and in the aesthetic experience
7. Human creative act as the Archimedean point of the  
specifically human significance of life
8. Creative unfolding of the specifically human existence
9. Human arts and the natural laws of the bios

For orientation consult Analecta Husserliana, Kluwer Academic Publishers

Abstracts by January 1st 1997; papers by April 1st to be sent to:  
President Anna-Teresa Tymieniecka, Program Director,  
The World Phenomenology Institute,  
348 Payson Rd., Belmont, MA 02178, USA



## A MINDENNAPI ÉLET ÉRTELMEZÉSEI LUKÁCSNÁL ÉS HELLERNÉL\*

RÓZSA ERZSÉBET

Heller Ágnes filozófiájának a Lukács György filozófiájához fűződő kapcsolata a nézőpontunk, mégpedig sajátos módon: ezt a kapcsolatot leszűkítjük egyetlen kérdéskörre, a mindennapiság kérdésére. Ehhez a leszűkítéshez azonban mégsem tudjuk következetesen tartani magunkat, mégpedig azért, mert Heller Ágnes mindennapiság-értelmezése egyúttal a Lukács György filozófiájához való viszonyának a különböző dimenzióit is reprezentálja. A mindennapiság helleri szövegeit egyúttal ezen viszony reprezentáns szövegeinek tartjuk.

Miután az idős Lukács mindennapiság-értelmezését az *Eszttiká*ban találjuk, ezért kézenfekvő közelebről megnéznünk, hogy miként értékeli Lukács György koncepcióját Heller Ágnes. Természetesen Lukács és Heller mindennapiság-elméletének összehasonlításához ez az egyetlen szöveg illetve ez az egyetlen szempont nem lenne elegendő. Amikor a mindennapiság értelmezési koordinátáit vázoljuk, akkor a genesis státusának meghatározása kapcsán szólnunk kell arról, hogy Hellernél módosul a genesis helyi értéke, kezd elhalványulni a jelentősége a kifejlett alakhoz mint egészhez viszonyítva. Az „előzetes tudás” és az „előtörténet” boncolgatása során jelezzük, hogy az alapvető terminológiai és koncepcionális egyezések mellett Heller mindennapiság-elmélete el is tér a lukácsitól. Heller Ágnes filozófusi beállítottságának „földközelsége” az egyik fontos, ha nem a legfontosabb momentum ebben. Heller a mindennapiság értelmezéséhez a csak filozófiai érvelést nem tartja kielégítőnek, másfajta tudást és másfajta érveket is alkalmaz. Ezen túl „A mindennapi élet szerkezetének vázlata” c. Heller-tanulmány elemzésekor lényeges terminológiai változtatásokra is bukkanunk. A mindennapiság-probléma végpontja, a történet kifejtését reprezentáló személyiség, a kollíziókkal teli modern társadalom személyisége más alternatívákkal találja magát szemben a mindennapokban, mint Lukács koncepciójának „embere”.

A következőkben a kérdést nem efemer módon, nem valamely probléma elágazásaként tárgyaljuk, hanem mint önálló témát, ráadásul egy meghatározott perspektívából. Ezt a perspektívát abban jelöljük meg, hogy Heller mindennapiság-értelmezésének szövegei egyben Lukács filozófiájához való viszonyának is

---

\* Ez a tanulmány egy a közeljövőben megjelenő könyv egy fejezete.

reprezentáns szövegei. Az alábbiakban Heller Ágnes Lukács-tanulmánya, illetve *A mindennapi élet* c. monográfiája valamint Lukács György *Esztétikája* alapján kíséreljük meg az összevetést. Néhány összefüggésben „A mindennapi élet szerkezetének vázlata” c. esszéire is hivatkozunk. Mindezeket túl figyelembe vesszük „A filozófus morális küldetése” c. írást, amelynek jelentőségét a mindennapiság értelmezésében jelezzük. Ennek az esszének a filozófiai-tartalmi jelentőségét megemlítve, bevezetünk még egy szempontot, mégpedig Hellernek Lukácshoz fűződő „emberi” kapcsolatát, amelynek egyik alapvető dokumentuma éppen ez az írás. Ebben a kontextusban, Heller és Lukács mindennapiság-értelmezésének összehasonlítása során tehát ezek a művek alkotják a szövegünket.

Induljunk ki abból, hogyan is értékeli Heller Ágnes a Lukács György *Esztétikájáról* szóló tanulmányában mestere értelmezését a mindennapi életről! Az első dolog, ami azonnal szembeötlik, hogy a tanulmány a Bevezetés illetve az *Esztétika* első három fejezete felől értékeli Lukács egész *Esztétikáját*. Ez önmagában még nem jelenti föltétlenül azt, hogy csak ennek alapján, de annyit igenis jelent, hogy a mindennapiság-probléma szemszögéből. Amikor magyarázatot keresünk; arra az eshetőségre, mint lehetséges magyarázatra, nyilván szót sem érdemes vesztegetni, hogy Heller netalán nem olvasta volna az egész művet. Lukács a Bevezetésben köszönetet mond, néhány más személy között „[...] Heller Ágnesnek, aki munkámat megírás közben olvasta, és akinek éleselméjű bírálata nagyon használt a végérvényes szövegnek”.<sup>1</sup>

Közelebb jutunk az igazsághoz, ha rekonstruáljuk Heller értelmezésének nézőpontját Lukács *Esztétikájáról*. Ezt a horizontot az a – kérdésként megfogalmazott – hozzáállás jellemzi a leginkább, miszerint Lukács azt keresi, hogy mi a művészet szerepe „a történelemben és az emberek életében általában?”. Ennek a lukácsi horizontot kifejező, a történelemre és az emberek életére általában vonatkozó kérdésföltevésnek két fontos vonatkozása van a helleri olvasatban. Az egyik a nembeliség-problémának a lukácsi megközelítése illetve a nembeliség mint Hellernek a Lukácséval közös filozófiai kiindulópontja. A másik a nembeliségben gyökerező, de konkrétan az esztétikumra irányuló lukácsi kérdésföltevések folytonossága. Érdekes, mert talán kevésbé ismert a második vonatkozás, amelyben Heller az idős Lukács esztétikáját a fiatalkori nézetekkel, a heidelbergi *Művészetfilozófiá*val hasonlítja össze. Érdekes ez az összevetés amiatt is, mert a heidelbergi kéziratokat később találták meg. A heidelbergi konkrét művészetfilozófiát a 60-as évek közepén Heller még nem ismerte, ez a kézirat tényleg csak a híres bőröndből került elő. Viszont a heidelbergi általános esztétikát a Lukács *Esztétikájáról* írott tanulmánya keletkezésének idején már olvasta, miután Lukács megkapta Hauser Arnoldtól ennek az eíveszettnek hitt kéziratnak a nála lévő példányát. Ma úgy látja, hogy ha a heidelbergi konkrét művészetfilozófiát is

---

<sup>1</sup> Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* (ford. Eörsi István), Akadémiai K., Bp. 1975, I. köt., 26. o.

ismerte volna, az ott bevezetett „Erlebniswirklichkeit” terminussal jelzett lukácsi problémafölvetés komoly hatással lett volna *A mindennapi élet* c. monográfiára és egyáltalán egész gondolkodására.

Visszatérve a Lukács-esszéhez, igen érdekes az, ahogyan Heller Ágnes ebben a két esztétika összefüggését exponálja. Ha nincs is megnevezve, akkor is nyilvánvaló: „A tragédia metafizikája”, Lukács fiatalkori műve az a szöveg, amelynek alapján a mindennapi élet („élet”), valamint az „egész ember” és az „ember egészen” kettősségét (der ganze Mensch – der Mensch ganz) és ezek viszonyait Heller bevezeti. Heller bizonyos terminológiai kontinuitást, mindenekelőtt azonban problémátörténeti folytonosságot mutat ki Lukácsnál, miközben a gondolatmenet végén mégis a szóban forgó esztétika, azaz az idős Lukács *Esztétikája* megoldásainak fölényét állapítja meg. Lukács ismert önkritikái bizonyára szerepet játszottak ebben az ítéletalkotásban. Az igazán érdekes azonban a két esztétika közötti folytonosság kiemelése, valamint az a gondolat, hogy a heidelbergi *Művészetfilozófia* és *Az esztétikum sajátossága* közötti kontinuitásnak a legfontosabb eleme a mindennapi élet jelentősége a műalkotás számára. Ezt követően Heller sorba veszi azokat a problémákat, Lukács kedvenc kifejezésével élve, „kategóriákat”, amelyeket majd saját mindennapiság-elméletében is vizsgál. A partikuláris egyénből kialakuló individuumnak van adresszáva az imperatívusz itteni formája, az a követelés, amelyet Rilke „archaikus Apollón-torzója” sugallt: „változtasd meg élted”. Ez jellegzetes példa arra, hogy a mindennapiság helleri értelmezésének legfontosabb terminusai, de maga a probléma is végső soron Lukácstól ered, de aztán Heller megváltoztatja a perspektívát, ami által maga a probléma, sőt még a terminológia is módosul. Nem a műalkotás és nem az esztétikum felől gondolja el a mindennapi életet, hanem a mindennapi élet *maga* lesz a tárgy. A tematikai különbség önmagában még nem utalna elválásra, ám paradigmaváltást sejtet a mindennapiság értelmezésének ez a megváltozó nézőpontja.

Nem nehéz fölismerünk, hogy Heller e Lukács-esszéjének az alapgondolata ugyanaz, mint „A mindennapi élet szerkezetének vázlata” c. tanulmányé. Az ugyan különbség, hogy itt Rilkére hivatkozik, ott pedig Goethétől származik a már idézett maxíma. De mindkettő ugyanarról szól, és mindkettőt idézi Lukács is: ez a goethei maxíma, miként a rilkei követelés, a mindennapokban elérhető teljességre szólít föl, mindnyájunknak, minden egyes embernek adresszáva ezt a fölszólítást. Heller nemcsak idézi Goethét, és nem egyszerűen átveszi az idézetet Lukácstól, hanem azt mint a teljességhez vezető utat értelmezi: ez pedig az élet tudatos alakítása, az, hogy az egyén sajátjává teszi életét és világát. Hogy Goethének (Heller, de Lukács által is) gyakran idézett kifejezésével éljünk, „életvitellé” alakítja partikuláris életét. A Rilkére és a Goethére hivatkozó retorika ugyan közös elem Lukáccsal, viszont Heller ezeket a kifejezéseket olyan filozófiai terminusokká alakítja, amelyekkel ezeket a mindennapiság-elméletébe is integrálja. Az „életvitel”-nek mint a mindennapiság problémájának és terminusának az elméletbe való beépítése már önmagában sejteti, hogy Heller nemcsak rekonstru-

álta mestere mindennapiság-fölfogását, nem egyszerűen „utánidézte” a goethei maximát, hanem kettős viszonylatban át is értelmezte. Ezt az állításunkat azonban alá kell támasztanunk, s a következőkben erre kerítünk sort.

Ezzel viszont érintjük a mindennapiság-probléma lukácsi és helleri koncepciójának közös alapját. Ezt a közös alapot leginkább a *nembeliség* fogalma és az ehhez kapcsolódó gondolatvezetés és retorika fejezi ki. Heller gondolatmenetének első mozzanata valóban rekonstrukció, első szinten a tanulmányokban, de tulajdonképpen még a monográfiában is tényleg rekonstruálja mestere nembeliség-fogalmát. A Lukács-tanulmányban azzal indítja a fejtegetést, hogy Lukács a következő alapvető kérdést teszi föl: mi a művészet funkciója a történelemben és az emberek életében általában? Ebben ráismerünk a nembeliségnek a Lukács által exponált problémájára. Az esszé első gondolatmenetének utolsó mozzanata viszont a rilkei gondolat, a „változtasd meg élted” követelése, amely az említett Goethe-maximának is az üzenete. Mi történt közben? Heller a nembeliség-probléma lukácsi lefordítását, a katarzist elemezte. Ám az elemzés során a katarzis lukácsi jelentését, mégpedig ennek elsődlegesen esztétikai jelentését dekonstruálta és konstruált egy másik jelentést, a mindennapok embere, az egyed számára lefordítható és a mindennapok nyelvéhez közelebb álló, azzal is értelmezhető jelentést. A Rilke-idézetnek ezért kettős státusa van: a katarzis lukácsi jelentésének folytatása és ugyanakkor ellenpontja. Folytatása, hiszen végső soron a nembeliségről van szó, de ellenpontja is, mégpedig azért, mert megváltoztatta a nézőpontot. Heller a nembeliséget ennek tényleges, valóságos *individualizálódása, megismerésülése és megismerésíthetősége* szemszögéből gondolja el, ezáltal a lukácsi elvontságot megszüntetve, konkrét-tartalmas meghatározást akar adni a nembeliségnek.

Ha fölidézzük a lukácsi nembeliség-értelmezést, akkor láthatjuk, hogy ott mindig „a történelemről” és „az emberekről általában” esik szó. Heller számára ez nem kielégítő, őt „zavarják a tények”, ő nem tud és/vagy nem akar elsiklani az empirikus világ fölött. Ezért alkalmazza ebben az esetben is azt, amit a monográfiában a fogalom „felbontásos” technikájának nevez majd, amivel viszont megváltoztatja a jelentést. A nembeliség jelentésének ez az elmozdulása és módosulása az individualitás illetve a személyiség irányába az a pont, ahonnan jól látható, hogy a nembeliség mindkettőjük koncepciójának közös fundamentuma, miközben a helleri átértelmezés az elválást is világossá teszi. A következőkben, ahol *A mindennapi élet* c. monográfiát tárgyaljuk majd, részletesebben megvizsgáljuk a fogalmak fölbonthatós technikájának és a jelentésváltozásoknak az összefüggését a „partikularitás” és a „nembeliség”, valamint a „magá(ba)nvaló”, a „magáértvaló” és a „számunkra való” fogalmainak kapcsán. Az ún. felbontásos technika kifejezéssel a lukácsi fogalommeghatározási módszerhez való viszonyát jellemzi Heller: ugyanis ezzel a megnevezéssel világossá teszi, hogy a fogalmakat ugyan Lukácstól vette át, ám azt is nyilvánvalóvá teszi, amit ő ehhez hozzátett. A „felbontásos” technika éppen azt fejezi ki, ami az ő teljesítménye, az átvett fogalmak státusának és jelentésüknek a megváltoztatása. Ez a látszólag csak

technikai kérdés aztán nagymértékben hozzájárul a nembeliség lukácsi koncepciójának ahhoz az átértelmezéséhez, amelyet Hellernél találunk, s amely a mindennapiság helleri elméletének fontos alapköve lesz. A felbontásos technika lehetővé teszi a nembeliség elvont lukácsi fogalmának a megszemélyesítés és a megszemélyesíthetőség irányába való elmozdulását.

A Goethehez való viszony jellegzetes példa a nembeliség illetve mindennapiság problémájának helleri átértelmezésére. Hellernél a mindennapiság legfontosabb szövegeiben, „A mindennapi élet szerkezetének vázlata” c. tanulmányban illetve a monográfiában kulcsszerepe van a goethei életvitel kifejezésnek. Mind a jelentése, mind a kontextusa arra enged következtetni, hogy Heller az „életvitel” retorikájával és architektonikájával a nembeliség lukácsi elvont filozófiai fogalmát valamint annak imperatívusz-tartalmát mint végső értéktételezést lefordítja egy másik nyelvre, s eközben más kontextust is ad neki, mint Lukácsnál volt. Ez a kettős mozgás vonatkozik mind a nembeliségre, mind a Goethe-hagyomány átvételére, mindenekelőtt pedig a kettő összekapcsolására. Pontosan ez az összekapcsolás a lényege Heller álláspontjának: a „nembeliség” elvont filozófiai terminusát az „életvitel” kifejezéssel összekapcsolva, azt nemcsak tartalmilag változtatja meg, hanem egyúttal *költői nyelvre* ülteti át. Olyan nyelvre, amely a mindennapiságnak ezt az alternatíváját, vagyis magát az életvitelt mint az individuummá-válás tartományát jelöli meg, mégpedig úgy, hogy ezt a tartományt gondolatilag és nyelvileg is elérhetőbbé teszi az egyének számára. A nembeliség megszemélyesíthetősége ebben a relációban is az a végső instancia, amely Hellernek a Lukácséhoz képest elmozduló álláspontját kifejezi, és ugyanakkor meg is magyarázza.<sup>2</sup>

De miért találhatta Heller elvontnak Lukács nembeliség-fogalmát? Ismeretes, hogy a nembeliséget Lukács elsősorban Marx fölfogása alapján értelmezte. A fiatal Marx nembeliség-fogalma pedig Feuerbach antropológiájának Hegel-kritikájában gyökerezett, valamint Marx Feuerbach-kritikájában. Lukács ezt a vonulatot folytatta, polemizálva a „filozófiai idealizmus” „általános emberi” „kenetteljes” fogalmával. A nembeliség-probléma megoldásának modellje Lukács számára a munka-fogalom volt, amelyben viszont Lukács a marxi–hegeli hagyományt vitte tovább, Hegelt önmagával is szembesítve. A nembeliség a munka mellett Lukácsnál az önmagát teremtő, történeti és társadalmi koordinátákkal megjelölt emberiségnek a legtágabb horizontja, amelynek van egy ellenpontja, a partikulári-

---

<sup>2</sup> Jól ismert, milyen nagy hatással volt Lukács György filozófiájára Goethe, amit természetesen nemcsak a *Goethe és kora* dokumentál, hanem szinte az egész életmű. Az is tény, hogy Lukács Goethe-értelmezése Heller Ágnes gondolkodására nagy befolyást gyakorolt. Ezt a hatástörténeti összefüggést azonban itt és most nem áll módomban behatóbban taglalni. Annál is inkább, mert csak Goethe-re nem szűkíthetnénk le a kitekintést: Lukács gondolkodásának a német kultúrába nyúló gyökerei és ennek kihatása Heller bölcséletére viszont önmagában is egy terjedelmes tanulmány tárgya lehetne.

tás. Az eddigi történelem e két pólus feszültségeinek terében és idejében zajlott, s a szocializmus hivatott az emberiség állapotával való egyesülést „a mindennapok közvetlen élményévé tenni”.<sup>3</sup> Ennek azonban utópikus íze van, Lukács maga is beismeri. A nembeliség igazi alakját Lukács az ún. magasabb objektívációkban jelöli meg. Az *esztétikum sajátosságában* a művészet „[...] az emberiség öntudatának legmegfelelőbb és legmagasabbrendű megnyilvánulási módja”.<sup>4</sup> Itt is jól látható, hogy a nembeliség-probléma megoldásának Lukácsnál végső soron episztemológiai karaktere van. Ennek két döntő mozzanata a munka mint a nembeliség modellje illetve a művészet mint az emberiség öntudata.

Az is nyilvánvaló, hogy ebben a viszonylatban a nembeliség ellenpólusa, a partikularitás ugyan megszüntethetetlen adottság, ám mindig van valami eredendően negatív benne, ahogyan a nembeliben, bármily elvont és problematikus is, mindig van valami eredendően pozitív. Ennyiben a nembeli és a partikuláris a lukácsi elmélet általános értékhorizontjának két szélső pólusát képezik. A legáltalánosabb negatív a mindennapiság relációjában a hamis tudat, a partikularításoknak az a sajátossága, hogy az emberek itt a „nem tudják, de cselekszik” mintáját követik. A könyvben ez a mottóként is használt minta is jól mutatja Lukács végső episztemológiai attitűdjét: a nem-tudást vagy a hamis tudatot mint a partikularítások végső közös jegyét és alapját értelmezi.

A nembeliségnek és a partikularitásnak az értékdualizmusával írtuk le a nembeliség lukácsi fogalmát. Ez a jellegzetesség átvezet a nembeliség jelentéstartományának egy másik forrásához, amelyet Lukács koncepciójában leginkább Goethe reprezentál. Ez pedig a „humanitás”, amely a történelemnek, a magasabb objektívációknak, de a partikularitásból kiemelkedő egyéni életeknek is a tartalma (lehet). A humanitás nemcsak a magasabb objektívációk, hanem elvileg minden élet tartalma lehet. Az episztemológiai attitűd arisztokratizmusát ezen a ponton egy demokratikus gesztus keresztezi. Lukács György álláspontját a nembeliségről „bontja fel” majd Márkus György, elhíresült „Marxizmus és antropológia” c. tanulmányában, részben más tartalmat is adva ezzel mestere kategóriájának.<sup>5</sup>

A nembeliség jelentésének a marxi vagy marxi eredetű jelentése mellett tehát van egy másik rétege is Lukácsnál, mégpedig a német filozófia és kultúra klasszikus öröksége. Közismert, hogy Goethe és részben Hegel a reprezentánsai ennek Lukács számára. Hegel ingázik a két jelentésréteg között, *A szellem fenomenológiájának* munka-fölfogása valamint a *Logika* révén Lukács inkább az elsőhöz sorolja, a történelemfilozófia alapján viszont inkább a másodikhoz. A nembeliségnek ezt a jelentésbeli kettősségét, a marxi illetve a hegeli és a goethei eredetre visszavezethető dualitását az *Esztétika* Bevezetésében, sőt az egész lukácsi koncepció kiépítésében nyomon lehet követni. A nembeliségnek ez a két

---

<sup>3</sup> Lukács György, i. m., I. köt. 540. o.

<sup>4</sup> Uo. 569. o.

<sup>5</sup> Márkus György: *Marxizmus és „antropológia”*, Akadémiai K., Bp. 1966.

jelentésrétege egyúttal értelmezési irány is, amelyek aztán Lukács nembeliség- illetve mindennapiság-konceptiójában szakadatlanul keresztezik egymást. Az egyik az episztemológiai attitűd, a másik pedig az éppen most említett történelem-filozófiai illetve ontológiai beállítottság.

Heller Ágnes a mindennapi élet értelmezési horizontjának megválasztásakor kilépett ebből a dualizmusból úgy, hogy közben nem veszítette szem elől a mindennapiság releváns episztemológiai illetve történelemfilozófiai aspektusait. Ezeket azonban nem önmagukban és nem előzetesen vizsgálta, hanem a mindennapiság-problémába ágyazottan. Gondoljunk arra, hogy a monográfia szerkezetében az elidégenedésnek nincs igazán önálló státusa, mégis mindig jelen van mint történelemfilozófiai nézőpont és mint a mindennapokban, az „életvitel-ben” tetten érhető jelenség.

A goethei örökség tehát másként hatott Heller Ágnes filozófiájára, mint Lukács Györgyére. Ezt megfigyelhetjük a *költői nyelv* értelmezésének eltérésében is. Lukács a mindennapok nyelvét, a tudományos nyelvet és a költői nyelvet határozottan elválasztja egymástól, s nem hagy kétséget azzal kapcsolatban, hogy a filozófia nyelve tudományos nyelv.<sup>6</sup> Ugyanakkor gyakran idézi Goethét, miként Heller Ágnes is. Az idézés módja azonban eltér egymástól. Lukács eljárása inkább *illusztrálás*nak hat, a költői beszéd elemei Lukács szuverén filozófiai gondolatait illusztrálják, ami azt jelenti, hogy a gondolat és a nyelvi forma, illetve az idézet kapcsolatában marad valami nem-adekvát, valami esetleges és véletlenszerű. Heller Ágnes másként jár el. Nem egyszerűen gondolatait illusztrálására szolgáló idézetekkel dolgozik, hanem időnként átvált a filozófiáiról a költői beszédmódra. Mindkét nyelven ki tudja magát fejezni, filozófiai és poétikai eszköztár birtokában. Heller nemcsak ki tudja, hanem ki is akarja magát ezen a nyelven fejezni, mert mindkettőben otthonosan mozog, és mert mindkettőt illetékesnek tartja a mindennapiság-probléma kifejezésére.

A mindennapiság értelmezésének az az irányváltozása, amelyet említettünk, vagyis a nembeliség megszemélyesítése és megszemélyesíthetősége ad magyarázatot erre a beszédmódra. A nembeliség Heller számára nem dezantropomorf módon elgondolható tárgy, hanem megszemélyesített és megszemélyesíthető tárgy. Ezt a megváltozott nézőpontot a megnevezésnek, a nyelvi alaknak is ki kell fejeznie. Az „életvitel” Goethétől származó kifejezésének átvétele a másfajta filozofálási attitűdöt jelzi, mégpedig azt, hogy vannak filozófiai problémák, jelesül a mindennapiság, amelyek csak tudományos nyelven nem írhatók le, ezeknek természetes nyelvi közege a költészet is. Pontosan azért, mert ez a tárgy tisztán tudományos apparátussal nem konstituálható.

De van egy másik oldala is a Goethe-hatásnak, mégpedig a hagyományok integrálásának kérdése. Heller ugyanis nem rekonstruálja, hanem inkább *integrálja* a goethei problémafölvétést és a megoldást: nála nem pusztán „beleélést” jelent az

---

<sup>6</sup> Lukács György, i. m., I. köt. 53–54. o.

életvitel használata, de nem is Lukács Goethe-olvasatának követését, hanem ő ezt sajátos filozófiai terminussá alakítva, mindennapiság-elméletének inherens elemévé teszi. Ennek az attitűdnek a konzekvenciáit részletesebben majd a monográfia elemzése során vizsgáljuk meg. Az „életvitel” központi státusa „A személyiség a mindennapokban” c. utolsó fejezetben összegződik. Ott az „életvitel” kifejezés utal mind a költői beszédmód jelenlétére Heller filozófiájában, mind pedig arra, hogy poétikus kifejezések filozófiai jelentést is fölvehetnek. A különböző beszédmódok szigorú elválasztásának lukácsi álláspontja helyett Heller az átjárhatóságra voksol, ami végső soron a mindennapiság-probléma sajátos természetéből következik a helleri koncepció szerint. A kifejezésmódok integrálása elsődlegesen nem filozófiai eljárás, hanem a mindennapi élet szerkezeti sajátossága.

Említsünk meg még egy fontos mozzanatot! Lukács a hegeli filozófia kapcsán kikel ennek hierarchizáló szemlélete ellen. Ám nála is tetten érhető egyfajta hierarchizálás, pl. a vallással és a mindennapi élettel szemben a tudomány és a művészet magasabbrendűségének tétele. A *mindennapok nyelve* kapcsán is világosan látszik ez a megkülönböztetés. Ezt írja: „A költői nyelv — a maga sajátos módján, gyökeresen másképp, mint a tudományos — szintén arra törekszik, hogy a mindennapi élet két végétén: az elmosódottságon és a megmerevedésen úrrá legyen.”<sup>7</sup> Eszerint a poétika és a tudományos nyelv nemcsak hogy magasabb rendűek, hanem ennél fogva arra is illetékesek, hogy beavatkozzanak a mindennapok nyelvébe. Heller számára viszont ez a probléma másként vetődik föl. A monográfia nyelvről szóló fejezetében ugyan Wittgenstein-nal polemizál, de az érvei találók Lukács álláspontjával szemben is. Két sarkalatos pontja nézetének az, hogy a nyelv a *maga* közegében egyneműsíti a legheterogénebb szférákat, és hogy „[...] a nyelvben nincsenek olyan megkülönböztető rétegződések, mint a magá[ba]nvaló nembeli objektiváció másik két mozzanatában...”<sup>8</sup> Heller nem egy előzetesen föltételezett hierarchia, hanem a funkció és a közeg sajátossága felől gondolja el a nyelv mibenlétét és a mindennapi életbe való beágyazottságát.

Említettük, hogy Lukács nembeliség-fogalmára Goethe és a német klasszika mellett Marx is hatott. Marx hatása a mindennapiságról szóló Heller-írásokban is jelen van. De Marxnak korántsem akkora a súlya és jelentősége az ő számára, mint Lukács számára volt. A nembeliségnek Heller koncepciójában is van egy a jövőt anticipáló jelentése, a kommunizmus ilyen szerepet tölt be nála is. Ugyanakkor változást, jelentésmódosulást is megfigyelhetünk. Az egyik az, hogy a kommunizmus Heller számára nem annyira történelmi „ügy”, főleg nem politikai „ügy”, mint Lukácsnál, hanem inkább morális kérdés: az egyén és a közösség korrelációjára vonatkoztatott probléma.

---

<sup>7</sup> Uo.

<sup>8</sup> Heller Ágnes: *A mindennapi élet*, Akadémiai K., Bp. 1970, 232. o.



Talán még fontosabb az a változás, hogy Heller nem fogadja el a marxi – lukácsi koncepciót arról, hogy a munka a társadalmi lét bázisa és modellje. Heller a munkával a *reprodukción* állítja szembe. A reprodukció mint a társadalmi, egyszersmind az egyéni lét bázisa egészen mást jelent: nem ökonómiai fogalom, de nem is a „társadalom”-kategória magyarázatára szolgáló kifejezés. A reprodukció helleri retorikája mást jelent, azért mert filozófiai kiindulópontja az egyén és az egyén reprodukciója. A *mindennapi élet* c. monográfia legelső mondatában félreérthetlenné teszi, hogy ő másként közelíti meg ezt a kérdést, mint Lukács vagy Marx: „Ahhoz, hogy az egyedek a társadalmat reprodukálhassák, szükséges, hogy önmagukat mint egyedeket reprodukálják. A mindennapi élet a társadalmi reprodukció mindenkori lehetőségét megteremtő egyedi reprodukciókat jellemző tevékenységek összessége.”<sup>9</sup> A lukácsi – marxi sorrendet tehát Heller megfordítja, az egyedet és ennek reprodukcióját teszi a kiindulóponttá a társadalommal és ennek ökonómiai eredetű reprodukciós formájával, a munkával szemben. Márpedig ha az egyedek reprodukciója az életnek a végső fundamentuma, s nem „a” társadalom és ennek reprodukciója, akkor ezt kell az elmélet kiindulópontjává is tenni. Ez a magyarázata annak, hogy a mindennapiság elvont fogalmának, vagyis a monográfia első elemének miért a reprodukció a kiinduló kategóriája. Azt is láthatjuk, hogy ez másfajta elvontság, mint a Lukácsé. Nem a „történelemre”, nem az „emberiségre” vonatkoztatja a reprodukciót Heller, hanem az egyénre. Az egyedre, aki majd személyiséggé válik, azaz nemcsak újratermeli önmagát, hanem ki is lép adottként megjelenő partikularitásaiból, meghaladja önmagát, mint partikularítások szövedékét. Ez is jól mutatja, hogy a nembeliség megszemélyesíthetősége az a perspektíva, ahonnan Heller a reprodukciót és egyáltalán a mindennapiságot elgondolja.

A kiindulópontnak ez a megváltozása viszont már involválja azt, hogy a kifejtés menete és eredménye is módosulni fog. Ha a mindennapiság az egyeddel kezdődik, ha az egyedre irányítjuk tekintetünket és az egyedre kérdezzük rá, akkor nyilván vele is fejeződik be a gondolatmenet, merthogy az eredeti kérdésre kell válaszolni, amely a nembeliség megszemélyesíthetőségére vonatkozik. A helleri gondolatvezetés eredménye erre az alapkérdésre adott válasz, amelyet az utolsó fejezetben összegezve kapunk meg. Az egyed és a világ fölbontásától elinduló gondolatmenet a monográfiában „A személyiség a mindennapi életben” c. témával zárul. Ez a sorrend is mutatja, hogy a mindennapiság tulajdonképpeni témája Heller számára az egyén, de nem önmagában véve, hanem úgy, ahogyan a partikularitásból a nembeliség szintjére juthat el, individuummá illetve személyiséggé válhat. A fogalmaknak ez a dinamikája tulajdonképpen az egyének életének, életvitelének a megváltoztatása, vagyis a fogalmak mozgásának életalapja van. Ez viszont végső soron megint nem más, mint a nembeliség „megszemélyesü-

---

<sup>9</sup> Uo. 17. o.

lése”: a személyiséggé váló egyedben a nem megszemélyesül, illetve a nem személyesül meg.

Innen nézve viszont tökéletesen érthető, hogy a társadalom mint olyan Heller gondolkodása számára idegen marad. Sokkal inkább érdekli az, hogy mi történik az egyedek reprodukciója során, hogyan zajlik le ez, milyen összetevői vannak az egyének reprodukciójának, s hogy mindez miként befolyásolja azt, hogy az egyedek élete vajon a partikularitást hízlalja-e, avagy az individuummá válás útjára lépnek? És mitől van az, hogy a reprodukció átvált az addigi életvitel megváltoztatásába, és mire jó ez egyáltalán? Röviden szólva és filozófiai (hegeli – lukácsi) terminussal kifejezve, a „közvetítések” szövedékei és dinamikája az egyedek életében valamint ezeknek a leírhatósága, modellálhatósága és nyelvi kifejezhetősége alkotja a mindennapiság-probléma konkrét tematikáját. A nembeliség megszemélyesülése mint „főtema” ezekre a „melléktémákra” bomlik föl. Emiatt is találónak érezzük az általa „felbontásnak” nevezett filozofálási technika választását és alkalmazását, ami pontosan ezen közvetítések föltárását hivatott elősegíteni. A közvetítéseknek ez a kiemelkedő szerepe megvilágítja a monográfia oly sokrétű és mégis áttekinthető elemzését a mindennapi élet szerkezetéről is.

Ugyanakkor az is kétségtelen, hogy a közvetítésnek ez a hangsúlyos funkciója Heller mindennapiság-értelmezésében összefügg Lukács különosság- illetve közvetítés-elemzésével. Míg azonban Lukácsnál ez az esztétikum „szerkezeti lényegéhez” tartozik, s nála a közvetítés, de a különös is kategoriális problémák, Hellernél viszont nem annyira szerkezeti, de nem is kategoriális kérdésről van szó, mint inkább metódusról, a fogalmak fölbontásához, dinamikájukhoz és multiplikálódásukhoz tartozó eljárásról. Lukács így foglalja össze a különőségnek és a közvetítésnek a szerepét a mindennapokban: „[...] míg az általánosság és az egyediség mindenkor egy-egy végpontban húzódik össze, a különőség a közép területét alkotja, a köztük elterülő közvetítések mezejét, miközben a határok mindkét irányban állandóan elmosódnak, sőt gyakran észrevehetetlenné válnak. A mindennapi tudat számára, még ha filozófiai kifejezést ölt is, a különőség kategóriájának sokkal kevésbé világosabbak a körvonalai, és sokkal kevésbé elhatárolt a magva, mint az általánosságé vagy az egyediségé.”<sup>10</sup>

Heller „a közvetítések mezejét” mint „a mozgástér” írta le, amikor a monográfiában a mindennapi élet szerkezetének kereteit oly sokrétűen taglalta, és nem „a közvetítés merőben objektív jellegű visszatükrözési forma” lukácsi meghatározásából indult ki. Ez arra is jó példa, hogy Lukács gondolkodásának egy tipikus belső ellentmondását szemléltessük. Azt az ellentmondást, ahogyan egy racionális belátást keresztez egy elvont tézis, akár egy gondolatmeneten belül is. De azt is példázza, hogy a kategóriák episztemológiai jelentése tisztázatlan viszonyban marad közismerten „létmeghatározásként” aposztrofált ontológiai státusukkal és

---

<sup>10</sup> Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, II. köt. 188. o.

jelentésükkel. A közvetítések említett helleri átértelmezése az egyedek reprodukciójából kiindulva, valamint a fogalmak fölbontásos technikája lehetőséget teremtenek e dualitások meghaladására is.

Heller mindennapiság-elméletében az egyének életvitelének nagy tétje van, ami egyben a mindennapi élet döntő tartalmi kérdése: a *boldogság* és/vagy a *szabadság*. A személyiséggé válás eredménye az, hogy ez a pillanat boldogságával és/vagy értelmes élettel ajándékozza meg azokat, akik megtették az önismeretnek, önmaguk és világuk megváltoztatásának hosszú és keserves útját. Ezek a kérdések fontosak az esszékötet tanulmányaiban is, de ismerős ez a probléma Lukács *Estztikájából* is. Lukács az emberi életvitel egyetemes problémáiról ír, amit viszont nem a mindennapokban fedez föl, hanem az etikai szférában, ahol „az ember komplementaritása vagy szétdarabolódása” a tét. Két további megjegyzés még ide kívánczok. Az egyik az, hogy Lukácsnál a boldogságnak nincs meg ez a megváltó funkciója, illetve egyáltalán nincs is szerepe. A szabadság viszont Lukács számára is cél, de végső soron történelmi léptékkal mért és az emberiség mércéjére vonatkoztatott cél: nem az a konkrét cél, amelyben Heller szerint a nembeli értékek az egyes egyedeknél megtestesülnek. Hellernél a szabadság, éppúgy, mint az individualitás, a *megszemélyesített nembeliség*. Az idős Lukács filozófiájában az emberiség történetének tágas horizontján legfeljebb aprócska pont lehetne az egyének boldogsága, s ezért akár el is tekinthetünk tőle. Heller ezt nem fogadja el, ezért aztán nála a boldogság a szabadság alternatívája lesz a személyiség által választott életvitelben.

Szembetűnő viszont az architektonikai elrendezésnek az a hasonlósága, hogy a szabadság Lukács *Estztikájában* és Heller monográfiájában is az utolsó fejezet tárgya. A nembeliség értéktételezésének elvontsága végül mindkettőjüknél a szabadságban oldódik föl. Hellernél a személyiséggé válás föltételeként és mozzanataként, Lukácsnál viszont mint a művészet „szabadságharca” a vallással szemben, illetve másfelől marginálisan, mint a műalkotások belső, immanens beteljesülése, amelynek segítségével az emberek megjavíthatják saját életüket és enjüket.<sup>11</sup> A vallásos szükséglet mint az élet „gyakorlati problémája” kapcsán ezt a mozzanatot Lukács általánosabban és mélyebben is érinti, amikor „az élet evilági tökéletesítéséről”, „egy értelmesen lezárt életről”, „az egyéni élet evilági önkerekítéséről”, „az ember önkiteljesedéseért vívott nagy harcáról” ír. Vagyis itt is ugyanazt a fajta kettősséget érzékelhetjük, mint a közvetítés-problémánál. Tegyük hozzá: Hellernek; ha szabad ezt mondani, jó érzéke volt ahhoz, hogy Lukács racionális meglátásait elválassa az elvont, dogmatikus tézisektől, és kibontsa e racionális meglátások tartalmát. Lukács szabadság-értelmezésének ez az egyénre-vonatkoztatottsága a vallásos szükségletben az a gondolat, amelyet Heller kiaknáz, de ugyanakkor más perspektívában, mert nem a magasabb objektívációk, hanem az élet szemszögéből tárgyalja ezt *A mindennapi élet* utolsó

---

<sup>11</sup> Uo. II. köt. 638. o.

fejezetében. Az architektonikai elhelyezés hasonlósága tehát nem téveszthet meg bennünket: a szabadság mást jelent *A mindennapi életben*, mint *Az esztétikum sajátosságában*.

A mindennapiság-problémának e tanulmány elején megjelölt szövegei tanúsítják, hogy Heller megoldásának kulcsa kétségtelenül az, hogy a partikularitás és a nembeliség dilemmáját az „egyen és világ” korrelációból ágaztatja el, fölbontja ezt a viszonyt történeti és fogalmi összetevői sokaságára. Lukács viszont nem ezt tette. Lukács és Heller mindennapiság-elmélete eltéréseinek éppen itt van a gyökere, és nem valami előzetes adottságban. A helleri szövegben fölbontott, ott kibomló, a szó tulajdonképpeni értelmében *elméletté formálódó* mindennapiság-probléma a megoldás kulcsa. Lukácsnál viszont más a helyzet, ő valójában a mindennapiság filozófiai *vázlatát* hozza létre, nem pedig a mindennapiság filozófiai elméletét. A szó szigorú értelmében nem „elmélet” a Lukácsé, hiszen nem tesz eleget olyan architektonikai, terminológiai, logikai követelményeknek, amelyek elengedhetetlenek egy elmélet konstituálásához, s amelyek az elmélet szövegének koherenciáját és konzisztenciáját garantálják. Heller Ágnes mindennapiság-szövegei illetve művei, főleg *A mindennapi élet* c. monográfiája viszont megfelelnek ezeknek a kritériumoknak. Ennek a szövege maga igazolja azt, hogy itt valóban elméletről van szó, pontosabban elméletté-formálódásról, ami más, mint a mindennapiság-problémának az az esszéisztikus és fragmentális értelmezése, amelyre a tanulmányokban bukkantunk, de különbözik a mindennapiság lukácsi filozófiai vázlatától is.

Ezzel a megállapítással ugyanakkor csak egy tényt rögzítettünk, amelyet semmiképpen sem lehet elmarasztalásnak vagy bármilyen negatív felhangú ítéletnek tartani. Lukácsnak ugyanis *nem volt szüksége* erre a fölbontásra, és nem volt szüksége a mindennapiság „elméletére”, hiszen ő a mindennapiságot csak egyetlen összefüggésben vizsgálta: mint az esztétikum végső ontológiai, társadalmi és történelmi alapját. A partikuláris egyén útja nála nem a személyiséghez illetve az értelmes vagy boldog élet dilemmájához vezet (ezt legföljebb marginálisan említi meg), hanem „az emberi nem öntudatához”, azaz az esztétikumhoz. Hivatkozhatunk egy másik példára is: a „számunkravaló” fogalma Hellernél követi a magábanvaló illetve a magáértvaló kategóriákat, holott Lukácsnál a középső a sorban. Lukácsnál ugyanis a műalkotás, az önmagáértvaló kerül a kategóriák csúcsára, *Az esztétikum sajátosságának* logikáját követve. Heller viszont a nembeliség meghódíthatóságát nem az ún. magas objektívációkban vizsgálta, hanem a mindennapiság szférájában, amelynek emiatt érthetően utolsó meghatározása a „számunkravalóság”, a nembeliségnek a mindennapokban meghódítható tartománya.

Lukáccsal szemben Heller ugyanis nem azt tűzte ki célként, hogy a mindennapiságnak mint az esztétikum végső alapjának az általános mibenlétét és funkcióját vázolja föl: ebben a tekintetben vagy elfogadta a lukácsi koncepciót, vagy az itt fölmerülő problémák nem voltak számára relevánsak. Az eltérések egyik magyarázata pontosan az lehet, hogy Heller Ágnes *más célból* tette vizsgálat

tárgyává a mindennapiságot, mint Lukács György, ezért aztán a mindennapiságot mint problémát is másként konstituálta, mint mestere. Emiatt eleve hibás az a megközelítés, amely – ezt a különbséget figyelmen kívül hagyva – Heller értelmezését szembe akarja állítani Lukácséval, vagy egyenesen ki akarja játszani vele szemben. Ha a szövegek szerzőinek eltérő céljait és ennek konzekvenciáit a tárgy konstituálásában figyelmen kívül hagyjuk, azonnal csúsztatást követünk el, amely a „tárgyi igazság érvényesülését” kockára teszi, a szöveget pedig félreértések veszélyének teszi ki.

Ezért aztán azt nem állítjuk, mert nem állíthatjuk, hogy Lukácsnak igaza volt mindabban, amit a mindennapiságról írt, miként azt sem állíthatjuk, hogy Heller elmélete minden részletében helytálló. Nem erről beszélünk, a szövegek tárgyi igazságának érvényesülése, amire most törekedtünk, nem erről, hanem valami másról szól. Ezt az igazságot nem mi osztogatjuk. Azt igyekeztünk kiemelni, aminek hermeneutikai legitimitása van, s ami ezáltal a tárgyi igazság itt és most lényeges mozzanata: a cél és a tárgy konstituálásának különbsége a szövegeket és a környezetüket is eleve mássá teszi. Ezzel azonban azt sem állítjuk, hogy a hasonló (de nem azonos, hiszen hermeneutikailag elvileg nem is lehet két szöveg tökéletesen azonos) problémák ne lennének összevethetők. A szövegek között rokonság, sőt hermeneutikailag egészen távoli rokonság is lehet, és ez esetben máris adva van az összehasonlítás lehetősége. A mi esetünkben viszont közeli rokonságról van szó, tehát még kevésbé lehet kétségeket támasztani az összevetéssel, Heller és Lukács szövegeinek összehasonlításával kapcsolatban.

Ezek a szövegek ugyanis értelmezésünk szerint összetartoznak, nemcsak azért, mert a mindennapiság-probléma szövegei, hanem azért, mert ezt a státusukat és ezáltal összetartozásukat Heller mindennapiság-értelmezése konstituálta. Bármennyire paradoxnak is hangzik ez az állítás, mégis megismételjük: a mindennapiság lukácsi és helleri szövegei a hagyomány részévé vált státusukat igaziból Heller Ágnes monográfiájának köszönhetik. Nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy sem a tanulmányok önmagukban, sem pedig Lukács mindennapiság-konceptiója az *Esztétikából* kiszakítva nem érték volna el ezt a hagyománybeli státust. Az az állítás, hogy Heller mindennapiság-elméletének terminológiája, hagyományköre és maga a problémafölvetés ugyan Lukácstól ered, de Lukács szövege mégis Heller mindennapiság-értelmezése alapján került be a hagyományba, hangozhat ugyan paradox kijelentésnek, de a fejtegetéseink alapján remélhetőleg már nem tűnik illegitimnek.

Mondanom sem kell, hogy itt nem Lukács és/vagy Heller nagyságáról beszélek. Igen nagy félreértés lenne azt gondolni, hogy ezzel szembeállítottam őket és hogy Lukács fölé emeltem volna Hellert. Ismételten Gadamerre és Heideggerre hivatkozom, mert szeretném a szöveget, *A mindennapi életet* éppúgy, mint Lukács *Esztétikáját*, megvédeni az ezen a ponton föltételezhető félreértésektől. Pontosabban csak azoktól, amelyek ebben a kontextusban fölmerülhetnek, mert másra most nem terjed ki a kompetenciánk. Csak arra a szövegre és szövegkörnyezetre, ahol *A mindennapi élet* „tárgyi igazsága” felől értelmezzük Lukács

szövegét is. Ennek a tárgyi igazságnak a legitimitását Heller *A mindennapi élet* c. monográfiájában mint a mindennapiságnak a lukácsi vázlattal szembesített önálló elméletében találtuk meg.

Ha az összevetést tovább folytatjuk, akkor sokatmondó lenne, ha azt is megnéznénk, hogy mi *marad ki* Lukács koncepciójából Heller írásaiban? Mi az, amit elhagy, mit nem emel be saját mindennapiság-elméletébe? Szó szerinti értelemben ezt nehéz lenne bizonyítani, hiszen szinte nincs is olyan jelentős lukácsi kifejezés, amely valahol ne fordulna elő Heller szövegében, mivel Heller mindennapiság-elméletének fogalomhálója jórészt Lukács terminológiájából ered. Erre akkor tudunk pontosabban válaszolni, ha megnézzük: hogyan változik meg bizonyos lukácsi kategóriák státusa, jelentése és jelentősége Hellernél? És melyek azok a lukácsi kategóriák, amelyek Hellernél elveszítik jelentőségüket?

Kezdjük a most használt „kategória” tipikusan lukácsi kifejezésével! Minden visszatükröződés sajátos formáit mint „a kategóriák közös világát” nevezi meg, azt állítva, hogy „[...] az objektív valóság történelmiségéből a kategóriák tanának meghatározott történelmisége következik”.<sup>12</sup> Mivel a mindennapi gondolkodás, a tudomány és a művészet ugyanazt az objektív valóságot tükrözik vissza, ezért „[...] mindenütt ugyanazokkal a kategóriákkal dolgozunk”.<sup>13</sup> Heller Ágnesnél ezzel szemben nem találunk, mert nem is találhatunk ilyenfajta kategóriatant. Részben azért nem találhatunk, mert ő a mindennapiság tisztázását tűzi ki főladatként, nem pedig a művészet alapjainak a tisztázását, mint Lukács, akinél aztán emiatt az alapok tisztázásához szükséges előzetes föltételként, vagyis efemer módon lép föl a mindennapiság mint probléma, kategoriális vonzataival együtt.

De nemcsak erről van szó, hiszen végül Heller is tárgyalja a mindennapiságnak a nem-mindennapival való összefüggését, ezen belül a művészet és a tudomány kapcsolatát a mindennapokkal. Ezeket azonban nem visszatükrözésként határozza meg, hanem az emberi megismerésnek illetve az önismeretnek a nembeli objektívációiként. Ez a másfajta, nem-episztemológiai megközelítés már önmagában is elégséges ahhoz, hogy a lukácsi értelemben vett kategóriatanról Hellernél nincs és nem is lehet szó. Az eltérésnek két fontos momentumát említsük még meg! Az egyik az, ahogyan Heller elkezdi fölbontani a kategóriákat, rögtön az első fejezetben. Ezzel viszont a kategóriák mozgásba jönnek és multiplikálódnak, vagyis ez az eljárás már önmagában eleve kihúzza a talajt a közös kategóriatan alól. A kategóriák e gazdagodásának nemcsak a mű – *A mindennapi élet* – sajátos retorikájában van szerepe, hanem architektonikai jelentősége is van, hiszen a mindennapiság-probléma szerkezeti elrendezéséhez kategoriális megfeleléseket is alkalmaz. Az egyed fogalmának fölbontása az utolsó fejezet személyiség-fogalmában ér véget, ám ez a fölbontás nem csak fogalmi, hanem retorikai is; a retorika gazdagodása megfelel a mindennapiság-probléma szerkezeti elrendezésé-

---

<sup>12</sup> Uo. I. köt. 19–20. o.

<sup>13</sup> Uo. I. köt. 49. o.

nek, kibontásának. A kategóriáknak a retorikai és architektonikai mozgása természetesen jelentésük módosulásával is jár. Lukács és Heller nembeliség-fogalmának és értéktételezésüknek főnti elemzése és összehasonlítása jó példa erre a komplex összefüggésre is.

A jelentőségüket elvesztő, vagy jelentésüket megváltoztató lukácsi kategóriák mentén haladva térjünk még vissza egy Lukácsnál olyan fontos kategóriához, a *munka* fogalmához! Lukács György a mindennapi élet, a művészet és a tudomány közös alapjának ezt tekintette. A munkát tartotta a társadalmiság modelljének is. Az is jól ismert, hogy ez a nemcsak ismeretelméleti, hanem társadalomontológiai föltevés Lukács filozófiájának alapköve. A munkának ez a fontossága megmarad akkor is, amikor Lukács a mindennapi élet és a magasabb objektivációk differenciálódási folyamatát követi. Heller koncepciójában viszont megváltozik a munka státusa és jelentése, ennek megfelelően a retorikája is. A monográfia második fejezetében, a mindennapi és a nem-mindennapi megkülönböztetésénél tárgyalja a munka problémáját. Ez a szerkezeti elhelyezés már önmagában mutatja: nem a munka az első elem, nem ez az alap, nem ez a kiindulópont a mindennapi-ság-probléma tárgyalásánál. Heller nemcsak Lukács szövegéhez viszonyítva, hanem egyáltalán a korszak kontextusában és retorikájában is szentségtörésnek számító lépésre szánta el magát ezzel: „detronizálta” a munkát. A munka a második helyre szorult a fejezetek sorrendjében. A munkának egyfajta lokalizálását is magával hozta az, hogy Heller számára a munka nem általános modell a mindennapi élet leírásához. Emellett a Lukács, Marx és a korszak beszédmódjához viszonyított retorikai változás is figyelemre méltó. Heller a munkát mint kategóriát fölbontja, megkülönbözteti a munka két jelentését: a munka mint *work* és mint *labour* mást jelentenek. Ezzel a fölbontásos technikán alapuló megkülönböztetéssel a munka nembeli és mindennapi jelentéseit választja el. A munka differenciált fogalomhasználatára vall az is, hogy elkülöníti ennek ökonómiai, szociológiai és filozófiai aspektusait és elemeit. A munka „ellenfogalma” pedig a reprodukció; a társadalmi és az egyéni reprodukció viszonya a munka és egyáltalán a mindennapok helyes értelmezésének az alapja. A munkának ez az átértelmezése ugyancsak hozzájárul ahhoz, hogy a nembeliség elvont kategóriája tartalmas meghatározássá és értéktételezéssé válhasson.

A nembeliség-probléma elemzésének mindezekén túlmutató jelentősége is van, mégpedig a filozófia mibenlétét, a filozofálás módját érintő jelentősége. Már korábban is mondtuk, hogy szerintünk Heller *saját filozófiai paradigmát* alakított ki, és hogy *A mindennapi élet* c. könyve már ennek a paradigmának a jegyében íródott. Most választ adhatunk arra a kérdésre, hogy mi a jelentése ennek az állításnak? Úgy véljük, a helleri elméletről sikerült megmutatnunk, hogy ez, célja és tárgymeghatározása valamint sajátos retorikai és architektonikai elemeket is tartalmazó filozofálási technikája miatt, eltér Lukács fölfogásától. Ezekben az eltérésekben azonban valami más is megmutatkozik, mégpedig filozófiai paradigmáik különbsége. A helleri paradigma mássága ezért sem üres kijelentés és nem tartalmatlan állítás. Pontosan azért nem, mert a paradigma nem a művön

kívül van, és nem a szöveg fölött lebeg valahol, hanem bennük mutatkozik meg, a műben illetve a szövegben tárja föl önmagát. Éppen úgy, ahogy a tárgymeghatározásra, a célkitűzésre és a retorikára vonatkozó különbségeket is a szövegekben találtuk meg. Amikor követtük Lukács és Heller művei illetve szövegei nyomán ezeket a különbségeket, akkor tulajdonképpen a paradigmaeltérésekről is szóltunk. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a helleri paradigma kétféle módon mutatkozott meg: a mindennapiság-probléma tematikai, fogalmi-logikai és retorikai fölbontásának a szövegbe való beágyazottságában, valamint önállóan, mint a nembeliség megszemélyesülésének és megszemélyesíthetőségének fő témája, amely egyúttal a mindennapiság helleri értelmezési horizontja. A mindennapiságnak ez a rétegződése és sokrétűsége Heller műveiben olyan komplexum, amely csak e jelentésrétegek áttekinthető és fölfejthető szövedékében tárja föl a keresett tárgyi igazságot. A Lukács György koncepciójával való összehasonlítás is a mindennapiság helleri elméletének szuverenitásához, komplexitásához és önmagában-való megalapozottságához vezetett.

Az összevetést akár még tovább is folytathatnánk, a példák szaporítására számos lehetőségünk kínálkozna. Megnézhetnénk közelebbről, hogy a Lukácsnál oly fontos tézis az elmélet és gyakorlat közvetlen kapcsolatáról a mindennapokban hogyan módosul Hellernél, azáltal, hogy ő ezt nem „tézisként” érti, hanem a mindennapok „finomstruktúráiban” mutatja ki ennek a kapcsolatnak az érvényesülését. Vagy utána járhatnánk annak, hogy Lukács gyakran emlegetett tétele a mindennapok spontán materializmusáról miként veszíti el ezt a jelentését, miközben a spontaneitás jelenléte és szerepe a mindennapok helleri elméletében kétségtelen, sőt nélkülözhetetlen. A példákat tehát szaporíthatnánk. De talán ennyi is elegendő volt annak igazolására, hogy Heller mindennapiság-elmélete mélyen benne gyökerezik Lukács György *Esztétikájában* illetve egész filozófiájában. Ugyanakkor azt találtuk, hogy Heller más céllal, másfajta tárgymeghatározás és filozofálási technika alapján dolgozta ki mindennapiság-elméletét. Azt is láttuk, hogy az ebből eredő eltérések mellett Lukács terminológiáját és a mindennapiság lukácsi szerkezeti tagolását is Heller módosította. Ennek egyik magyarázatát abban látjuk, hogy Heller önálló témává tette a mindennapi életet, miközben Lukács az esztétikum specifikumának meghatározásához, vagyis efemer módon tartotta szükségesnek ennek megvizsgálását.

Mindennek igazolására műveket illetve szövegeket alkalmaztunk. A szövegek értelmezése során arra a következtetésre jutottunk, hogy ezekben a szövegekben nemcsak Heller saját mindennapiság-elmélete, saját terminológiája és filozofálási technikája mutatkozik meg, hanem egyben saját filozófiai paradigmája is. A lukácsi kategóriák jelentésváltozása, a kategóriák szerepének és súlyának módosulása, a szerkezeti átrendezések, a beszédmód változásai, amelyeket követtünk, mind azt mutatják, hogy itt végső soron egy megváltozott filozófiai paradigmáról van szó. Elemzésünknek ugyanis az volt a célja, hogy Lukács és Heller mindennapiság-értelmezéseinek összehasonlításával pontosan ezt mutassuk



meg: Heller önállósulását, azt, hogy az utak filozófiai értelemben elváltak egymástól. Tegyük hozzá rögtön: de nem „emberileg”!

Nézzük meg közelebbről a filozófiai utak elválását. Heller Ágnes filozófusi emancipálódását, pontosabban ennek a művekből kiolvasható személyes, ám mégis tanulságos aspektusát! Egyik legtalálóbb példa erre az elválásra „A filozófus morális küldetése” c. esszé. Kérdésünk most az, hogy mennyiben tudatosította Heller önmaga és Lukács számára ezt a filozófusi önállósulást, és hogy ez milyen konzekvenciákkal járt? Hogy Heller reflektált erre a problémára, az kétségtelen. A kérdés inkább az, hogy hogyan? Mit fejez ki ez az írás mindebből? Ezzel az esszével Heller Ágnes mesterét köszöntötte a 80. születésnapján. A köszöntés azonban nem formális gesztus Heller részéről, hanem filozófusi aktus: megszólítás és a megszólítással konstituált fiktív dialógus. És ki más lehetne a megszólított, mint „a” filozófus, az ünnepelt, a születésnapját ünneplő mester, Lukács György? Heller köszöntése tényleg filozófusi aktus, megszólítás, pontosabban a megszólítás megszemélyesítése, ami által egy élő dialógusba akarja bevonni mesterét, emellett persze másokat is; az olvasókat, így bennünket is. Ha olvasni kezdjük az esszét, azzal már be is léptünk egy dialógusba, magunk is részesévé kezdünk válni ennek a beszélgetésnek.

Heller retorikája ugyanis másfajta, mint a mesteréé: Heller dialógusba és kommunikációba fordítja át Lukács „monologizáló” és „objektív”, sőt távolságtartó beszédmódját. Lukács beszédmódja magányosságot is sugall. Heller viszont (ahogyan Radnóti Sándor kifejezte) kommunikáló filozófus, már csak ezért sem nyugszik bele a lukácsi magatartásba: megszólítja mesterét, egy nemes viadalt ígérő dialógusra csábítva őt. De mi ennek a fiktív kommunikációnak és fiktív dialógusnak a tárgya? Ugyanaz, mint a megszólítás címzettje, vagyis a filozófus.

Heller tehát mondanivalóját ezúttal is megszemélyesíti, ő nem „a” filozófiáról elmélkedik, mint mestere, hanem a hús-vér ember filozófusokról, akiknek történetesen az a hivatásuk, hogy „reprezentáljanak” valamit. De mit? És hogyan? Íme a válasz: „Mint ember, aki mindennapi életét éli, s mint filozófus, aki a mindennapi életből emelkedik ki, hogy oda forduljon vissza, csak olyasvalamit reprezentálhat, ami – meglehet – szétfolyóan és töredékesen, de a mindennapi élet tartozéka. Ez a »valami«, ami a mindennapi életben is felfedezhető, s amit a filozófus »reprezentál«, nem egyéb, mint a gondolkodás és a magatartás egysége, világkép és morál, elmélet és cselekvés totalitásának megvalósítása. A filozófusi lét tehát reprezentatív megjelenési formája valaminek, ami a mindennapi életben létezik.”<sup>14</sup>

A filozófus önértelmezése tehát az elképzelt kommunikáció tárgya, ez az, amiről Heller a fiktív vitát kezdeményezte, és erről akar gondolatot cserélni Lukács Györggyel. Csakhogy ez nem olyan tárgy, mint a többi, itt nem babra megy a

---

<sup>14</sup> Heller Ágnes: „A filozófus morális küldetése”, in *Érték és történelem*, Magvető K., Bp. 1969, 118. o.

játék, hiszen a mese rólunk szól, azokról, akik mesélnek. Heller javaslatát azonban nemcsak emiatt nem lehetett olyan egyszerű Lukácsnak elfogadnia. Van itt még egy nagyon személyre szabott nehézség, ami miatt Lukács számára óriási tétje van annak, hogy belép-e ebbe a dialógusba? Mert ha elfogadná a (mindennapi) életnek azt a jelentőségét és tartalmát, amit Heller a most idézett szöveg szerint ennek tulajdonít, vagyis azt, hogy nemcsak a filozófia, hanem a filozófus is a mindennapi élet elkötelezettje, az egyet jelentene azzal, hogy rehabilitálná az oly fiatalon elhagyott és föladata „életet”. Ugyanis a mese erről (is) szól, arról, hogy Heller Ágnes ebben a köszöntőben nem csak az *Esztétika* mindennapiság-elméletével szembesíti Lukácsot. Hiszen a magatartás jelentőségét az *Esztétikában* elvileg Lukács is elismerte, rögtön a mű elején: „Minden emberi tevékenység kezdete és végpontja az emberek mindennapi életében tanúsított magatartása.”<sup>15</sup> De ez elvi kijelentés marad, csak deklaráció, amelynek az *Esztétikában* sem az elméleti, sem a személyes konzekvenciáit nem vonta le Lukács.

Heller Ágnes azonban ennél az elvi elismerésnél jóval többet akar. Egyrészt a magatartásnak az elvileg elismert jelentőségét végig kellene gondolni. Ezt az elméleti elvárást viszont most nem Lukácsnak adressálja, ez az ő dolga, *A mindennapi élet* c. monográfia teljesíti majd ezt a feladatot. A másik feladat személyesebb jellegű, ennek címzettjei a filozófusok, elsősorban pedig Lukács György. Vagyis Heller a köszöntőben nem annyira Lukács filozófiáját szólítja meg, ez alkalommal nem elméleti vitába bocsátkozik mesterével, hanem a filozófushoz fordul, Lukácsot magát szólítja meg. És nem kevesebbet akar, mint hogy a megszólított filozófust szembesítse önmaga hajdani énjével. Hogy erről szól a mese, az abból látszik, hogy az elvek és a magatartás egységének imént idézett normáját nem a filozófiára, hanem a filozófus konkrét személyére vonatkoztatja. A filozófus pedig kétségkívül Lukács György.

Heller szövegének a tárgya, a kifejtés érvei ugyanakkor Lukácstól származnak, mégpedig a fiatal Lukácstól. A fiatal Lukács nézetei és egykori énje az, amit Heller szövege földé és közvetít mesteréhez. Az „élet” és a „mű” egzisztenciális súlyú dilemmája az a probléma, ami Heller esszéjének is a tulajdonképpeni tárgya: S Heller az élet elsődlegességével oldja föl ezt a dilemmát, ezzel a megoldással szembesíti Lukácsot is. Ami aztán egyet jelent azzal, hogy Lukácsot kényszeríti önmaga hajdani énjével való konfrontálódásra. De hogyan bontja ki ezt?

Heller esszével köszönti Lukácsot, tehát mesél is. Elmeséli, hogy az egyének, és minden egyes egyén életének az alapja a mindennapi élet. Heller azt is elmeséli, hogy vannak olyan „típusai” az embereknek, akik történetesen filozófusok. Ám ez nem kiváltság, ez mindössze csak annyit jelent, hogy „reprezentálnak” valamit. De amit reprezentálnak, az sem más, mint maga ez az élet, lukácsi terminológiával kifejezve, a magatartásnak és a gondolkodásnak az egysége. Filozófusnak lenni ezért nem jelent semmiféle kiváltságot, de kötelességet igen: azt, hogy ne csak a

---

<sup>15</sup> Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, I. köt., 9. o.

„külvilágra” keressünk magyarázatot, hanem tegyük rendbe saját életünket, filozófusi énünket hozzuk összhangba életünkkel: életünket filozófusként vallott elveink szerint kell elrendeznünk. A *mű* az, amire történetesen a filozófus élete irányul. Ez a gondolatmenet utolsó eleme, míg az *élet* az első. Ebből is világos, hogy nemcsak a helleri problémafölvetés, hanem a kibontás főbb csomópontjai is a fiatal Lukács nézeteiben gyökereznek. A művel, a gondolatmenet utolsó elemével kapcsolatban Heller óv attól, hogy azt bárki célnak tekintse. A mű nem cél, nem is lehet az, hanem csak eszköz. A mese végső tanulsága tehát úgy hangzik, hogy az életben a dolgokat nem cserélhetjük föl, a „normális” és az „egészséges” sorrendet az élet felől kell kialakítanunk. Előbb vagy utóbb, de ezt mindenkinek meg kell tennie. Jól tudjuk, a fiatal Lukács ezt a viszonyt megfordította. Heller Ágnes születésnapjához ezt szemébe mondja idős mesterének, kifejezve azt a véleményét, hogy akkor helytelenül döntött, és az is helytelen volt, hogy oly sokáig kitartott e döntése mellett. De még nincs késő, soha nincs késő, még vissza lehet állítani ezt a viszonyt: Lukács rehabilitálhatja egykor elhagyott énjét és filozófiáját. Aligha szükséges arról többet mondanunk, hogy Heller filozófusi emancipációjának és ugyanakkor kettőjük mély emberi kapcsolatának milyen szép és maradandó dokumentuma ez az esszé.

Ezzel a mindennapiság lukácsi és helleri elméletének egy újabb aspektusát találtuk meg. Azt azonban korántsem állíthatjuk, hogy ezzel ki is merítettük témánkat. Célunk nem is ez volt, hanem csak annyi, hogy Heller mindennapiság-elméletének rekonstrukciója során megmutassuk a legfőbb kapcsolódási pontokat Lukács filozófiájához, s egyben e kapcsolat legfőbb jellegzetességeire is utaljunk.

## RESÜMEE

### *Auslegungen des alltaeglichen Lebens bei Georg Lukács und Ágnes Heller*

Die bekannte Lukács-Schülerin, Ágnes Heller, hat eine Konzeption des alltaeglichen Lebens in den 60er und 70er Jahren ausgearbeitet. Diese Konzeption ist tief verwurzelt in der Lukács'schen Auffassung des Alltaeglichen, die er in seiner viel diskutierten Aesthaetik entworfen hatte. Gleichzeitig aber weicht das Hellersche Konzept vom Lukács'schen ab; ihre Auslegung hat sie in einer Monographie dargestellt, in der die Abweichungen leicht erkannt werden können. Während Georg Lukács in seinem Werk nur einen Entwurf des Alltaeglichen gemacht hatte, hat Heller eine Theorie des Alltaeglichen ausgearbei-

tet. Diese Theorie hat zum Inhalt, den abstrakten Charakter der Lukács'schen Auffassung zu vermeiden und eine kategorial-rethorisch und architektonisch koherente und akzeptable Theorie des Alltaeglichen zu praesentieren. Sie zielt darauf ab, das Alltaegliche nicht von der Menschheit oder der Gesellschaft oder von anderen allgemeinen Kategorien abzuleiten, sondern konkrete vom Einzelnen ausgehend zu interpretieren. Im Aufsatz wird bewiesen, wie vielseitig Heller ihre, auch mit der phänomenologischen Deutungen in Verwandtschaft stehende Konzeption, begründet und durchgesetzt hat.



## DOKUMENTUM

### BEVEZETŐ

*Lukács: Hvosztizmus és dialektika c. művéhez*

Egy eddig publikálatlan, ismeretlen, német nyelven írt Lukács-tanulmány magyar fordítását közöljük az alábbiakban. (Az eredeti német szöveg külön jelent meg folyóiratunk kiadásában.) A *Chvostismus und Dialektik* című írás – a szövegben idézett művek megjelenési adataiból kikövetkeztethetően – 1925 vagy 1926 folyamán keletkezett Bécsben, a *Lenin*-tanulmány (1924) után és olyan jelentős recenziók szomszédságában, mint a Lassalle-levelezést vagy Moses Hess írásait elemző szövegek. Föltűnő, hogy Lukács erről az írásáról sehol sem tesz említést későbbi visszaemlékezéseiben. Az a munka, amelyről a *Történelem és osztálytudat* új kiadásához 1967-ben írt előszavában („Marxista fejlődésem – 1918–1930”) mint elkallódott írásról beszél („a kézirat időközben veszendőbe ment”), aligha lehet azonos a jelen tanulmánnyal, mivel az elveszettnek minősített szöveg – Lukács közlése szerint – *azután* keletkezett, hogy már Moszkvában megismerkedett Marx *Gazdasági-filozófiai kézírataival*. Az itt bemutatott – egy kis könyvnyi terjedelmű – tanulmány amúgy sem „előlről kezdés”, hanem sokkal inkább utódvédharcnak tekinthető, amelyben a szerző a *Történelem és osztálytudat*ot védelmezi fulmináns szenvedéllyel, olyan kontrahensek ellenében, mint Rudas László és Abram Deborin. A *Történelem és osztálytudat a húszas évek vitáiban* című négykötetes dokumentum-gyűjtemény, amely Krausz Tamás és Mesterházi Miklós szerkesztésében jelent meg 1981-ben a „Filozófiai Figyelő Évkönyve”-ként, a *Történelem és osztálytudatra* vonatkozó széles körű reflexiókat közvetíti, de akkor még nem volt ismeretes, hogy Lukács a kritikákkal szemben írásban is védekezett.

E „féloldalas” polémia kiélezett politikai légkörben bontakozott ki, a Komintern V. kongresszusa (1924 június–július) után. A kongresszus során hangzott el Zinovjev ismert kirohanása a „professzorok”, köztük Lukács ellen. Rudas és Deborin Lukács-bírálatát dokumentálhatóan a kongresszusi előkészületek folyamatába illeszkedett. A későbbi szakirodalomban történtek kísérletek rá, hogy ezt az alkotói fázist illetően enyhítsék az „ultraradikalizmus” stigmájának Lukácsra nehezedő súlyát; ő maga is úgy emlékezett az említett „Előszó”-ban, hogy a *Blum-tézisek* (1928/29) előterében elméleti pozíciói átgondolására érzett késztetést. A *Hvosztizmus és dialektika* ezzel szemben arról tanúskodik, hogy 1925–26-ban még lényegében a régi platformon állt, talán még hangsúlyozottabban tartotta magát a „hozzárendelt osztálytudat” elméletéhez, s továbbra is

ragaszkodott a természet dialektikájáról szóló engelsi megfogalmazások kritikájához, noha ezt most már rugalmasabb és árnyaltabb formában tette. A „hvosztizmus”-tanulmány mindenesetre annak dokumentuma, hogy Lukács a „forradalom után” szituációjában, az V. Komintern-kongresszus után fölerősödő bürokratikus konszolidáció légkörében sem volt hajlandó a realitásokkal való megalkuvásra, hanem — ha most már valóban végképp „megkésve” is — továbbra is a forradalmi messianizmus vagy messianisztikus forradalmiság ideológiáját vallotta. Akárhogy is van: a most napvilágra került Lukács-tanulmány jelentős mérföldkő Lukács szellemi fejlődésében a húszas évek közepén.

A kézirat (pontosabban: gépirat) fölfedezésére a magyar–orosz irodalomtudományi együttműködés keretében került sor. A kutatási program résztvevői: Illés László az MTA Irodalomtudományi Intézete, valamint V.T. Szereda és A.Sz. Sztükalin az OTA Szlavisztikai és Balkanisztikai Intézete részéről. (A magyar kutató munkáját a Miskolci Egyetem, a Magyar Lajos Alapítvány, és az OTKA is támogatta.) A kutatási projektum célkitűzése: mindazon publikálatlan dokumentumok összegyűjtése és kiadásra előkészítése, amelyek Lukács György politikai és tudományos tevékenységével kapcsolatban az egykori Szovjetunióban keletkeztek, és most — a legkülönbözőbb orosz archívumokban — hozzáférhetővé váltak. A Lukács Györgytől származó és a reá vonatkozó anyagok összegyűjtéséről van tehát szó, időbelileg a húszas évekkel kezdődően és egészen a szovjet impérium összeomlásáig.

A gépiratot (amelynek külső leírását a szöveget követő általános jegyzet tartalmazza) az SZKP KB és a Komintern egyesített kéziratára (RCHIDNI = Rosszjiszkij Centr Hranenija i Izucsenija Dokumentov Novejszej Isztorii, Moszkva) őrzi; jelzete: Fond 347, op. 1. delo 188. Az anyag az egykori Lenin-Intézet irattárából került az SZKP KB archívumába ill. jelenlegi őrzési helyére. Lukács írását Bécsből esetleg egyenesen a Lenin-Intézetbe, vagy valamely más intézményhez vagy szerkesztőségbe küldte. A kéziratot fedő borítón ceruzairással a következő szöveg olvasható: „Megsemmisítendő? Egy zsörtölődő értelmetlen írása, az illető nem mondja ki világosan és egyenesen a véleményét. — 1941. okt. 31. Podvojszkij.” (Nincs kizárva, hogy a följegyzés abból az alkalomból keletkezett, midőn az intézetet a háborús események következtében evakuálták.) A német eredeti szövegnek és magyar fordításának Magyarországon, a *Magyar Filozófiai Szemle* által történő első publikálását 187/4. sz. alatt 1996. február 21-én engedélyezte dr. Kirill Mihajlovics Anderson, az archívum igazgatója.

Illés László

# HVOSZTIZMUS ÉS DIALEKTIKA

LUKÁCS GYÖRGY

*Történelem és osztálytudat* című könyvemről<sup>1</sup> megjelent néhány kritika (Rudas László és Abram Deborin elvtársaktól az *Arbeiterliteratur* című folyóirat 1924. évi 9, 10 és 12. számaiban)<sup>2</sup>, s lehetetlennek tűnik, hogy válasz nélkül hagyjam őket. Önmagában véve akár a legszigorúbb kritikát is rokonszenvvel fogadnám. Hiszen az előszóban (a 10–11. oldalon) kifejezetten leszögeztem, hogy a könyvet vitaanyagnak szánom. Bizonyos részei – úgy vélem – nagyon is rászorulnak a korrekcióra; ha ma írnám őket, sok mindent másképp fogalmaznék. Nagyon távol áll tehát tőlem, *hogy magát a könyvet védelmezsem*. Nagyon is boldog lennék, ha máris teljesen meghaladottnak tarthatnám, ha azt látnám, hogy teljességében elérte célját. A cél az volt, hogy a bolsevizmus organizációs elvét és taktikáját mint a marxizmus egyedül lehetséges konzekvenciáját *módszertanilag* fölmutassam, s bebizonyítsam, hogy a materialista dialektika módszeréből (amint azt megalapozói kezelték) a bolsevizmus problémái logikus – mindenesetre dialektikusan logikus – szükségszerűséggel következnek. S ha a vita során kő-kövnön nem maradna a könyvemben, de e vita a fönti vonatkozásban előrelépést jelentene, úgy én csöndben örvendtem volna az előrehaladásnak, és könyvem egyetlen megállapítását sem védelmeztem volna.

Kritikusaim viszont az ellenkező irányba tartanak. Arra használják föl ezt a polémiát, hogy a marxizmusba és a leninizmusba mensevik elemeket csempésszenek. Ez ellen védekeznem kell. Tehát nem a könyvemet védem. Deborin nyílt mensevizmusát és Rudas hvosztizmusát támadom. Deborin következetes: mindig is mensevik volt. Rudas elvtárs viszont mindenesetre bolsevik. De éppen ezért nem vagyok abban a helyzetben, hogy rólam írt elismerését („... nem ingott meg egy percre sem, és mindenkor nyílt ellensége volt minden opportunizmusnak” (*Arbeiterliteratur* [a továbbiakban AL] 9, 493. o.) az ő tevékenységét illetően viszonzom. Mivel a KMP fejlődésének kérdései nem tartoznak bele a jelen vitába, ezért én Rudas elvtárs – mindig is meglévő – vonzalmát az uszálypoliti-

---

<sup>1</sup> Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik* (Kleine revolutionäre Bibliothek Bd. 9), Malik Verlag, Berlin 1923. Újabb kiadás in *Georg Lukács Werke* Bd. 2, Luchterhand, Darmstadt – Neuwied 1968; magyarul: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Bp. (1971) (a továbbiakban: *Történelem...*).

<sup>2</sup> Rudas László: „Orthodoxer Marxismus?“, *Arbeiterliteratur* (Wien) 1924, 9, 493–514. o. (a 493-tól az 507. oldalig terjedő rész magyarul is, in *A magyar marxista filozófia a két világháború között* (vál. és szerk. Nyíri Kristóf), Kossuth, Bp. 1979, 75–86. o.); uő.: „Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács“, uo. 10, 669–697. o. és 12, 1064–1089. o. – Abram Deborin: „Lukács und seine Kritik des Marxismus“, uo. 1924, 10, 615–640. o.

kához filozófiai érveléséből fogom kibontani, s csupán legújabb politikai cikkét, amelyet „az OKP-ben töltött kétéves tanulmányok után” írt („Genosse Trotzky über die ungarische Proletarierrevolution”, *Inprekorr* IV, 162. o.) fogom nézetei illusztrálására idézni. Én tehát semmi esetre sem panaszkodom „félreértésekről”, amiként azt Rudas elvtárs véli (*AL* 12, 1080. o.). Nem. Egyetérték vele abban, hogy a „félreértések nem logikai természetűek”. De éppen ezért nagyon is érthetőnek tartom, hogy ő nem ért meg engem: nem érti a *párt szerepét a forradalomban*, s éppen ezért nem *foghatta föl*, hogy az én egész könyvem e körül a kérdés körül forog. A mensevik Deborinnál ez nem csodálható. Az ellenkezője lenne meglepő.

## I. Az osztálytudat problémája

### 1. Szubjektívizmus

Valahányszor opportunisták támadást indítanak a forradalmi dialektika ellen, ez a szubjektívizmus elleni jelszó jegyében történik. (Bernstein Marx ellen, Kautsky Lenin ellenében.) A sokféle izmus közt (idealizmus, agnoszticizmus, eklekticizmus stb.), amelyet Deborin és Rudas nekem tulajdonítanak, a szubjektívizmus áll az első sorban. Itt következő fejtegetéseim során bizonyítani fogom, hogy itt mindig a pártnak a forradalomban játszott szerepe kérdéseiről van szó; hogy Deborin és Rudas a bolsevizmus ellen küzdenek, noha úgy állítják be a dolgot, mintha az én „szubjektívizmusom” ellen harcolnának.

Mindenekelőtt tehát: mit értsünk itt szubjektumon? És — ami az első kérdéstől elválaszthatatlan, sőt annak helyes megválaszolását lehetővé teszi —: mi a funkciója a szubjektumnak a történelmi fejlődési folyamatban? Rudas és Deborin e kérdésben részben a hétköznapi polgári élet és annak tudománya vulgáris álláspontjára helyezkednek: mereven és mechanisztikusan elválasztják egymástól a szubjektumot és az objektumot; a tudomány tárgyának csak azt tartják, ami teljesen mentes a szubjektum bármiféle érintésétől, s a legnagyobb tudományos fölháborodás hangján kiáltanak föl, ha a szubjektív mozzanatnak a történelemben *aktív és pozitív szerepet* tulajdonítunk. Ezért nagyon is következetesen jár el Deborin, ha úgy állítja be a dolgot (*AL* 10, 629. o.), mintha én a gondolkodás és a lét, a szubjektum és az objektum identitásának elméletét vallanám, noha könyvemben kifejezetten ez áll: „... abban áll azonosságuk, hogy ugyanannak a reális történelmi dialektikus folyamatnak a mozzanatai” (*Geschichte und Klassenbewußtsein* [a továbbiakban: *GuK*], 223–224.).<sup>3</sup> Gondolataim ellenkező értelműre való szándékos vagy szándéktalan kiforgatása érthetővé válik, ha

---

<sup>3</sup> *Történelem...*, 503. o.



szemügyre vesszük Deborin saját fölfogását a szubjektumról és az objektumról. A 639. o.-n ezt mondja:

„... e kölcsönös egymáshatás *egyedüli* (kiemelés tőlem – L.Gy.) materialista értelme csak az lehet, ha azt a munka folyamatának, a termelés folyamatának, mint olyan tevékenységnek fogjuk föl, amelynek értelme *a társadalom harca a természettel*” (kiemelés tőlem – L. Gy.).

Deborin számára tehát *nem létezik az osztályharc*. „A társadalom harcol a természettel” – és ezzel basta! Ami pedig a társadalomban lejátszódik, az csupán merő látszat, szubjektivizmus. Ezért van az, hogy számára – nagyon is következetesen – a szubjektum = individuum, és az objektum = természet, avagy a szubjektum azonos a társadalommal és az objektum a természettel (uo.). Hogy azonban a társadalmon *belül* történelmi folyamat játszódik le, amely a szubjektum és az objektum viszonyát más megvilágításba helyezi, Deborin ezt nem veszi tudomásul. Ezáltal azonban a történelmi materializmus – enyhén szólva – Comte és Herbert Spencer színvonalára redukáltatik.

Rudas elvtárs nem megy ilyen messzire. Megengedi, hogy osztályharc és osztályharcok léteznek, sőt olyan passzusokat is találunk nála, ahol a proletár cselekvés és a párt szerepe létezését és fontosságát említi. De ez nála mindig csupán formális engedmény marad a forradalom lenini elmélete iránt. Általában következetesen az ellenkező álláspontot foglalja el. De hallgassuk csak meg őt magát:

„Mi is az a »történelmi helyzet«? Ez egy olyan helyzet, amely, mint minden más hasonló, *az emberi tudattól függetlenül* – noha általa – *megy végbe*.” (I. h., 678. o., kiemelés tőlem – L. Gy.)

Avagy:

„Az embereknek gondolataik, érzéseik támadnak, sőt: célokat tűznek maguk elé – és azt képzelik, hogy ezek a gondolatok, érzések fontos és független szerepet játszanak a történelemben; s éppen ezek a célok azok, amelyek a történelemben meg is valósulnak.” (Uo., 685. o. stb.)

Itt mindenekelőtt azt kell megállapítanunk: Rudas elvtárs állandóan „a” történelemről, „az” emberről beszél, és „elfelejti” – ami egyébként szintén logikusan következik alapfölfogásából –, hogy nem „az” emberről, hanem a proletariátusról és vezető pártjáról, s hogy nem „a” történelemről, hanem a proletárforradalom korszakáról van szó. „Elfelejti”, hogy az én – általa támadott – fejtegetéseim punctum salienste abban található, hogy a tudat és a lét viszonya

a proletariátus számára másként jelenik meg, mint bármely más, a korábbi társadalmakban föllépett osztály számára; vagyis hogy a forradalom korszakában a proletár osztálytudat aktív funkciója új jelentőségre tesz szert.

Mindez a marxizmus és különösképpen a leninizmus ábécéjéhez tartozik. De kénytelenek vagyunk ezt az ábécét ismételtetni, tekintettel a mensevizmus megújuló kísérleteire, amelyek arra irányulnak, hogy a marxizmust formális, történelemfölötti, minden „emberi aktivitást” kizáró törvényekkel rendelkező polgári szociológiává formálják. Rudas szerint a történelmi helyzet jellemzője, hogy „az emberi tudattól függetlenül megy végbe”.

De lássuk csak: miképpen írja le Lenin a történelmi helyzet lényegét: „A burzsoá rend az egész világon hatalmas forradalmi válságon megy át. A forradalmi pártoknak most a gyakorlatban kell »bebizonyítaniuk«, hogy elég tudatosak, elég szervezettek, elég egybeforrottak a kizsákmányolt tömegekkel, elég határozottak, elég hozzáértők, hogy kihasználják ezt a válságot a sikeres, a győzelmes forradalom érdekében.” (*Rede über die Weltlage am 2. Kongreß der Komintern*, Wien 1920, 44.)<sup>4</sup> S miután leírja a forradalmi helyzet objektív előfeltételeit, „amelyek függetlenek nemcsak egyes csoportok és pártok, hanem egyes osztályok akarától is”, arról beszél, hogy e feltételek megléte esetén is miért nem tör ki mindig a forradalom: „Mert nem minden forradalmi helyzetből keletkezik forradalom, hanem csupán az olyan helyzetekből, amelyekben a fentebb felsorolt objektív változásokhoz még egy szubjektív tényező is hozzájárul, nevezetesen a forradalmi *osztály* képessége olyan forradalmi tömegakciókra, amelyek elég *erősek* ahhoz, hogy szétörjék vagy megtörjék a régi kormányhatalmat, amely soha, még a válságok korszakában sem »dől meg«, ha nem »döntik meg.«” (*Gegen den Strom*, 135.)<sup>5</sup>

Rudas elvtárs nem osztja e nézeteket. „Ifjúkori bűnét”, azt a fölfogását, mintha az 1919-es magyar proletárforradalom elsősorban a szubjektív mozzanat, a kommunista párt hiánya miatt bukott volna meg, most kifejezetten visszavonja. De hát senki nem állította, „szubjektivista” periódusában még ő sem, hogy a forradalom kizárólag emiatt bukott volna meg. Rudas, amiként a múltban, úgy a jelenben is, hű kantianusként viselkedik: akár túlbecsüli, akár alábecsüli a „szubjektív mozzanatot”, mindig gondosan *elválasztja* azt az „objektív mozzanattól”, s óvakodik attól, hogy a két mozzanatot *dialektikus kölcsönhatásukban* szemlélje. Most azt akarja megmutatni, hogy a magyar tanács hatalom *objektív* akadályok miatt bukott meg. Ilyenekként jelöli meg: a terület kicsiségét, amely nem tette lehetővé a katonai visszavonulást; a tisztek árulását; a blokádot. Mindhárom mozzanat tény. Mindhárom fontos szerepet játszott a magyar

---

<sup>4</sup> Lenin: *Előadói beszéd a nemzetközi helyzetről és a Kommunista Internacionálé alapvető feladatairól 1920. július 19-én*, in Lenin Összes Művei (a továbbiakban: LÖM), 41. k., 216 o. (A Lukács által idézett német szöveg némileg eltér a magyar kiadás szövegétől.)

<sup>5</sup> Lenin: *A II. Internacionálé csődjéről*, LÖM 26. k., 204. o.

diktatúra bukásában. Ugyanakkor – s ez a módszertani szempont döntő jelentőségű vitánk szempontjából – e mozzanatok közül egyetlenegy sem szabad pusztán tényyszerűségében vizsgálni, függetlenül attól a kérdéstől, hogy jelen volt-e ott a kommunista párt; már persze csak akkor járhatunk el így, ha forradalmi dialektikusok, leninisták akarunk maradni. Blokádnak, éhség! Igen, de Rudas elvtársnak el kell ismernie, hogy az éhség, az áruhiány stb. távolról sem hasonlítható az orosz proletariátus nélkülözéseihez; sőt, a mi munkásaink életszínvonalának süllyedése még a bécsinek a mértékét sem érte el. Ami a blokádot a tanácsdiktatúra számára végzetessé tette, az a szociáldemokrata demagógia volt, miszerint a „demokráciához” való visszatérés a blokádnak föloldásához vezet, s ez a munkásság életszínvonalának emelkedését hozza magával; az volt végzetes, hogy a munkások hittek ennek a demagógiának, éppen amiatt, mivel nem volt jelen a kommunista párt. A tiszték árulása! De hát Rudas elvtársnak, mint vezető posztjon dolgozó elvtársnak tudnia kellene, hogy mindenütt, ahol csak valamennyire is alkalmas kommunisták jelen voltak a csapatoknál, ott a csapattestek a végsőig megbízhatók és harcképesek maradtak. Valóban „objektív” volt lehetetlen, hogy kommunista parancsnokokat és komisszárokat találjunk a nyolc hadosztályunk (és a megfelelő zászlóaljok stb.) számára? Igen, lehetetlen volt, mert nem létezett kommunista párt, amely kiválasztotta volna a kádereket, keresztülvitte volna kinevezésüket, meghatározta volna a tevékenység irányvonalát stb. A terület kicsisége! Rudas elvtárs e vonatkozásban Trockij tekintélyére hivatkozik. Ha gonoszkodni akarnék, akkor fejtegetéseiből a következő „objektív-szociológiai” következtetést vonnám le: egy kis országban, amelynek nem állnak rendelkezésére az oroszországihoz hasonló visszavonulási lehetőségek, egy imperialista szomszéd esetén semmiféle diktatúra sem lenne lehetséges. (Ha így volna ez, minden európai országra vonatkozna.) Ezek után csupán arra kívánnám emlékeztetni Rudas elvtársat, hogy a diktatúra bukása egyáltalán nem *tisztán* katonai ügy volt. A Vörös Hadsereg augusztus 1-jén egy ígéretes, jelentős kezdeti sikerekkel rendelkező ellentámadást indított (pl. visszafoglalta Szolnokot), olyan pillanatban, amikor Budapesten már lemondott a tanácskormány, mivelhogy nem létezett kommunista párt.

Annak a ténynek, hogy Magyarországon a tanácsdiktatúra idején nem volt kommunista párt, magától értődően objektív okai voltak. Mindazonáltal ezek az objektív okok egyrészt részben korábbi szubjektív okokra vezethetők vissza (a munkásmozgalom történetének egyes mozzanataira utalok). Másrészt a kantiánusok (akik a szubjektumot és az objektumot dialektikátlan módon mereven elválasztják egymástól), éppen amiatt akarják a világból kiiktatni a szubjektív mozzanat jelentőségét, mivel szerintük a föltűnése, hatékonnyá válásának lehetősége, döntő jelentőségének lehetősége objektív alapokon nyugszik. Ellenkezőleg. Éppen hogy ebben az összekapcsolódásban mutatkozik meg az a kölcsönviszony, amelynek kidolgozására könyvemben törekedtem, s amelynek létét – többé vagy kevésbé nyíltan – Deborin és Rudas vitatják.

Filozófiai általánosságban (azaz ebben az esetben: hamisan) kifejezve, ez a kölcsönhatás annyit jelent, hogy az objektív folyamat szubjektív tükröződése a folyamat valóságosan – és nem csupán képzelt módon – hatékony mozzanatát képezi. E szubjektív tükröződések tehát nem csupán egy mellőzhetetlen kapcsolódási elemet képeznek a mindenkor két objektív mozzanat között (amely kapcsolódási elemek a dolgok „objektív” szemrevételezése esetén elhanyagolhatók, mivel „objektíve” nem róluk van szó), hanem azt is megmutatják, hogy az emberek ténylegesen – és nem csupán képzelt módon – maguk csinálják történelmüket. Azt mondtuk: „filozófiai általánosságban kifejezve” ez esetben annyit jelent, mint hamisan kifejezve. De miért? Mert a dolgok illeten alakulása *reálisan-történelmileg csakis a proletariátus színrelépésével történik*, mert a proletariátus az első és mindmostanáig az egyetlen szubjektum a történelem folyamán, amelyre ez a fölfogás érvényes. Mindazok a gondolkodók tehát, akik a szubjektumnak a valóságra, a történelem menetére való ilyen hatását valamely – valóságos vagy fantasztikus – szubjektumnak (nagy emberek, népszellem stb.) tulajdonították, módszereiket tekintve szükségszerűen idealisták lettek, eredményeikben pedig hamis konstrukcióknál, történelmi mitológiáknál kötöttek ki.

A polgári tudomány és az általa teljes mértékben befolyásolt mensevizmus természetesen tagadja, hogy a proletariátusnak is bármiféle lehetősége lenne a valóság befolyásolására, legfőljb az engedi meg, hogy ez fantasztikus-mitológikus formában megtörténhet. Mindkét esetben a valóság egyként *történelmietlen* fölfogásával van dolgunk. Amiképpen a középkori-feudális ideológia az ember és az isten közti időtlen viszonyt foglalta költészetbe, ugyanúgy konstruál a polgári és a mensevik ideológia egy időfőlötti „szociológiát”, amelyben a polgári társadalom alapvető létezési formái (természetesen többé vagy kevésbé eltorzított ideológiai formában) azonos módon, mint a múlt és jövő, az őskommunizmus és a szociális forradalom létezési formái jelennek meg. Ezzel szemben a proletariátus tudománya számára – éppen mivel a tudomány a proletariátus forradalmi gyakorlatának eszköze – létkérdés, hogy e szemléletmódtól megszabaduljon, hogy reálisan megalapozza azt a konkrét szerepet, amely a proletariátusnak mint a történelem szubjektív faktorának sajátja, s hogy tisztába jöjjön azzal a funkcióval, amelyet osztálytudata (és *csakis* az ő osztálytudata) a történelmi folyamatban betölt.

Rudas elvtárs is beáll azok sorába, akik kétségbe vonják ezt a lehetőséget – s közben a legnagyobb ellentmondásokba bonyolódik. Összefüggéseiből kiragadott idézetekkel olyan nézeteket tulajdonít nekem, mintha szerintem minden osztályharcban az osztály ama képessége volna a döntő mozzanat, hogy a társadalom totalitását *adekvát* módon megértse. Ezzel szemben könyvemben én nyomtatékosan kiemelem, hogy az uralomra hivatott illetve az ingadozó, vereségre ítélt osztályok aszerint különböznek egymástól, hogy az egyiknél „meghatározott osztályhelyzete szempontjából *egyáltalán* (kiemelés most – L.Gy.) nem tekinthető át az adott társadalom totalitása” (GuK, 64.), a másik viszont képes „a társadalom

Egészét érdekeinek megfelelően megszervezni". (Uo.)<sup>6</sup> És e totalitásról elmondtam, hogy minden osztály esetében meg kell vizsgálni: „a teljes termelési folyamat mely mozzanata érinti a legközvetlenebbül és a legéletbevágóbban az egyes osztályok érdekeit. Másodsor: ki kell mutatni, hogy a megfelelő osztályoknak mennyiben áll érdekükben az, hogy meghaladják e közvetlenséget; s hogy a számukra közvetlenül fontos mozzanatot az Egész pusztán mozzanataként ragadják meg és így megszüntetve megőrizték azt. Végül pedig, hogy milyen az így nyert totalitás, mennyiben jelenti a termelés valóságos totalitását." (Uo., 66.)<sup>7</sup> Ezáltal válik lehetségessé a „hamis tudat” különböző formáinak egymástól való megkülönböztetése. A továbbiakban (66–71.) részletesen tárgyalásra kerül, hogy a kapitalizmus előtti társadalmakban minden osztály csak „hamis tudattal” rendelkezhetett, hogy azután a polgári társadalom osztályainak elemzése után eljuthassunk a proletár osztálytudat *speciális*, a történelemben még *sohasem* létezett módjához (a társadalmi Egész adekvát megragadásához) és funkciójához (a történelmi folyamat reális és tudatos befolyásolásához). Amidőn aztán Rudas mind az osztálytudat kérdéseinek eme történelmi árnyalatait, mind e kérdések speciális jelentőségét a proletariátus esetében ignorálja, diadalmasan megcáfolja az én „idealizmusomat” és „szubjektivizmusomat”. Teljesen egyetértek vele abban, hogy a félreértések nem logikai természetűek, és megkérdem: miért keletkezett Rudasnál ez a félreértés, milyen forrásból ered, és mi a politikai célzata? Végkövetkeztetései világosan rámutatnak a forrásra: uszálypolitikai fatalizmusára.

Ez a fatalizmus egészen durva módon nyilatkozik meg, midőn Rudas a leghevesebb támadásokat intézi az én ún. „pillanat-elméletemmel” szemben. (AL 12, 1077–1078. o.) Nem akarok ismételtelen annál a komikus „félreértésnél” elidőzni, mintha nálam a „nagy személyiségek” szerepéről lenne szó. Rudas elvtárs amiatt ért itt félre valamit, hogy ne kelljen szembenéznie a bolsevizmus egy *elemi alaptételével*. Ő szembeállítja ezt a „pillanat-elméletet” – a rég bevált hvosztista trükknek megfelelően – a folyamattal, amit én állítólag teljesen elhanyagolok. (Uo., 1082. o.) Nem akarom itt könyvem számtalan helyét idézni (pl. 256–257, 315.), amelyekből napnál világosabban kiderül, hogy minderről szó sincs. Rudas elvtársnak mindenestre igaza van akkor, midőn a „folyamat” és a „pillanat” ellentétéről szól, mivelhogy *nála* a folyamat uszálypolitikai-fatalista fogalma ténylegesen kizárja a *döntés* minden *pillanatát*. De nagyon könnyedén fogja föl a dolgot, s ezzel túlon túl elárulja legbensőbb meggyőződését: számára egyáltalán nem léteznek döntési pillanatok, az ő „folyamata” olyan evolúció, amely mechanikus-fatalista módon a társadalom egyik fejlődési szakaszától a másikig vezet. Persze mindezt sehol se mondja ki teljes világossággal. Rudas elvtárs sokkal óvatosabb annál (akárcsak minden mostani uszálypolitikus), hogysem a Leninnel való kapcsolatot földjára; de éppen az a mód, ahogy a

---

<sup>6</sup> Történelem ..., 279–280. o.

<sup>7</sup> Uo., 282. o.

„folyamatot” és a „pillanatot” egymással szembeállítja, világosan leleplezi fölfogását. Mi is az a bizonyos „pillanat”? Olyan szituáció, amelynek időtartama rövidebb vagy hosszabb lehet, amely azonban a folyamatból – amely e szituációhoz vezet – azáltal emelkedik ki, hogy benne a folyamat lényeges tendenciái sűrítve jelennek meg, s hogy benne a *folyamat jövőendő irányáról* történő *döntésnek* meg kell jelennie. Ez azt jelenti, hogy a tendenciák elérnek egy bizonyos csúcspontot, és – aszerint, ahogyan az adott szituációban működnek – a folyamat e „pillanat” után más irányt vesz. A fejlődés tehát nem egyenes vonalú fokozódásban megy végbe, vagyis hogy pl. a proletariátus számára kedvező fejlődés esetén a holnaputáni helyzetnek kedvezőbbnek *kellene* lennie, mint a holnapinak, és így tovább, hanem arról van szó, hogy egy *meghatározott* ponton a helyzet döntésre érik meg, s ez a döntés holnapután talán már *túl késő* lesz. Rudas elvtársnak „A kompromisszumokról” szóló Lenin-cikkre kellene gondolnia, ahol is – Lenin nézetei szerint – néhány napos késés tárgytalanná tette a mensevikeknek és az eszereknek teendő kompromisszumos ajánlatot; vagy ahol kifejtette, hogy „azok a napok, amikor véletlenül lehetővé vált a békés fejlődés útja, már elmúltak”,<sup>8</sup> avagy emlékezzünk Lenin gondjára, hogy ugyanis a bolsevikok az októberi napokban a hatalom megragadásának lehetséges pillanatát elszalaszthatják: „A történelem nem bocsájtja meg a késedelmeskedést a forradalmároknak, akik ma győzhetnek (és ma bizonyosan győzni fognak), holnap viszont azt kockáztatják, hogy sokat veszítenek, hogy mindent elveszítenek.” (Sammelband, ...) <sup>9</sup>

Persze Rudas elvtárs tiltakozni fog az ellen, mintha nézetei ellentétben állnának Lenin alapvető szemléletével. E szemrehányás elől dicsérendő elővigyázatossággal tér ki: egyrészt úgy tesz, mintha a „pillanat” ellentétben állna a „folyamattal”, mintha a folyamat nem pillanatok hosszú sorából állna, amelyekből persze egyesek a többieket mennyiségi jelentőségben oly mértékben fölülműlják, hogy ez a mennyiség minőségbe csap át (lásd pl. Plehanov cikkét „A mértékviszonyok csomópontvonalára jelentőségéről” a *Neue Zeit*-ben, X. évf. I. köt. 230. o.).<sup>10</sup> Másrészt pedig azzal, hogy idealista szubjektivizmust tulajdonít nekem. Mindenesetre hangsúlyozom – és a legcsekélyebb indítékot sem érzem rá, hogy itt bármit is visszavegyek nézeteimből, vagy őket valamiképpen enyhítsem –, hogy az ilyen pillanatokban az osztálytudatról van szó, a proletariátus tudatos akarataról, s hogy a döntés mozzanata csakis ebben rejlik. A szubjektum és az objektum dialektikus kölcsönhatása a történelmi folyamatban éppen abban áll, hogy a szubjektív mozzanat érthető és általam többször is kiemelt módon (GuK, 181.) az objektív

<sup>8</sup> Lenin: *A kompromisszumokról*, in I.ÖM 34. k., 140. o.

<sup>9</sup> Lenin: *Levél a központi bizottság tagjaihoz*, in uo., 435. o.

<sup>10</sup> Lukács itt pontatlanul jelöli meg a hivatkozott forrást: a *Die Neue Zeit* X. évfolyamában (1891–92) Plehanovnak Hegel halála hatvanadik évfordulójára írt háromrészes cikke jelent meg (a megadottól eltérő oldalszámokkal).

folyamat produktuma, egy mozzanata, amely meghatározott történelmi helyzetben — melynek fölmerülését úgyszintén egy objektív folyamat hívja elő (GuK, 315.) — iránymutatón magára az objektív folyamatra hat ki. Ez a ráhatás csakis a gyakorlatban, csakis *a jelenben* lehetséges (s éppen ezért használom én a „pillanat” szót, hogy ezt a gyakorlati-jelenvaló karaktert élesen kiemelhessem). Ha a cselekmény végbement, akkor a szubjektív mozzanat újra besorolódik az objektív mozzanatok közé. Ily módon minden egyes párt számára a saját ideológiai fejlődése — a proudhonizmus Franciaországban, a lassalleanizmus Németországban — objektív tényező, amellyel minden marxista politikusnak mint objektív ténnyel kell számolnia. A fönt ábrázolt dialektikus kölcsönhatás tehát *kizárólag* a gyakorlatban keletkezik. A „puszta”, azaz a gyakorlattól elválasztott gondolkodásban a szubjektum és az objektum világosan elkülönítve állnak szemben egymással, s minden olyan gondolkodás, amely a praxisnak ezt a lényegi tulajdonságát egyszerűen a teória számlájára írja, a fogalmi mitológia hálójába keveredik és idealistává kell lennie (Fichte). De éppen így fatalizmushoz jut el minden olyan gondolkodás — s ezzel van dolgunk Rudas esetében —, amely a proletár gyakorlat sajátos lényegi tulajdonságát, a forradalmi gyakorlatot félreismeri, s amely a szubjektum és objektum merev szembenállását a „tisztá” teóriából a gyakorlatba akarja átvinni, s ily módon megszünteti a gyakorlatot. Ez a gondolkodás ily módon az uszálypolitika elméletévé válik.

A „pillanatot” tehát semmi esetre sem lehet elválasztani a „folyamattól”, a szubjektum semmi esetre sem áll mereven és közvetlenül szemben az objektummal. A dialektikus módszer nem jelent sem különbségtétel-nélküli egységet, sem a mozzanatok éles elválasztását. Sokkal inkább az ellenkezőjéről van szó, a mozzanatok szünetnélküli önállóvá-válásáról és ennek az önállóvá-válásnak szünetnélküli megszűnéséről. Hogy miképpen néz ki konkrétan a folyamat mozzanatainak dialektikus kölcsönhatása az önállóság újramegszüntetése körülményei közt, azt könyvemben ismételten kifejtettem. Itt arról van szó, hogy belássuk, miszerint a szubjektív mozzanatnak ez a (dialektikus és ezért dialektikusan újra megszüntetett) önállósága a történelmi folyamat jelenlegi stádiumában, a proletárforradalom periódusában, az összhelyzet döntő jellemzője. Föl kellene tételnie, hogy ez a fölfogás — leninisták közt — közhelynek számít. Miképpen lehetne akárcsak elképzelni is Lenin alapgondolatát a forradalom előkészítéséről és szervezéséről a szubjektív mozzanat ilyen *aktív és tudatos* szerepe nélkül? S ki tudná egyáltalán csak elképzelni is Lenin koncepcióját a forradalom döntő mozzanatairól, a Marxtól származó, de csak Lenin által konkretizált tanítást a fölkelés művészetéről, a szubjektív mozzanat eme funkciója nélkül? S valamennyi szemrehányást, amelyet Lenin ellen fölhoztak (még maga Rosa Luxemburg is) nem éppen az a nézet határozott-e meg, hogy a forradalom a gazdasági erők által tulajdonképpen „magától”, azaz másképp kifejezve „spontánul”, „elementáris módon”, a *tudatosan szubjektív* elem döntő szerepe nélkül valósul meg?

Lenin elvtárs a fölkelésről mint művészetről írt döntő jelentőségű fejtegetéseiben mindenekelőtt elhatárolja a fölkelés marxista fogalmát annak blanquista

fogalmától. (*Sammelband*, 440.; l. még uo., 469.)<sup>11</sup> Lenin hangsúlyozza, hogy a forradalom objektív fejlődése miképpen kényszeríti ki a fölkelést (háború, éhezés, parasztmozgalmak, a felső osztályok ingadozása, a proletariátus forradalmi fejlődése), hogyan vezethet sikerre a fölkelés, és miképpen hat ez a fejlődés a munkásosztály magatartására. Júliusban – mondja – „... küzdeni, meghalni Petrográd birtoklásáért munkásaink és katonáink még nem lettek volna hajlandóak”. (Uo., 442.)<sup>12</sup> De ha az objektív helyzet megérett a fölkelésre, ha eljött a fölkelés „pillanata”, akkor a forradalmi folyamat *tudatos, szubjektív* mozzanata önállóan aktivizálódik. Lenin élesen szembeállítja a tömegek pusztán elementárisan forradalmi föllépését az osztálytudatos élcsapat aktív és döntő beavatkozásával. Így ír az őszt megelőző és az őszi helyzetről: „Másképp pedig azoknak a nagy tömegeknek elkeseredés szülte feszült hangulatára van szükség, amelyek érzik, hogy félrendszabályokkal most semmit sem lehet megmenteni, hogy »befolyást gyakorolni« semmiképpen sem lehet, hogy az éhezők »akár anarchista módon is mindent széjjelrombolnak, mindent ízzé-porrá zúznak«, ha a bolsevikok nem tudják őket vezetni a döntő harcban.” (Uo., 467.)<sup>13</sup> Ha a fölkelésről magáról kifejtett megjegyzéseit, amelyek a „Forradalom és ellenforradalom Németországban” (117.)<sup>14</sup> című [Engels-] írásra nyúlnak vissza, módszertani szempontból – s most számunkra ez a fontos – közelebből megvizsgáljuk, akkor egyrészt a tudatosan *csinált*, tehát a szubjektív részről (a tudatosan cselekvő szubjektum által) produkált mozzanatokot emeljük ki (az erők csoportosítása, meglepetésszerű rajtaütés stb.), másrészt ezek a legélesebben a tisztán szubjektív mozzanatokra (eltökéltség, erkölcsi fölény stb.) utalnak. (Uo., 449.) A fölkelés mint művészet tehát a forradalmi folyamat egy mozzanata, ahol is *a szubjektív mozzanat döntő túlsúlyra tesz szert*. Fölösleges ismételnünk, hogy a fölény lehetősége, a fölkelés szempontjából kedvező helyzet, ugyanúgy, mint ahogy egy szubjektum, egy kommunista párt megléte, a társadalmi, gazdasági fejlődés produktuma, noha természetesen ezek közül egyik sem fejlődik a szubjektumtól *függetlenül*, egyik sem az elementáris társadalmi, fejlődési folyamat *puszta produktuma*. A szubjektív mozzanat ebben a „pillanatban” átfogó jelentőségét éppen azáltal és annyiban éri el, mivel és amennyiben már a korábbi fejlődés folyamán tudatosan és aktívan működött. (Jó ellenpélda erre a „német október” Thalheimerral, a spontán uszálypolitika teoretikusával.) A „pillanatban” azonban a döntés és vele a proletárforradalom sorsa (s vele együtt az emberiség sorsa) a szubjektív

<sup>11</sup> Lenin: *Marxizmus és felkelés – Levél az OSzD/b/MP Központi Bizottságához*, in LÖM 34. k., 244 skk. o.; *Levél az elvtársakhoz*, uo., 397 skk. o.

<sup>12</sup> „Marxizmus és felkelés”, i. k., 246. o.

<sup>13</sup> „Levél az elvtársakhoz”, i. k., 412. o.

<sup>14</sup> Engels: *Forradalom és ellenforradalom Németországban*, in Marx–Engels Művei (a továbbiakban: MEM), 8. k., 1–98. o. – Lukács valószínűleg Engels művének 5. kiadását használta: *Revolution und Konterrevolution in Deutschland*, Dietz, Stuttgart 1920.



mozzanattól függ. Lehetetlen helyesen fölfognunk a forradalmi folyamat lenini fogalmát, ha a fölkelés mint művészet központi jelentőségét nem értjük meg. Lenin azt mondta, hogy a jelen pillanatban (és ez minden forradalmi helyzetre vonatkozik) „nem maradhatunk hűek a marxizmushoz, nem maradhatunk hűek a forradalomhoz, ha a felkelést nem mint művészetet fogjuk fel”. (Uo., 445.)<sup>15</sup>

Persze Lenin elvtárs élesen szembefordult minden „balos” szubjektivizmussal (egy alkalommal én is kaptam tőle egy megérdemelt visszautasítást a parlamentarizmusról írott cikkemért; l. *Kommunismus* 1920).<sup>16</sup> De mégis: éppen ez a harc mutatja meg a legvilágosabban, hogy Lenin egyáltalán nem vitatta elvileg a szubjektív mozzanat elismerését, hanem csupán annak *helytelen alkalmazását*. Azaz egyrészt az objektív helyzet minden helytelen megítélését, olyan fölfogásokat, amelyek könnyelmű módon egy döntő „pillanatot” valóságosan meglévőnek vélték akkor is, ha az objektíve nem volt adott. Találkozunk olyan fölfogásokkal is, amelyek a tudatosan szubjektív mozzanat döntő szerepét az egész folyamatra kiterjedően általánosították; olyan fölfogásokat, amelyek úgy képzelték, hogy egy ilyen ráhatás bármikor és bármilyen körülmények közt, nem pedig csupán egészen meghatározott konkrét föltételek közt lehetséges; amelyek tehát – fordítva, mint ahogy azt Rudas elvtárs képzei, aki a „pillanatot” teljesen föloldja a „folyamatban” és ily módon (a legjobb esetben is) a Luxemburg-féle spontaneitás-elméletnél köt ki – a meghatározott, konkrét történeti „pillanatok” konkrét igazságából a folyamat permanens-döntő befolyásolhatóságának absztrakt nem-igazságát állítják elő. Az efféle „balos” pillanat-elmélet éppen hogy a dialektikus átcsapás mozzanatát hanyagolja el, azaz a „pillanat” konkrét, forradalmi lényegét. A forradalom mint művészet elvéből a fölkeléssel való játszadozás válik, a szubjektum jogosan aktív szerepe frázisteli szubjektivizmusba csap át.

A proletariátus uralmával azonban itt oly jelentős mennyiségi változás áll elő, hogy ez minőségi jelleget ölt. Amennyiben a proletariátus diktatúráját valódi kommunista párt gyakorolja (azaz *nem* úgy, amint az Magyarországon történt), úgy a szubjektív mozzanat eme funkciója egy bizonyos – természetesen dialektikus módon korlátozott – állandóságot nyer. Nem arról van szó, mintha a párt most önkényesen megváltoztathatná az ország gazdasági struktúráját, hanem arról, hogy a különböző gazdasági-társadalmi tendenciák harca közepette – amelyek természetesen még mindig elemi erővel hatnak – a párt (és általa mind az államapparátus, mind a munkások tömegei) abban a helyzetben vannak, hogy e tendenciák alakulására *tudatosan és aktívan* hatni tudnak. Noha Lenin minden alkalommal élesen küzdött azok ellen a „balos” elvtársak ellen, akik e mozzanat jelentőségét, erősségét és állandóságát túlbecsülték, de nem elvileg tette ezt, hanem azért, mert kérdésföltevéseik absztraktak voltak, s mert ez az

<sup>15</sup> „Marxizmus és felkelés”, i. k., 249. o.

<sup>16</sup> Lukács „Zur Frage des Parlamentarismus” című cikkéről van szó, *Kommunismus* (Wien) 1920, 6, 161–172. o.; Leninnek Lukácsot illető bírálatát l. LÖM 41. k., 129. o.

absztrakció a konkrét helyzet konkrét-dialektikus mozzanatait meghamisítja. De egyidejűleg nem kevésbé élesen támadta azokat is, akik a szubjektív mozzanat jelentőségét félreismerték, akik az elementáris, gazdaságilag szükségszerűen kibontakozó tendenciák előtt defetista módon kapituláltak. Csupán a következő mondatokat idézem az OKP XI. pártkongresszusán elhangzott beszédéből: „Az államkapitalizmus olyan kapitalizmus, amelyet mi korlátozni tudunk, amelynek határait meg tudjuk szabni, ez az államkapitalizmus az állammal van kapcsolatban, az állam pedig — a munkások, a munkások élenjáró része, az élcsapat, mi magunk. — Az államkapitalizmus az a kapitalizmus, melyet bizonyos határok közé kell szorítanunk, de amelyet eddig még nem tudtunk e határok közé szorítani. Ezen fordul meg a dolog. S hogy ez az államkapitalizmus milyen lesz, az már tőlünk függ.”<sup>17</sup>

„Az már tőlünk függ” — mondja tehát Lenin. Természetesen nem minden esetben, és nem mindenütt azonos módon. Az azonban már Lenin tanításának meghamisítása, uszálypolitikává és mensevizmussá változtatása, ha valaki azt állítja (mint azt Rudas elvtárs teszi) (AL 12, 1085. o.), hogy Lenin szerint a forradalomhoz „csak a termelőerők fejlődésének óriási lépése” lenne szükséges. Ugyanígy az én nézeteimnek a meghamisítása, ha valaki azt állítja, hogy szerintem a forradalom hajtóereje csupán „csak” a proletariátus osztálytudata lenne. Az osztálytudat *bizonyos helyzetekben* tényleg a döntő mozzanat (innen ered a „pillanat” terminológiája). Rudas elvtárs maga is elismeri, hogy a forradalom folyamán nem használtak ki igen kedvező mozzanatokot. De nem bolsevista—leninista álláspont utólag, post festum állítani, hogy a proletariátus „ingadozott”, nem volt „érett” a cselekvésre, sőt, hogy a termelőerők fejlődése a forradalomra való átmenetet „még nem” engedte meg. Hogy pedig mi most a forradalom periódusában élünk, az objektív gazdasági alapon azért történik, mivel a termelőerők ezt a fejlődési fokot már el is érték. Persze ha éppen a döntő jelentőségű országokban a proletariátus szubjektíve éretlen a forradalomra, akkor annak magától értődően objektív, társadalmi okai vannak, ezek sorában pedig az objektív mozzanatokká vált szubjektív mozzanatok rendkívül nagy szerepet játszanak. (Pl. az a tény, hogy az angol munkások első nagy forradalmi mozgalma, a chartizmus, pontosan a nagy kapitalista föllendülés idején, még a sikeres gazdasági-szakszervezeti harcok kezdete előtt összeomlott; a nagy polgári forradalmak tradíciói; a proudhonizmus—szindikalizmus Franciaországban; a forradalom „fentről” mint a nemzeti egység és — gazdaságilag szemlélve — a polgári-imperialista állam megalapozója Németországban stb.) De ha a gazdasági fejlődés egy ilyen állam szociális alapjait megrendíti, *akkor* az már mindenestre a proletariátus osztálytudatától függ, hogy a burzsoázia válsága halálössá válik-e, vagy leküzdhető lesz. „Csak amikor az »alul lévők« nem akarják a régit, és amikor a »felül lévők« nem tudnak élni és kormányozni a régi módon, csak akkor győzhet a forradalom.” (*Kinderrankheit*,

---

<sup>17</sup> Lenin: *Beszéd az OK/b/P XI. kongresszusán*, in LÖM 45. k., 88. o.

63.)<sup>18</sup> Azt hiszi talán Rudas elvtárs, hogy ez az „akarási” Leninnél csupán holmi dekoratív frázis? (Ahogy ő különböző helyeken — ... — a „szabadság birodalma” fogalmát állandóan ironikusan idézi, föltehető, hogy Marxról és Engelsről is így gondolkodik.) S hogy Lenin ezt az akarást nem spontán-elementáris módon képzelte el, az egy kommunista számára ismét csak közhely lehet. Az illetőnek tudnia kellene, hogy a tömegek ingadozása vagy eltökéltsége messzemenően a tudatos és aktív élcsapat, a kommunista párt, „a proletár osztálytudat ... önálló alakot öltése” (GuK, 335.)<sup>19</sup> okos és elszánt, vagy gyáva, uszálypolitikus és fatalista magatartásától függ. Elég legyen itt is Lenin egy megnyilatkozását idéznünk: „Hogy a párt szilárd irányvonala, a párt hajthatatlan elszántsága ugyancsak tényezője a hangulatnak, különösen a végsőig kiélezett forradalmi helyzetekben, erről, ha »kapóra jön«, természetesen megfeledeznek. Néha az embereknek igen »kapóra jön« megfeledezni arról, hogy a felelős vezetők ingadozásaikkal és arra való hajlamosságukkal, hogy elégezzék azt, amit tegnap imádtak, a tömegek bizonyos rétegeinek hangulatába is a legmegengedhetlenebb ingadozást viszik be.” (Sammelband, 465.)<sup>20</sup>

Vannak tehát a folyamatnak is olyan mozzanatai (a „pillanatok”), amelyekben a döntés „csak” a proletariátus osztálytudatától függ. Hogy pedig ezek a mozzanatok nem szabadon lebegnek a légben, s nem jeleníthetők meg tetszés szerint, hanem objektív folyamatok hozzák létre őket, s így a folyamatoktól nem szigetelhetők el, az az eddigi fejtegetéseink alapján magától értődő. S fölfogásom szerint a folyamattól olyannyira nem izolálhatók, hogy a folyamatban való előfordulásuk a folyamatnak magának a jellemzéséhez lényegesen hozzátartozik, s hogy éppen ezért a folyamat bolsevista-forradalmi (azaz nem uszálypolitikus) fölfogását magát is ennek az összefüggésnek a fölismerése határozza meg. Miközben ugyanis a mensevikek a döntő mozzanatot is, vagyis amikor a szubjektív mozzanat aktív hatása megnyilvánul, a „lassú fejlődés” sémája szerint fogják föl, akkor a bolsevikoknak föl kell fedezniük magában a folyamatban a döntő mozzanatok főntebb ábrázolt jellegét. Azaz ők a folyamat struktúrájának nem evolúció-szerűként, nem organikusként, hanem ellentmondásokban, előrelendülésekben és visszacsapásokban kifejeződő jellegét föl fogják fedezni minden — látszólag — nyugodt mozzanatban is. „Nincs olyan pillanat” — mondják a III. kongresszus szervezeti tézisei —, „amelyben egy kommunista párt ne lehetne aktív.” És miért? Mert nem lehet egyetlen mozzanat sem, amelyben a folyamatnak ez a karaktere, csírája, a szubjektív mozzanat *aktív* hatásának lehetősége teljesen hiányozna. „S mi más pl. bármely sztrájk, mint a kapitalista

---

<sup>18</sup> Lenin: *A »baloldaliság«, a kommunizmus gyermekbetegsége*, in LÖM 41. k., 66. o. — Lukács valószínűleg a VIVA-kiadónál (= Vercinigung Internationaler Verlagsanstalten) Berlinben 1924-ben megjelent kötetet használta.

<sup>19</sup> *Történelem* ..., 651. o.

<sup>20</sup> „Levél az elvtársakhoz”, i. k., 410–411. o.

társadalom kisebb krízise? Vajon nem volt-e igaza von Puttkammer úrnak, a porosz belügyminiszternek, amikor híres kijelentését tette: »Minden egyes sztrájkban a forradalom hydrája rejtőzik.«?» (Lenin: *Rede über die Revolution von 1905*, 96. o.)<sup>21</sup> Persze éppen itt csap át a mennyiség minőségbe. Aki azonban ez előtt az alapkérdés előtt becsukja a szemét, az a folyamatnak ezt az oldalát sem nagyban, sem kicsiben sohasem fogja tudni helyesen fölfogni; s aki, mint Rudas, attól való uszálypolitikai félelmében, hogy „szubjektivizmusba” esik, az ilyen mozzanatok létét egyáltalán tagadja (s ahogy a magyar elvtársak, akik Rudas elvtárral együtt dolgoztak, ezt oly gyakran tapasztalhatták), a rejtettebb mozzanatokra különösen fatalista-uszálypolitikai módon reagál.

Világos, hogy ilyen uszálypolitikai perspektívával a forradalom *előkészítése*, a leninizmus egyik alapkérdése, egyáltalán összeegyeztethetetlen. Rudas elvtárs itt ténylegesen — noha persze öntudatlanul — revidálja Lenint, amennyiben mindenütt, ahol az általa tárgyalt kérdés e felé a fogalom felé tendál, azt az „előrelátás” fogalmával helyettesíti. „A proletariátus egyelőre nem érett rá, hogy fölszabadítsa magát. Az éretté-válás sok körülménytől függ; ezek közt a proletariátus tudata is játszik egy bizonyos, talán éppenséggel nagy szerepet. De ez nem akadály a annak, hogy *előre lássuk*, hogy a proletariátusnak éretté kell válnia, hogy el kell jönnie az időnek, midőn betölti küldetését, s mikor ennek tudatára ébred.” (AL 10, 696–697. o.) S hogy itt nem csupán véletlen stíláriis kisiklásról van szó, azt nem csupán a kifejezés megismétlése tanúsítja, hanem az is, ahogyan Rudas elvtárs az én szörnyű szubjektivizmusomat diadalmasan elélem tárja, mondván, hogy eszerint „a szociáldemokratáknak igazuk van elméletükkel, hogy ugyanis a proletariátust először nevelni kell, képzetté kell tenni, mielőtt hozzá lehet fogni a forradalomhoz! S a szociáldemokratáknak eszerint a »politikában« is igazuk van, ha egyetlen tevékenységüként »a közművelődési munkára« korlátozódnak.” (AL 12, 1086. o.) Rudas elvtárs ugyanis nyilvánvalóan úgy véli, hogy az ideológiai ráhatás csak a „közművelődési munka” révén lehetséges; a másféle ráhatás pedig a fejekben automatikusan, aktív, sőt tudatos cselekvés nélkül átáramló ökonómia útján történik. Rudas elvtárs maga sem veszi észre, hogy mennyire kantiánus itt, hogy az ideológiai problémákat mennyire kanti-szubjektív módon, a „tisztá” és a „gyakorlati” ész pontos elválasztásának sémája szerint fogja föl. Én persze eléggé „szubjektivista” vagyok ahhoz, hogy ne becsüljem le a közművelődési munkát; sőt a legnagyobb mértékben kíváncsún tartanám, ha az olyan elvtársak, mint Rudas, behatóan foglalkoznának mindenekelőtt Leninnek a szervezésre vonatkozó írásaival, mielőtt a leninizmus nevében valóságos bernsteini tirádát intéznek a „szubjektivizmus” ellen.

---

<sup>21</sup> Lenin: *Előadás az 1905-ös forradalomról*, in LÖM 30. k., 305. o.

## 2. Hozzárendelés

Ezzel azonban már újra az elméleti főbűnök egyikénél tartunk, amelyet én Rudas elvtárs szerint – úgymond – elkövettem. Az úgynevezett „hozzárendelt” osztálytudatra gondolok.

Mielőtt belemérülnek a tulajdonképpeni problémába, szeretném, ha az olvasó megengedne néhány bevezető megjegyzést. Mindenekelőtt: mint minden probléma esetében, amelyet könyvemben tárgyaltam, a „hozzárendelés” terminusára sem fektetek itt egyáltalán különösebb súlyt. Ha kiderülne, hogy az, amit én e kifejezéssel elgondoltam – s amit lényegében mind a mai napig helyesnek vélek és a továbbiakban védelmezek –, másképp, jobban, kevesebb félreértéssel kifejezhető, ez esetben egy könnyet sem ejtenék a „hozzárendelés” miatt. Ha rossz a kifejezés, ám tűnjön el. Ha tehát én Rudast a „hozzárendelés” szó jelentéséről és eredetéről szóló terjengős értekezésében nem követem, és csak *magáról a dologról* szándékozom beszélni, ez esetben is meg kell jegyeznem, hogy ő – egyre megy: akár a tények nem-ismeretében, akár szándékosan – itt is túl könnyűvé teszi a dolgot. Úgy adja elő a dolgot, mintha a „hozzárendelés” funkcionális függőséget jelentene, vagyis mintha egy matematikai terminus lenne, amelynek abban áll a főadata, hogy pótolja a kauzalitást. (AL 10, 67 skk. o.) Ez tényszerűen helytelen. A „hozzárendelés” egy régi jogi terminus. Ha jól emlékezem, már Aristotelésnél megtaláljuk. Az a jelentés azonban, ahogyan én használok a szót, mindenesetre csak a későbbi jogtudományban lett használatos. Mégpedig egy objektivisztikus tendenciából nőtt ki, amely arra szolgált, hogy az objektíve döntő, kauzális összefüggést a felületi összefüggések zűrzavarából és a szubjektív pszichológiai állapotokból kihámozni segítsen. Vegyünk egy példát: az ablakból kiesik egy tárgy, és agyonüt egy járókelőt az utcán. Jogilag nézve a dolgot: ki felelős a halálért, és *milyen* bűnt követett el az illető? Elsősorban nem azt vesszük figyelembe, amit az illető gondolt vagy vélt, hanem azt, hogy *tudhatta* volna-e és *kellett* volna-e tudnia, hogy cselekménye vagy mulasztása normális körülmények között ezekhez a következményekhez *kell*, hogy vezessen. Nem akarok a vita szempontjából mellékes részletekben túlságosan elveszni, de utalnék egy olyan fogalmi meghatározásra, mint a római jogban a „*diligens pater familias*” fogalma. Úgy vélem, világos, mire szolgálnak az ilyen fogalmi meghatározások. Arra, hogy egy jogi tényálladék *objektív* lényegét segítsenek rekonstruálni a tényekből, hogy egy ilyen esetből kihüvelyezzék az objektíve *tipikus* vonást. (Ennek az objektív-tipikusnak semmi esetre sem kell mindig egybeesnie a statisztikai átlaggal, noha ez normális viszonyok közt magától értőddően ebbe az irányba mozog; de pl. egy szélhámossággal előidézett konjunktúra esetén teljesen lehetséges, hogy a spekulánsok átlaga nem a „normális” kereskedő szokásai szerint jár el, és a jogi „hozzárendelés” számára mégis mértékadó maradhat.)

Nos – tudatosan vagy nem-tudatosan – a történettudományban ezt a módszert lépten-nyomon használják; azaz a tényekből, amelyek előttünk fekszenek, megkísérik az objektív szituációt rekonstruálni és a „szubjektív”

mozzanatokat ebből (és nem megfordítva) megmagyarázni. A lényegtelen részletek elhagyásával ebből az objektív helyzetből megismerhetővé válik, hogy a benne tevékenykedő emberek, helyzetük normálisan helyes belátása esetén, mit voltak képesek tenni vagy mit mulasztottak el, s ennek mértékében fogják hibáikat vagy helyes fölismeréseiket stb. mérlegre tenni. Példaként csupán Delbrück hadtörténetére<sup>22</sup> utalok, mivel itt Rudas elvtárs talán Mehring ítéletét megnyugvással fogadja a tekintetben, hogy ha tőle tanul valamit, azzal nem fog foltot ejteni saját marxista tisztaságán. De ha elolvassa Engels cikkét az 1870–71-es háborúról, mondjuk Bourbaki hadjáratának kritikájában is hasonló módszerre talál. (Lásd pl.: *Notes on the War*, Wien 1923, 122–123, 127 stb.) És a politikai kritikával sem áll másképp a dolog. A kritika, amit Marx és Engels 1848/49-ben a polgári pártok fölött gyakoroltak, módszertanilag mindig abban állt, hogy fölmutassák: az objektív, gazdasági és politikai helyzetnek megfelelően e pártok mit tehettek volna vagy mit kellett volna tenniük, s mégis mi mindent mulasztottak el megtenni. Gondoljunk csak arra a kritikára, amelyet Marx a *Brumaire* 18-ban a hegypárt és a rendpárt politikája fölött gyakorolt. Az objektív helyzet elemzése nemcsak egy meghatározott lépés vagy egy siker tisztán objektív lehetetlenségét mutatja meg (pl. a proletár győzelem lehetetlenségét a júniusi harcban), hanem helyenként osztályok, pártok és vezérek objektív képtelenségét is arra, hogy az adott helyzetből levonják a lehetséges konzekvenciákat és ennek megfelelően cselekedjenek. Így pl. Bonaparte nem-parlamentáris minisztériuma és a hegypárt közti harc elemzése során, amikor a belügyminiszter a nyugalom veszélyeztetéséről beszélt: „elegendő volt annyi – fejtegeti Marx –, hogy akárcsak egy Vaisse felidézze a vörös kísértetet, s a rend pártja vita nélkül elvetett egy olyan javaslatot, amely a nemzetgyűlésnek hallatlan népszerűséget szerzett volna és Bonapartét visszakergette volna karjaiba. Ahelyett, hogy hagyta magát a végrehajtó hatalom által újabb nyugtalanságok perspektívájával megfélemlíteni, inkább az osztályharcnak kellett volna egy kis játéktérrel engednie, hogy a végrehajtó hatalmat függő helyzetben tartsa.” (*Der 18. Brumaire*, 74–75.)<sup>23</sup>

Ameddig azonban csak olyan osztályokról van szó, amelyek – gazdasági helyzetük következtében – szükségszerűen hamis tudattal cselekszenek, a legtöbb esetben elégséges, ha a hamis tudatot a gazdasági élet objektív valóságával egyszerűen szembeállítjuk, hogy a történelmi helyzetet, a történelmi folyamat menetét helyesen megértsük. De éppen a fölhozott példa világosíthat föl bennünket afelől, hogy az egyszerű szembeállítás nem mindig elégséges. Ugyanis a „hamis tudat” is dialektikus és mechanikus módon hamis, azaz vannak objektív viszonyok, amelyeket egy bizonyos osztály (osztályhelyzetének megfelelően) lehetetlen, hogy figyelmen kívül hagyjon, és ugyanezen viszonyok közt adódnak

---

<sup>22</sup> Hans Delbrück (1848–1929) *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte* (1–3. k.: 1901–1907) c. művéről van szó.

<sup>23</sup> Marx: *Louis Bonaparte brumaire tízennyolcadikája*, in MEM 8. k., 163. o.

helyzetek, amelyek fölismerhetők, helyzetek, amelyekben (osztályszerűen) lehetséges – az objektív helyzetnek megfelelően tudatosan vagy öntudatlanul – helyesen cselekedni. Az ilyen helyzetekről kialakított tényleges gondolatok azonban (az osztályoknál, pártoknál, vezetőiknél) nem mindig helyesen találják el a dolgot, amit eltalálni számukra osztályszerűen lehetséges lett volna. A között a tudat között, amelyet ők ténylegesen a helyzetükről kialakítanak és a között a tudat között, amit ők – az ő osztályhelyzetüknek megfelelően – a helyzetről *kialakíthatnának*, van egy távolság, amelyet a lehetőség szerint leküzdeni éppen hogy a pártok és vezetők föladata. (Ismétlem, dilemmánknál a második eset *nem* esik egybe a történelmi szituáció objektíve helyes tudományos fölismerésével; ez csak a történelmi materializmus alapján lehetséges.)

A proletariátus helyzete más. A proletariátus – az ő osztályhelyzetének megfelelően – helyes ismeretet *képes* kialakítani a történelmi folyamatról és annak egyes szakaszairól. De rendelkezik-e minden esetben ezzel az ismerettel? Semmi esetre sem. És ha egyszer ezt a „távolságot” mint *tényt* konstatáljuk, akkor minden egyes marxistának kötelességévé válik, hogy a „távolság” *okairól* és – főleg – *leküzdésének eszközeiről* komolyan elgondolkozzon. Ez a kérdés a *tárgyas magva* a köztem és Rudas elvtárs közt meglévő differenciának a „hozzárendelés”-probléma esetében, ahol is „hozzárendelt” osztálytudaton a proletariátusnak a mindenkori objektív gazdasági helyzetének megfelelő, a proletariátus által elérhető tudatát értjük. Azért használtam a „hozzárendelés” kifejezést, hogy az ettől való elmaradást világosan kifejezésre juttassam, és ismétlem, hogy éppannyira kész vagyok a kifejezés elejtésére, ha félreértéseket okoz, mint ahogy semmi esetre sem vagyok kész arra, hogy *a dologtól magától*, az osztályharc *bolsevista* értelmezésétől mechanikus-uszálypolitikai kifogások javára akár csak egy lépést is hátráljak.

E polémia olvasói előtt bizonynyal ismeretes, hogy fejtegetéseim Marx egy megállapításából (*Die heilige Familie*, Mehrings Nachlaßausgabe, II. 133) indulnak ki: „Nem arról van szó, hogy egyik vagy másik proletár, vagy akár az egész proletariátus időlegesen mit képzel el céljának. Arról van szó, hogy *mi* a proletariátus és hogy e létének megfelelően történelmileg mit lesz kénytelen tenni.”<sup>24</sup> Rudas elvtárs némileg könnyedén fogja föl a polémia e mondat általam történő fölfogásával szemben, hogy ugyanis abban a fönt leírt tényálladék és egyúttal a proletárpárt *föladata* az, hogy a távolságot a lét és a tudat között, avagy pontosabban: a proletariátus gazdasági létének *objektíve megfelelő* tudata és ama tudat között, amelynek osztályjellege e lét mögött elmarad, leküzdje. Marx azt véli ugyanis Rudas fölfogása szerint: „A szocialista írók a proletariátusnak egy bizonyos világtörténelmi szerepet tulajdonítanak. De miért teszik ezt, és miért

<sup>24</sup> Marx – Engels: *A szent család vagy a kritikai kritika kritikája*, in MEM 2. k., 35. o. – Lukács a Franz Mehring által kiadott gyűjteményt használta: *Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels, Ferdinand Lassalle* Bd. 1–4., Dietz, Stuttgart 1902.

tehetik? Azért, mert a mai társadalom alá van vetve bizonyos törvényszerűségeknek, amelyek a társadalom jövődő pályáját éppoly szükségszerűen előírják, amiképp a ledobott kő pályáját meghatározzák a nehézkedési törvények. A kő mit sem tud arról, hogy esését a természeti erők szükségszerűen előírják; ugyanígy lehetséges, hogy a proletariátusnak önnön szerepéről egyelőre semmilyen képzele sincs. De csak *egyelőre* — mondja Marx. Mivelhogy azonban a proletárok nem kövek, hanem emberek, akik tudattal rendelkeznek, ezáltal egyszer tudatosul bennük történelmi szerepük. Az angolok és a franciák már ott tartanak, hogy tudatosítsák magukban történelmi föladatukat, a többiek követni fogják őket. Hogy honnan tudom ezt? Onnan — mondja Marx —, mivel mint materialista tudom, hogy a tudat a társadalmi létből függ, azaz a társadalmi lét produktuma. De mivel e létnek az a természete, hogy a proletariátus a nyomor stb. által szükségszerűen cselekvésre kényszerül, ugyanúgy abszolút szükségszerű, hogy idővel öntudata is fölébred.” (AL 10, 695–696. o.) És a „marxista” föladatát abban látja (egy korábban idézett megnyilatkozása szerint), hogy ezt a fejlődést *előre lássa*. (Uo., kiemelés Rudastól.)

Nos, én azt hiszem, hogy Marx semmi esetre sem lehetett volna elégedett ezzel a „marxista” föladattal, ezzel az „előrelátással”, hogy ugyanis a proletariátus az ideológiai érettségét idővel, természeti szükségszerűséggel majd eléri. Marx erről egynéhányszor nyilatkozott is, nehezen félreérthető módon.

Itt ezúttal csak a „Bizalmas közlés”-ből vett szavait idézem: „Az angoloknak minden szükséges *anyagi* feltételük megvan a társadalmi forradalomhoz. Ami hiányzik nekik, az az *általánosítás szelleme és a forradalmi szenvedély*. Ezen csak a Főtanács segíthet, amely ezáltal meggyorsíthatja a valóban forradalmi mozgalmat ebben az országban és következésképpen *mindenütt*.” (Briefe an Kugelmann, Viva Verlag, 69.)<sup>25</sup> Mindebből két megállapításnak van számunkra nagy jelentősége. Először is, hogy Marx számára lehetségesnek látszott — tehát nyilvánvaló, hogy nézete szerint a történelmi materializmusnak nem mond ellent, hanem sokkal inkább belőle következik —, miszerint a forradalomra való objektív érettség ugyan jelen lehet, de a proletariátus tudata az *objektív gazdasági fejlettség* mögött *elmarad*. Másodszor, hogy az Internacionálénak, a nemzetközi proletárpártnak az a *föladata*, hogy a proletár osztálytudatnak a ténylegestől az objektíve lehetséges magas szintjéig történő fejlődése eme folyamatába *aktívan* beavatkozzon. Nem lehet eléggé határozottan rámutatni, hogy az itt vitatott kérdés a történelmi materializmus egyik alapvető *módszertani* kérdése, s érdektelen, hogy Marx az akkori angol helyzet megítélésében tévedett-e. A legkülönbözőbb árnyalatú opportunisták ismételtelen rámutatnak a helyzet emez „elhízázott” értékelésére, arra, hogy Marx és Engels „túlbecsülték a helyzet forradalmi érettségét”. Anélkül hogy most közelebbről belemennénk e vitába, egészen röviden hangsúlyoznunk kell, hogy egy be nem következett forradalom pusztja ténye még

---

<sup>25</sup> Lásd MEM 16. k., 403. o.



távolról sem bizonyíték rá, hogy az objektív föltételek a forradalomhoz valóban hiányoztak — lásd a fentebb idézett Lenin-citátumot. Nekünk azonban itt a marxi kijelentés *módszertani magvát* kell rögzítenünk. Nos, Rudas elvtárs — mint láttuk — tényként ismeri el a proletariátus osztálytudata szintkülönbségét. S nem csupán „tisztá marxista” receptjét tukmálja ránk, az „előrelátást”, hogy ugyanis ez a tény idővel természeti szükségszerűséggel változni fog, hanem cikkeiben (más helyen) e fölfogását meg is alapozza. „És ha proletárok nem teljesen, vagy csak kevésbé »osztálytudatosak«, sőt ügylehet osztályellenes érzületűek, akkor ez azért van, mert helyzetük a gazdasági folyamatokban nem tisztán tipikus. Vagy nem nagyüzemben foglalkoztatják őket, vagy pedig a »kispolgári proletariátushoz« tartoznak.” (AL 10, 693. o.) Az osztályok folyékony képződmények, mondja Rudas elvtárs nagyon helyesen; fejtegetéseinek összefüggéseiből azonban az a nagyon is helytelen, nagyon nem-dialektikus fölfogás világlik ki, mintha ez a folyékonyság magától, a kommunista párt *tudatos hozzájárulása* nélkül, egészen az osztályhelyzet természeti szükségszerűséggel történő helyes fölfogásáig „folyna”. Hogy azonban Rudas elvtárs materialista-ökonómiai kérlelhetetlenségét meg ne sértsük: ezek a különbségek tehát meg fognak szűnni, ha „a gazdasági folyamat helyzete maga tisztán tipikus” lesz; ha például az amerikai munkásokat nagyüzemekben foglalkoztatják, mivel mint közismert, az amerikai gazdasági szervezet technikai visszamaradottsága a döntő oka az ottani fejletlen osztálytudatnak.

De félre a tréfával. Természetesen eszembe sem jut, hogy e tényező jelentőségét kisebbitsem. (Lásd ehhez: GuK, 325.) Ha a proletariátus összfejlődését széles, egész korszakokat átfogó perspektívában vizsgáljuk, ez esetben e fölfogás még helyes is lehet; mindenesetre azzal a fontos kiegészítéssel, amiről mindjárt részletesebben is szólnunk. A gyakorlati politika szempontjából azonban — s ez remélhetőleg Rudas elvtárs számára is a marxi elmélet fontos része — ez az elmélet egyáltalán nem minden további nélkül helyes. Kezdve a proletariátus föllépésének németországi kezdeteinél, ahol is a munkások éppenséggel a legnagyobb és technikailag legfejlettebb gépipari üzemekben (Borsig Művek stb.) a legszívesebben ragaszkodtak a szervezeti kapcsolat terén a polgári és kispolgári pártokhoz, miközben a cigaretta-készítő munkások, cipészek, szabók stb. gyorsabban kapcsolódtak a forradalmi mozgalomhoz (lásd erről pl. Mehring párttörténetét, III. köt. 106 skk.).<sup>26</sup> Ugyanígy a Ruhr-vidéki, a Centrumpártot követő munkások, akik aztán tényleg nem kisüzemben dolgoztak. De vegyük a magyar mozgalmat, ahol Rudas elvtárs hasonló alakzatokat figyelhetett volna meg — mindenütt hasonló kép tárul elénk: a proletár osztálytudat világossága és nyíltsága nem kizárólag s még csak nem is elsősorban nagyüzemek és kisüzemek szerint rendeződik; s az ugyanazon üzemben dolgozó munkások osztálytudata is majd mindig igen különböző (még akkor is, ha hasonló társadalmi környezetből

---

<sup>26</sup> Franz Mehring: *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* Bd. 3. „Bis zum deutsch-französischen Kriege”, Dietz, Stuttgart 1903.

származnak, tehát – mondjuk – nem frissen a városba költözött parasztokról vagy a munkásifjúságról van szó). A proletariátus tudatárnyalatait illető nézetünket tehát e kézenfekvő és igen megejtően csengő megállapítás nem elégítheti ki. Éspedig azért nem, mert ez önmagában szükségszerűen fatalizmus-hoz vezetne. (Lásd Rudas elvtárs esetét.)

Rudas elvtárs a fönt idézett helyen a munkásarisztokráciára céloz, anélkül hogy rádöbbenne: ezzel saját nézeteit cáfolja meg, hiszen a munkásarisztokrácia éppen hogy főleg a munkásosztály olyan rétegeiből rekrutálódik, amelyek az ő fölfogása szerint a „legtisztább típushoz” kellene, hogy tartozzanak; azaz többnyire a legnagyobb, technikailag legfejlettebb üzemek tanult munkásainak rétegéből. A szociáldemokrácia háború előtti elmélete és gyakorlata szintén egy a Rudas elvtárséhoz hasonló nézetből táplálkozott: Marx és Engels energikus figyelmeztetése ellenére a munkásarisztokrácia osztálytudatát a proletariátus osztálytudatával azonosították, s konfliktus esetén e réteg érdekeit az egész osztályra érvényes érdekeknek, tudatát pedig az egész osztály számára érvényes tudatnak minősítették. És mindez teljesen következetesen van így, ha az osztálytudatot a munkások közvetlen gazdasági helyzete *mechanikus* produktumának fogjuk föl, ha nem a társadalmi viszonyok *totalitását* vesszük figyelembe. Ha világosan akarjuk látni a munkásarisztokráciának a forradalmi összmozgalmat fékező funkcióját, akkor *el kell hagynunk a közvetlenséget*, föl kell ismernünk azokat a reális dialektikus erőket, amelyek ezt a közvetlenséget létrehozzák és az egész összefüggésében számára e funkcióját biztosítják. Lenin és tanítványai e tekintetben Marx és Engels tanításait kiépítették és konkretizálták, fölismerték a veszélyt, amely a forradalmi munkásmozgalom számára azáltal áll elő, hogy a munkásság eme rétegének érdekeit és tudatát azonosítják a proletariátus osztályérdekeivel és osztálytudatával. Sok más helyett csupán néhány (idevágó) fejtegetést sorolnék föl. Lenin így határozza meg az opportunizmust: midőn „... a munkások elenyésző kisebbségének átmeneti érdekeiért feláldozzák a tömeg életbevágó érdekeit”. (*Gegen den Strom*, 157.)<sup>27</sup> Teljesen az ő szellemében mondja Zinovjev: „A privilegizált munkásarisztokraták kisebbségének szűken korporatív érdekeit a szociálsoviniszták összekeverik a munkásosztály érdekeivel. Ez az összekeverés egyébként érthetővé válik abból a körülményből, hogy a szakszervezetek és a hivatalos szociáldemokrata párt vezetői többnyire maguk is a munkásarisztokrácia köreiből származnak. A munkásarisztokrácia és a munkásbürokrácia két egytestvér. Ha a szociálsoviniszták a munkásosztály érdekeiről beszélnek – gyakran teljesen öntudatlanul –, a munkásarisztokrácia érdekeit tartják szem előtt. De a valóságban itt is nem annyira az igazi érdekekről van szó tágabb értelemben, mint inkább a közvetlen anyagi előnyökről. Ez azonban

---

<sup>27</sup> Lenin: „A II. Internacionálé csödjé”, i. k., 232. o.

egyáltalán nem egy és ugyanaz.” (Sinovjev: *Der Krieg und die Krise des Sozialismus*, 546.)<sup>28</sup> A problémát Zinovjev napnál világosabban ábrázolja.

Számunkra viszont – akik itt a probléma *módszertani* oldalával szeretnénk tisztába jönni – a következő kérdés merül föl: milyen jogon mondja Zinovjev elvtárs azt, hogy a munkásosztály igazi érdekei és a közvetlen anyagi előny abszolút nem egy és ugyanaz; milyen jogon beszél egyáltalán a munkásosztály „igazi” érdekeiről, állapítja meg tehát nem csupán ezt a különbséget mint „szociológiai” különbséget, s vezeti azt vissza gazdasági gyökereire, hanem egyidejűleg az egyik érdeket (és az annak megfelelő tudatot) mint helyeset, a másikat pedig mint hamisat és veszélyeset emeli ki. (Rudas elvtárs itt, ha ezt a passzust az én könyvemben találta volna, fölháborodva „értékelésről”, rickerti befolyásról stb. deklamálna.) A válasz erre igen egyszerű: Azért van ez így, mivel az egyik tudat az osztály gazdasági és szociális *összhelyzetének* felel meg, miközben a másik egy partikuláris és átmeneti érdek közvetlenségében fenecklik meg. A kérdés azonban még csak itt kezdődik igazából. Először is már itt az objektív osztályhelyzet elméletileg helyes megragadásáról van szó, ahol is a punctum saliens az elméleti analízis *objektíve helyes volta*. Mindkét nézet lényegében a társadalmi lét kauzális produktuma az emberek fejében, s ezek *e vonatkozásban* egymástól nem különböznek. Különbségük az objektív társadalmi lét mély avagy felületes, dialektikus avagy mechanisztikus, gyakorlatias-kritikus vagy fetiszizált-elfogult elemzésében rejlik; mindkét fölfogás közvetlenül és egyként *e társadalmi lét* terméke. Különbségük csak akkor tűnik ki, ha túllépünk *e közvetlenségen*, ha a közvetlenségben megragadt tudatban rejtve maradt objektív közvetítő formák átláthatóvá válnak. Ezáltal a helyes elmélet nemcsak hogy megcáfolni képes a hamis elméletet, hanem képes arra is, hogy egyidejűleg rámutasson azokra a szociális létmozzanatokra, amelyek a helytelen elméletet létrehozták, amelyet *e helytelen elmélet képviselői* annak nem-analizált közvetlenségében átvettek és ennek megfelelően absztrakt módon általánosítottak. (Ily módon képesek a bolsevikok a mensevizmus szociális keletkezéstörténetét elméletileg megmagyarázni, miközben megfordítva csak frázisokat ismételgetnek puccsizmusról, szektásságról stb. Lenin ily módon fedte föl az önrendelkezési jogról folytatott polémiájában a lengyel és a hollandi baloldali radikálisok tévedéseinek történelmi gyökereit, miközben egyidejűleg megcáfolta hamis teóriáikat. (*Gegen den Strom*, 405 skk.)<sup>29</sup>

Másodszor: az objektív gazdasági helyzet pusztá, elméletileg mégoly helyes elemzése sem elegendő. Ebből az analízisből még ki kell bontani a *cselekvés* helyes *irányvonalát*. De ha az objektív gazdasági helyzet *objektíve helyes* mivoltában nincs közvetlenül adva, akkor ezt az irányvonalat és a belőle következő jelszavakat igazából még *meg kell találni*. Ezek semmi esetre sem

<sup>28</sup> Megjelent: Verlag für Literatur und Politik, Wien 1924.

<sup>29</sup> Lásd Lenin: *Az önrendelkezés körül folyó vita eredményei*, in LÖM 30. k., 44–48. o.

„spontánul” keletkeznek, s a munkásokra való hatásuk spontaneitása sem biztos kritériuma helyességüknek. (Lenin elvtárs rámutat, hogy meghatározott körülmények közt a hamis „balos” jelszavak erősebb közvetlen hatást gyakorolhatnak, mint a helyes, kommunista jelszavak, „de ez még – teszi hozzá – nem érv amellett, hogy az ilyen taktika helyes”. (*Kinderkrankheit*, 86.)<sup>30</sup> Éppen az ismételten kifejezett szükségesség, „az ár ellen úszni” – Marxnál éppúgy, mint Leninnél – bizonyítja minden „spontaneitás-elmélet” tarthatatlanságát és objektíve forradalomellenes lényegét. De hát akkor melyek a helyes jelszavak, amelyek nem egyszerűen a munkások többségének vagy az átlagos munkásnak a gondolatait és érzéseit fejezik ki? Ezek „azok a gondolatok és érzések, amelyekkel meghatározott élethelyzetben akkor rendelkeznének az emberek, ha *tökéletesen meg tudnák ragadni* e helyzetet is és a belőle következő érdeküket is, mind a közvetlen vonatkozásában, mind pedig az egész társadalom – ezen érdekeknek megfelelő – felépítésének vonatkozásában: megismerhetővé válnának tehát az objektív helyzetüknek megfelelő gondolatok, érzelmek stb.” (*GuK*, 62.)<sup>31</sup> És ezzel szerencsésen megérkeztünk a „hozzárendelt” osztálytudathoz. Ezzel – nem többet és nem kevesebbet – azt kell mondanunk: egyre megy, hogy a fogalmat „hozzárendelésnek” vagy bármi másnak nevezzük.

Rudas elvtárs persze közbevetetheti: milyen jogon nevezem én éppen ezt a tudatot osztálytudatnak? „Nem azért nevezzük – mondja ő – a proletariátus tudatát osztálytudatnak, mert ez amannak helyzetét helyesen vagy hamisan tükrözi vissza, hanem mivel ez a tudat, minden sajátosságával együtt *csak a proletariátusra* korlátozódik...” (*AL* 10, 690. o.) A mondat második felének nincs semmi köze a mi kérdésünkhöz. Természetes, hogy ugyanúgy a helyes, mint a hamis tudat ebben az esetben a proletariátusra korlátozódik. Az első mondatról azonban Rudas elvtársat bármely agitátor vagy propagandista ki tudná oktatni. Megkérdezné Rudas elvtársat, hogy vajon nem beszélne-e osztálytudatos munkásokról, *ellentétben* a nem-osztálytudatosokkal (akik ugyancsak munkások és akiknek a gondolkodását ugyancsak proletár létük határozza meg). Megkérdezné Rudas elvtársat, hogy megtagadhatná-e a proletár osztálytudatot egy sztrájktrófától, sőt akár egy ingadozó munkástól is? Lehetséges lenne-e az objektív helyzetből fakadó vitában és az ebből következő és kikövetkeztetett jelszavakból a munkások osztálytudatára apellálni, s érvek segítségével ezt az osztálytudatot bennük fölkelteni vagy fokozni? Meg fog-e elégedni azzal, ha megállapítja, hogy a gazdasági fejlődés az átlagos munkásnál az osztálytudatnak még csak egy bizonyos fokát érte el, és ő – mint marxista – „előre látja”, hogy ez a fejlődés lassanként az osztálytudatot magasabbra fejleszti? Mindezzel a „termelőerők szintje” Kautsky-féle fátum-elméletének mocsarába süllyednének, amit Sztalin elvtárs joggal a marxizmus meghamisításaként bélyegez meg. Ha semmi sem

---

<sup>30</sup> Lenin: „A »baloldaliság«, a kommunizmus gyermekbetegsége”, i. k., 90. o.

<sup>31</sup> *Történelem* ..., 277. o.

történik, ez azért van, „mert a »termelőerők« akkori »színvonala« mellett semmi mást tenni nem lehetett. »Bűnösök a termelőerők«... S aki nem hisz ebben az elméletben, az nem marxista. A pártok szerepe? Jelentőségük a mozgalomban? De mit tehet a párt egy olyan döntő tényező ellen, mint a »termelőerők színvonala«?” (*Lenin und der Leninismus*, 31.)<sup>32</sup>

Rudas elvtárs – úgylehet – azt válaszolhatná nekem: bizonyos körülmények közt előfordulhat (noha ez az én spontán-hvosztista nézeteimmel összeegyeztethetetlen), hogy az objektíve helyes elméletet és az ebből következő helyes jelszavakat a munkások nem értik meg. Mindenesetre a legtisztább idealizmus lenne e helyes fölismerésnek („egy fölismerésnek” – Apage satanas!) döntő szerepet tulajdonítani a reális osztályharcban, a valóságos történelemben. Erre az érvre már válaszoltam, amikor a „fölkelés mint művészet” marxi–lenini fogalmának elemzésekor az úgynevezett „pillanat”-teóriát tárgyaltam. Épp ezért elegendő lesz itt Leninnek – hasonló fejtegetéseinek hosszú sorából – ezúttal néhány idetartozó kijelentése. Lenin elvtárs ezt mondotta az OKP XI. kongresszusán: „A kommunisták – csepp a tengerben, csepp a nép tengerében. Csak akkor vezethetik a népet a maguk útján, ha ezt az utat nemcsak a világtörténelem irányának értelmében határozzák meg helyesen.” (*Inprekorr* II. évf. 43. sz.; kiemelés tőlem – L.Gy.)<sup>33</sup> És a *Gyermekbetegség* című könyvében, ahol a nem-orosz kommunisták számára foglalja össze az OKP tapasztalatait, a bolsevikok eredményei fő feltételeinek kérdését megválaszolandó, a helyes elmélet hangsúlyozásával kezdi mondanivalóját (6-7.). Mindez ugyancsak a marxizmus–leninizmus ábécéjéhez tartozik, és szomorú és nevetséges egyszerre, hogy mindezt ily részletességgel kellett fejtegetnem. De mégis így kellett ennek történnie, mivel a párt kérdéséhez érkeztünk, olyan kérdéshez, amely a spontaneitás-elmélet minden követője számára – tudatosan vagy öntudatlanul – a botránykő szerepét tölti be. (Ismételten utalok Rudas elvtársnak a magyarországi diktatúráról írott cikkére.) Én Marxszal azt mondom: az osztálytudat nem az, „amit az egyik vagy másik proletár, vagy akár az egész proletariátus időlegesen elképzel”, az osztálytudat tehát sem nem pszichológiai, sem nem tömegpszichológiai probléma, hanem – itt persze Rudas elvtárs fölhaborodva kiált közbe: „Most azt kellene hinnünk, hogy Lukács elvtárs egy harmadik helyet fedezett föl, ahol az osztálytudat realizálódik. Talán egy isten vagy több isten fejében, vagy a Történelem nevű hölgy fejében, vagy valami hasonlóban” (AL 10, 681. o.) – én ugyanis szerintem a tudatból egy történelmi démont csinállok, a „valóságosnak, a történelemnek a démiurgosát” (uo., 687. o.), én tulajdonképpen egy óhegeliánus stb. stb. vagyok. Nos, megnyug-

---

<sup>32</sup> Megjelent 1924; a kötethez Kun Béla írt előszót; I. *Inprekorr* 1924, 32, 719–720. o. A hivatkozott részt magyarul I. Sztalin: „A leninizmus alapjai – Beszéd a Szverdlov-egyetemen 1924. április elején”, in *A leninizmus kérdései*, Bp. 1951, 27. o.

<sup>33</sup> Lenin: *Beszéd az OK/b/P XI. kongresszusán*, in LÖM 45. k., 99. o. (A magyar szöveg részben eltér a Lukács által idézett közlésétől.)

tathatom Rudas elvtársat (pontosabban: nyugtalaníthatom az ő uszálypolitikáját): ezt a „harmadik helyet” egy *kommunistának* megtalálni egyáltalán nem nehéz; ez nem más, mint a *kommunista párt*.

Mindannyian ismerjük azt a meghatározást, amelyet a *Kommunista Kiáltvány*, majd a Komintern II. kongresszusa majdnem szó szerint ugyanígy fölvelt tézisei sorába. És ennek következtében szinte közhellyé vált, hogy a kommunista pártban a proletariátus osztálytudatos elemeinek szervezetét lássuk. Ha azonban gyakran ismételtetnek bizonyos mondatokat, fönnáll a veszélye — még akkor is, mint ebben az esetben, ha azok csakis a tiszta igazságot tartalmazzák —, hogy minden további nélkül, minden utánagondolás nélkül elfogadják, ismételtetik őket; viszont abban a pillanatban, ha nem szó szerint ismétlik meg, valóságos jelentésüket teljesen figyelmen kívül hagyják, sőt pontosan az ellentétét állítják annak, amit tartalmaznak. Így járt ezúttal Rudas elvtárs is. Rudas elvtárs nemes fölháborodással bosszankodik amiatt, hogy én a könyv általa inkriminált helyén („Éppen e kettősség vezet el annak megértéséhez, hogy mint azt mottónk is nyomatékosan állítja — az osztálytudat nem egyes proletárok, vagy összességük [tömegpszichológiai] tudata, hanem az osztály történelmi helyzetének tudatossá vált értelme”, *GuK*, 85. o.)<sup>34</sup> — a tudatot és a tudat tartalmát összekeverem. (*AL* 10, 682. o.) Tökéletesen megértem Rudas elvtárs fölháborodását: állandó fáradozással elfojtott kantianizmusa kell, hogy időnként levegőhöz jusson, és a forma és tartalom gyakorlati összefonódottsága ellen föllázadjon. Hiszen a kantianizmus lényegéhez tartozik, hogy a formát és a tartalmat gondosan, mereven és mechanikusan elválasztja egymástól, ami a jelenlegi vita esetén annyit jelent: „... bármi is a tudat tartalma, ha állandóan változnak is az emberek gondolatai, érzései, céljai stb. — minden adott időszakaszban ezekből a dolgokból egy komplexum jelenik meg a fejükben, és ezt a komplexumot nevezzük éppenséggel »tudatnak«. És csak ez a tudat valósulhat meg az egyes embernél pszichológiailag vagy sok embernél tömegpszichológiailag. És hogy mit jelent ez a »pszichológiai vagy tömegpszichológiai megvalósulás«, azt egy tudomány, mégpedig egy természettudomány, a pszichológia (tömegpszichológia)” dönti el. (*Uo.*, 682–683. o.) Egyszerűen kifejezve ez annyit jelent: a tudat tartalma „szociológiai kérdés”, a tudat maga „pszichológiai kérdés”, a két kérdésnek csak nagyon laza, távoli és komplikált viszonya van egymáshoz, mivelhogy „különböző tudományokhoz” tartoznak. Rudas elvtárs azt mondja: „Csak amit tudatosítanak magukban, tehát csak a tudat tartalma az, amit Lukács mondata második felében közelebről is meghatároz: ez pedig »a történelmi helyzet értelme«. Csakhogy itt egy egészen más helyzetről van szó, már engedelmet kérek! Hogy mi az emberek mindenkori tudattartalma, hogy ez a tartalom megfelel-e a realitásnak vagy nem, ez egy kérdés, amihez azonban annak a kérdésnek, hogy a tudat pszichológiai vagy tömegpszichológiai-e, az égvilágon semmi köze sincs! Lehet a tartalom igaz vagy hamis, kifejezheti vagy

---

<sup>34</sup> *Történelem ...*, 308. o.

nem fejezheti ki a »történelmi helyzet értelmét«, a tudat, amely ezt a tartalmat magába foglalja, vagy egyéni pszichológiai, vagy tömegpszichológiai!" (Uo., 682. o.) Rudas elvtárs úgy véli: „roppant érdekes” kérdés lenne tisztázni a „pszichológia” viszonyát a marxizmushoz – csak hogy ahogyan ő teszi föl a kérdést, kevés valószínűsége van annak, hogy ebből valami értelmes dolog jön ki.

Kísérreljük meg azonban a kérdést kiemelni Rudas kanti-sematikus kezeléséből, s akkor azt kell kérdeznünk: olyan probléma-e az osztálytudat (mert itt ugyanis osztálytudatról és nem általában vett tudatról van szó), amelyet e tudat *tartalmától elválasztva* tárgyalhatunk? Már eddigi fejtegetéseink is megmutatták, hogy ez lehetetlen. Ha mondjuk – hogy egy korábbi példánkhoz visszatérjünk – egy sztrájktródtól elvitatjuk a proletár osztálytudatot, ezzel sem azt nem állítjuk, hogy ő társadalmi létét tekintve nem munkás, sem azt, hogy benne (az ő munkásfejében, Rudas elvtárs!) olyan tudatfolyamat zajlik le (még hozzá egy kauzálisan-szükségyszerű tudatfolyamat), amely a sztrájktródszhoz vezetett. Csupán azt vitatjuk, hogy *tudatának tartalma megfelel objektív osztályhelyzetének*. A dialektikusan gondolkodó számára tehát az osztálytudat fogalma szükségyszerűen egy a tartalomtól *elválaszthatatlan, konkrét* fogalom, míg a kantiánus – ha mégoly gondosan materialistának álcázza is magát – állandóan egy általános, formális meghatározást keres (ez itt Rudas elvtárs számára a pszichológiai elem), amely egy tetszés szerinti tartalomra vonatkozik, ennek megalapozása pedig egy „másik tudomány” hatáskörébe utaltatik. S mivel ő ily módon a tartalom és a forma közötti dialektikusan váltakozó hatást, a forma meghatározottságát a tartalom által, egy ennek megfelelően dialektikusan változó formát egyszerűen nem tud elképzelni, nemes fölháborodása (pszichológiailag – vagy ha ez Rudas elvtársnak jobban tetszik – tömegpszichológiailag) nagyon is érthető. Az ő mechanikus, dualista szemléletmódjából szükségyszerűen következik, hogy ez a bizonyos „harmadik hely”, ahol az osztálytudat megvalósul, csakis egy „démon” vagy egy „isten” lehet; mivelhogy e „harmadik helynek” a mechanisztikus dualista gondolkodás számára transzcendensnek kell maradnia. A reális társadalmi alap persze az uszálypolitika, amelynek szemében a párt mindig is csak valami transzcendens lehet.

Ha azonban nem követjük szolgálai formát és tartalmat kanti elválasztását, ahogy azt Rudas elvtárs teszi, akkor ez a kérdés rendkívül egyszerűvé válik. Ismétéljük: az osztálytudat fogalma tartalmi, konkrét fogalom, s a nevezetes „harmadik hely”, ahol ez a fogalom megvalósul – *a kommunista párt szervezete*. Lenín elvtárs a kezdetektől fogva világosan hangsúlyozta a párt e föladatát, s azt a spontaneitás-elmélet hvosztista követőivel szemben élesen megvédelmezte. Ezt mondja: „Hogy a párt *valóban* tudatos kifejezője legyen ennek a folyamatnak, értenie kell ahhoz, hogy olyan szervezeti viszonyokat alakítson ki, amelyek *biztosítanák* a tudatosság *bizonyos színvonalát* és rendszeresen emelnék ezt a

színvonalat.” (Lenin: *Über Organisationsfragen*, 78.)<sup>35</sup> Ez a folyamat természetesen a párttagok fejében játszódik le. De ez önmagában nem döntheti el a kérdést, hiszen az opportunisták nézetek és szervezeti formák ugyanúgy játszódnak le az opportunisták fejében, mint ahogy a forradalmiak a forradalmárok fejében – formálisan a pszichológia értelmében mindkét nézet egyként lehet „tudaios”, vagy ugyanúgy kevésbé „tudatos”. Úgyhogy Rosa Luxemburg, a spontaneitás-elmélet képviselője következetesen helytelenül mondhatja: „S mivelhogy a szociáldemokrata mozgalom éppenséggel tömegmozgalom, és az őt fenyegető zátonyok sem az emberi fejekből, hanem a társadalmi föltételekből keletkeznek, így az opportunisták tévelygéseket sem lehet megelőzni... Ebből a szempontból szemlélve az opportunizmus is mint a munkásmozgalom egyik terméke jelenik meg, mint történeti fejlődésének egy elkerülhetetlen mozzanata.” (*Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie*, *Neue Zeit* XXII/II. 534–535. o.) Sokkal inkább az a döntő, hogy a proletariátus osztályhelyzetének helyes fölismerését (Leninnél: „a tudatosság szintje”, nálam: „az osztály történelmi helyzetének értelme”) hogyan lehet egyrészt magasabb szintre emelni, vagyis tartalmilag egyre helyesebbé, a valóságos helyzetnek egyre megfelelőbbé tenni, másrészt hogyan lehet elérni azt, hogy ez a fölismerés az osztálynak lehetőleg nagy részében *tudatosodjék* (Leninnél: a nívó biztosítása és emelése).

Ez a viszony magától értőddően mint állandó mozgásban lévő mozzanatok viszonya, mint folyamat értendő. (Remélem, hogy a „folyamat” szó dialektikus értelmét már kielégítően megvilágítottam, s nincs már terük a hvsztista ködösítéseknek.) Azaz a gazdasági lét és vele együtt a proletár osztálytudat, valamint szervezeti formái szünet nélkül átalakulnak, miközben az itt fölvázolt meghatározottságok az átalakulási folyamat minden egyes mozzanatára érvényesek, s minden fázisban a megelőző produktumaként és egyúttal a következő fázis meghatározó okozójaként szerepelnek. Ezért az olyan meghatározások, mint az „osztálytudat színvonala”, a „történelmi helyzet értelme” nem absztrakt-formális, egyszer s mindenkorra rögzített fogalmak, hanem konkrét viszonyokat fejeznek ki konkrét történelmi helyzetekben. „A proletár osztálytudat önállósodásának, önálló alakot öltésének csak akkor lehet értelme, ha ez gyakorlatilag és minden pillanatban éppen az adott pillanat forradalmi értelmét testesíti meg a proletariátus számára.” (GuK, 335.)<sup>36</sup> Ez a fejlődés, az osztálytudat szintjének emelése tehát nem végtelen (avagy véges) előrehaladás, nem állandó közeledés egy egyszer s mindenkorra kitűzött célhoz, hanem hasonlóképpen dialektikus folyamat. Ez tehát nem csupán az össztársadalmi valóság fejlődésével megszakítatlan kölcsönhatásban játszódik le (pl. a proletariátus valamely sikertelen akciója, amelyet az ingadozás vagy az élcsapat tudatosságának alacsony szintje okozott, oly mértékben megváltoztathatja az objektív helyzetet, hogy a további

---

<sup>35</sup> Lenin: *Egy lépés előre, két lépés hátra*, in LÖM 8. k., 252. o.

<sup>36</sup> *Történelem* ..., 651. o.



fejlődés – bizonyos értelemben – egy alacsonyabb szinten kezdődik újra), hanem ennek megfelelően nem is egyértelműen fölfelé emelkedő pályán halad. Ezt a legvilágosabban éppen a bolsevik önkritika mutatja, amelynek alig fölbecsülhető jelentősége van a pártok és az ő közvetítésükkel az összproletariátus fejlődésére. Mert mit is jelent – módszertanilag – az önkritika? Azt a megállapítást, hogy a párt cselekvése az adott pillanatban nem volt azon a szinten, amely nivó az adott helyzetben objektíve lehetséges lett volna. Nos, amennyiben a tényleges cselekvés és annak konkrét és objektív lehetősége közti nivókülönbség okait megvizsgáljuk, nem szabad az objektív okok pusztá megállapításánál megállnunk, mert egy ilyen „objektivizmus” – mint azt Zinovjev elvtárs helyesen mondja (*Gegen den Strom*, 239.) a legjobb esetben is a fatalizmushoz hasonlít. Ezzel szemben egy hiba okainak megvizsgálása az okok kiiktatását célozza. Ezáltal teljes mértékben lehetséges, hogy egy helyesen fölismert és megfelelő alapossággal kijavított hiba nagyobb mértékben képes az osztálytudat nivójának fejlődését szolgálni, mint egy nagyjából helyes cselekvés, amely teljesen spontánul jött létre.

Lenin szerint mindehhez szervezeti formák szükségesek. Ezek – ellentétben Rosa Luxemburg elvtársnő véleményével – korántsem haszontalan „papír”-garanciák, ellenkezőleg: döntő mozzanatai a proletár osztálytudat keletkezésének és továbbfejlődésének. A proletariátus szervezeti formái, elsősorban a párt, reális *közvetítőformák*, amelyekben és amelyek által a proletariátus társadalmi létének megfelelő osztálytudat fejlődik és *fejlesztetik*. A proletariátus szervezeti formái részben spontán, elemi módon keletkeznek az osztályharcból, részben (helyes vagy hamis) tudattal teremtik azt meg. Ha azonban a spontán, elementáris keletkezési módot mint egyedül lehetségeset vagy egyedül helyeset fogjuk föl, úgy az a veszély keletkezik, hogy a szervezet e közvetítő funkcióját figyelmen kívül hagyják. A szervezetet részben lebecsülik és az üdvösséget egyedül a spontán tömegmozgalmaktól várják, amelyek – úgymond – a szervezeti formákat is megteremtik (Rosa Luxemburg, *uo.*, 490. o.), ugyanakkor a szervezetet mint fékező, „konzervatív mozzanatot” leminősítik (*uo.*, 491. o.), másrészt az így fölfogott és vezetett szervezet önmagában ténylegesen kifejleszt konzervatív, megmerevedett, az eleven; állandóan változó történelmi léttől elváló mozzanatok. A kérdés két oldala szorosan összefügg egymással. Midőn polgári szociológusok, pl. Michels „a pártszociológiának” ezeket a „konzervatív” mozzanatait kidolgozzák, teljesen következetesen járnak el polgári állásponttól kiindulva, s persze ugyanolyan következetesen ismerik félre a proletár osztályszervezet *specifikumát*. És Rudas elvtárs, aki a proletár osztálytudat kérdésében, *tehát* a szervezeti kérdésben a forma és a tartalom kanti dualizmusának hódol, aki az osztálytudat kérdését „általánosan” pszichológiailag illetve szociológiailag szeretné megoldani, szintén egészen következetesen jár el, ha a történelemmel szemben mindenütt csupán szemlélődő, kontemplatív álláspontot foglal el, amikor – anélkül persze, hogy ezt bevallaná, úgy lehet nincs is mindig ennek tudatában – a spontaneitás talaján áll. A spontaneitás-elmélet ugyanis módszertanilag tekintve semmi más, mint a proletariátus osztályharcára alkalmazott (állítólag), a

proletariátus osztályálláspontjáról kiinduló, kontemplatív, tehát polgári-dualista, nem-dialektikus szemléletmód.

Milyen jelentősége van problémánk szempontjából, ha én a szervezetet reális közvetítő formának neveztem? Újra csak a marxizmus ábécéjéhez tartozik, noha sajnos még mindig ismételgetni kell, hogy a társadalmi jelenségek helyes összefüggése *nem közvetlenül* adott. De a társadalmi lét közvetlen megjelenési formái nem szubjektív agyrémek, hanem a kapitalista társadalom reális létezési formáinak, existenciameghatározásainak mozzanatai; ezek a kapitalista társadalomban élő ember számára kézenfekvők; sőt természetesnek tetszik a számára, hogy ezeknél a formáknál megálljon és a rejtettebb összefüggéseket (köztes tagok, közvetítések), amelyek által ezek a jelenségek reálisan összefüggnek, s amelyek fölismerése által ezek igazából *helyes összefüggésben* fölismerhetők, ne firtassa. Ha Rudas elvtárs (AL 10, 673–674., o.) a marxizmust csak mint empirikus tudományt fogja föl, akkor – enyhén szólva – polgári egyoldalúságba esik, mivelhogy az empirikus és apriorisztikus szemléletmódot kanti módra mereven és dualisztikusan szembeállítja egymással. Marx ugyanakkor a történelmi materializmus empirikus karakterét hangsúlyozza a konstruktív történelemfilozófia ellenében. De egyúttal pl. az ökonómiai empirizmussal szemben kiemeli: „... minden tudomány fölösleges volna, ha a dolgok megjelenési formája és lényege közvetlenül egybeesnék” (*Das Kapital* III, II. 352.),<sup>37</sup> és Ricardo fő hibájának tudja be, hogy ő „nem elég messzire megy a helyes elvonatkoztatásban” (*Theorien über den Mehrwert* II, I. 166.).<sup>38</sup> És ezek a helyes absztrakciók köztudomásúan nem közvetlenül nőnek ki az empirikus valóságból, mint a földi szeder és a közhelyek, valamint a Rudas elvtárs által (AL 12, 1070. o.) testvériesen átölelt számár. Rudas elvtárs a számmal kötött testvéri kapcsolat fölötti lelkesedésében nem ismeri föl F. Jammes „materialista lelkének” katolizáló, franciskánus, biedermeier-módra stilizált oldalait.<sup>39</sup> Ezek egyáltalán nem annyira függetlenek az elméleti állásponttól, mint azt Rudas elvtárs föltételezi (AL 10, 673. o.). Persze ennek megismerhetősége semmiféle, polgári értelemben vett „megismerési céltól” nem függ, ezzel szemben az osztályállásponttól függ és az általa meghatározott „megismerési céloktól”. Marxnál utánaolvashatunk annak a kritikának, amelyet ő Smith és Ricardo fölött gyakorolt, hogy milyen szerepet játszottak a valóságról alkotott – empirikusan sok vonatkozásban helyes – fölfogásukban az osztályálláspont és az ezáltal meghatározott megismerési célok. (Itt szándékosan nem beszélek az apologetákról.) S ha ezzel szemben csakis egyedül a történelmi materializmus képes rá, hogy a kapitalista társadalomról objektív és helyes ismeretet nyújtson, ezt nem teheti meg a proletariátus osztályálláspontjától függetlenül, hanem sokkal inkább éppen ebből az álláspontból kiindulva. Aki nem látja ezt az összefüggést,

<sup>37</sup> Marx: *A tőke* 3.2., 2. rész, 7. szakasz, III. (MEM 25. k.), 770. o.

<sup>38</sup> Marx: *Értéktöbblet-elméletek* II. (MEM 26/II), 409. o.

<sup>39</sup> Francis Jammes (1868–1938): francia költő.

és aki a történelmi materializmust elvásztja a proletariátus osztályálláspontjától, az vagy nem-dialektikus dualista (elvásztja az elméletet a gyakorlattól à la Hilferding), vagy pedig idealista (mint Lassalle). Úgy látszik, Rudas elvtárs – váltakozva – mindkét csoporthoz odatartozik. S hogy milyen következmények származnak az osztályálláspont és a történelmi materializmus idealista, nem-dialektikus összekapcsolásából, azt majd az alábbiakban tárgyaljuk.

Lenin halhatatlan elméleti teljesítményeihez tartozik, hogy kidolgozta konkrét összefüggésében a *proletariátus gyakorlatának* lehetőségeit, azáltal hogy fölfedte a *reális közvetítő kapcsokat* az osztályhelyzet és a tudatosan helyes praxis között (miközben Rosa Luxemburg egy közvetlen és mitologikus szemléletmódban rekedt meg). Ugyanis a proletariátus osztálytudata, sem tartalma szerint, sem keletkezésében és fejlődésében, nincs közvetlenül adva. Spontánul és elementárisan fejlődik mindaddig, amíg növekedése reális közvetítő elemeit föl nem ismerik és ezért gyakorlatilag ki nem értékeli. (A föl nem ismert reális társadalmi erők hatékonysága, mint tudatforma, a spontaneitás jellegét ölti magára.) E spontaneitás megszüntetéséhez semmi esetre sem elegendő, ha ezt az osztálytudatot kitermelő és meghatározó általános, gazdasági-társadalmi létformákat fölismerik, az sem elég, ha a gazdaságiakat a legapróbb részletekig kidolgozzák, ezzel szemben az szükséges, hogy a *speciális*, reális közvetítő formákat fölismerjék és konkrétan alkalmazzák: ezek alkalmasak rá, hogy – a gazdasági fejlődés összefolyamatával összhangban és annak alapján – éppen ezt a folyamatot szolgálják vagy fékezzék. Marx nemcsak A *tőke* szerzője, hanem egyúttal a Kommunista Szövetsége és az első Internacionálé megalapítója. És Lenin éppen ebben a vonatkozásban az ő legnagyobb és egyetlen egyenrangú tanítványa: ő alapította az OKP-t, a Harmadik Internacionálét és nem csupán mint „elméleti irányt”, hanem éppenséggel mint *szervezeti formát*.

A Lenin által fölismert és alkalmazott szervezeti formákat a kezdetektől fogva és mind a mai napig valamennyi opportunistá „mesterséges” formáknak minősíti. Könnyen belátható, mi ennek az oka – *ugyanaz*, ami a hvosztista politikus Rudast az osztálytudatról szóló definícióm ellen kihozza a sodrából. Ezek a szervezeti formák ugyanis nem az átlagmunkás közvetlen tudatállapotának egyszerű gondolati megfogalmazásai (akkor sem, ha e munkás helyzete „tisztán tipikus”); tehát „sem pszichológiai, sem tömegpszichológiai” megállapítások, hanem a történelmi összefolyamat helyes fölismeréséből, a gazdasági, politikai, ideológiai stb. mozzanatok totalitásából azokat a gyakorlati intézkedéseket törekednek kimunkálni, amelyek segítségével egyrészt a proletariátus *egy része* a helyes, objektív összhelyzetének megfelelő tudat szintjére legyen emelhető, másrészt pedig a munkások és más kizsákmányoltak széles tömegeit harcukban helyesen lehessen vezetni. Itt mindenekelőtt hangsúlyozni kell: a munkásoknak csak egy része emelhető erre a nivóra. Lenin ismételtlen hangsúlyozza: „... Manyi-lovizmus és »uszálypolitika« volna azt hinni, hogy majdnem az egész osztály vagy az egész osztály a kapitalizmus alatt valaha is képes lehet élcsapata, szociáldemok-

rata pártja tudatosságáig és aktivitásáig felemelkedni." (*Organisationsfragen*, 66.)<sup>40</sup> De a munkásosztálynak még ennél a részénél sem jön létre az osztálytudat, nemcsak hogy nem „magától”, hanem még a közvetlen gazdasági helyzet és az abból elementáris szükségszerűséggel kifejlődő osztályharcok immanens következményeként sem. Ezért mondja Lenin a „Mi a teendő?”-ben: A helyes osztálytudatot (ő itt a szociáldemokrata tudatról beszél) „csak kívülről vihettk be [a mozgalomba]. Minden ország történelme arról tanúskodik, hogy a munkásosztály kizárólag saját erejéből csak trade-unionista tudatot képes kifejleszteni, vagyis csak azt a meggyőződést, hogy szervezetekben kell egyesülnie, hogy harcolnia kell a munkáltatók ellen, hogy a munkásoknak szükséges törvényeket kell kicsikarnia a kormánytól stb.” (*Sammelband*, 45.)<sup>41</sup> Ez mindenestre egy történelmi folyamat, és ez a spontán elem a céltudatos előrehaladás csíraformája. (Uo., 44.) Az átmenet azonban mégsem mehet végbe elementáris módon.

Ennek ellenére fönnáll persze egy dialektikusan váltakozó viszony a „kívülről” és a munkásosztály között. Mert noha Marx és Engels a polgári osztályból származnak, tanaik fejlődése azonban – persze egyáltalán nem közvetlen – produktuma a munkásosztály fejlődésének. Éspedig nem csupán a tan maga, hanem annak építőelemei is (Ricardo, Hegel, a francia történészek és szocialisták) többé vagy kevésbé tudatosan azt a társadalmi létet foglalják össze gondolatilag, amelyből és amelynek részeként létrejött a proletariátus. Marx és Engels előfutárainál csak ez az objektív társadalmi létalap az, ami az elméletet és osztályharcot összekapcsolja, de úgy, hogy a kettő – közvetlenül – egymás mellett mintegy függetlenül elhaladni látszik, amíg csak az elmélet a „történelmi mozgalom” tudatos termékévé és ezzel együtt forradalmivá válik. (*Elend der Philosophie*, 109.)<sup>42</sup> De még ez az elmélet is – Lenin mély és helyes elmélete szerint – kívülről befolyásolja a proletariátust. És még akkor is, midőn a társadalom gazdasági fejlődése lehetővé tesz egy, ennek az elméletnek az alapján létrejövő proletárpártot, a tömegek spontán mozgalmára gyakorolt hatása – noha már döntően dialektikus módon relativizálva – még mindig „kívülről” fog jönni. Nem marxista módon gondolkozna az, aki úgy vélné, hogy amíg a kapitalizmus fönnáll (és még egy ideig azután is) az egész munkásosztály „spontán” módon el fogja érni a tudatosságnak azt a szintjét, amely objektív gazdasági helyzetének objektíve megfelel. A fejlődés éppen abban áll, hogy ezt a „kívülről” egyre bensőségebbé tegyék és közelebb hozzák az osztályhoz, hogy a „kívülről” egyre inkább elveszítse ellentétes jellegét, anélkül azonban, hogy az – a jelenlegi fejlődési fokon – a Lenin által precízen megjelölt dialektikus viszonylatot megszüntethetné. A proletariátus társadalmi léte ezt közvetlenül csak a tőkésekhez

<sup>40</sup> „Egy lépés előre, két lépés hátra”, i. k., 238. o.

<sup>41</sup> Lenin: *Mi a teendő?*, in LÖM 6. k., 28. o.

<sup>42</sup> Marx: *A filozófia nyomorúsága*, in MFM 4. k., 137. o. (A „tudatos” szó a szövegben Lukács betoldása.)

kapcsolódó harci viszonylatban tételezi, ugyanakkor a proletár osztálytudat valóban osztálytudattá csak a polgári társadalom *totalitásának* fölismerésével válik. Említett írásának egy másik helyén Lenin így fejti ki ezt a gondolatot: „A politikai osztálytudatot a munkás *csak kívülről*, vagyis csak olyan területről kaphatja, amely kívül esik a gazdasági harc körén, a munkások és a munkáltatók kölcsönös viszonya körén. Ez a tudás kizárólag egyetlen forrásból meríthető, ez pedig az *összes* osztályoknak és rétegeknek az államhoz és a kormányhoz való viszonya, az *összes* osztályok egymás közötti viszonya.” (Uo. [Organisationsfragen], 49.)<sup>43</sup> Majd hozzáteszi: „A proletariátus spontán harca mindaddig nem válik igazi »osztályharccá«, míg ezt a harcot nem irányítja a forradalmárok erős szervezete.” (Organisationsfragen, 46.)<sup>44</sup> S ezt a szervezetet olyan emberek képezik, akik mindezt *fölismerték*, és *készek* rá, hogy ebben az irányban aktívan tevékenykedjenek, vagyis hivatásos forradalmárok legyenek. „Az ilyen szervezet tagjainak e közös ismertetőjele mellett *teljesen el kell mosódnia a munkások és az intellektuelek közötti minden különbségnek*, nem is szólva foglalkozásbeli különbségeikről. (Uo., 28.)<sup>45</sup> Ezért Lenin számára a forradalmi szociáldemokrata az „a jakobinus, akit elszakíthatatlan kötelekek fűznek az osztályérdekei tudatára ébredt proletariátus szervezetéhez”. (Organisationsfragen, 82.)<sup>46</sup>

Nos tehát? Tehát: a rejtélyes „harmadik hely”, ez a „történelmi démon” – a Kommunista Párt, amit Rudas még lehetőségként sem tud mérlegelni, ami még csak eszébe sem jut az uszálypolitikus Rudasnak; nos, ennek van egy sajátos tulajdonsága: *tartalom*má válik, amely szükségszerűen összekapcsolódik a tudatossá-válással. Ez azt jelenti, hogy egyrészt a tudatossá-vált tartalomtól függ, hogy a tudatot, amely őt elgondolja, mint tudatosat (osztálytudatosat) ismerheti el; másrészt és *egyidejűleg* a tartalomnak, hogy realizálódnia lehessen, tudatossá és az emberek fejében hatékonnyá kell válnia. A szervezeti formák arra valók, hogy ezt a folyamatot létrehozzák, fölgyorsítsák, abból a célból, hogy a munkásosztályban (a munkásosztály egy részében) azokat a tartalmakat *tudatosítsák*, amelyeknek tudatossá-válása a munkásokat osztálytudatos munkásokká változtatják, azaz éppen azokat a tartalmakat, amelyek az objektív osztályhelyzetüknek – lehetőleg – adekvát módon megfelelnek. Így áll elő az az „egyszerű ellentmondás” – amit Rudas elvtárs (AL 10, 679. o.) az osztálytudat eme meghatározásában fölfedezni vél – mint *dialektikus tényálladék*, tehát csak annyiban terhes ellentmondással, amennyiben az alapjául szolgál valóság maga is dialektikus, ellentmondásteljes. És az „idealizmus”, amit ő (uo.) nekem tulajdonít, nem más, mint az *osztálytudatos proletariátus bolsevista szervezeti formája*. A „folyamat” és annak „értelme” különbözősége (uo.) semmi esetre sem

<sup>43</sup> „Mi a teendő?”, i. k., 73. o.

<sup>44</sup> Uo., 124. o.

<sup>45</sup> Uo., 103. o.

<sup>46</sup> „Egy lépés előre, két lépés hátra”, i. k., 358. o.

– amint azt Rudas elvtárs az én számba adja – a kauzális összefüggésnek és a „célnek” a különbözősége, hanem a munkásosztály közvetlenül adott empirikus valóságának (amely – mint Lenin elvtárs kifejti – csupán egy trade-unionista tudatot tud kitermelni) és az összes történelmi meghatározottságok konkrétan kifejlődött totalitásának – amelyek ezt a közvetlen valóságot létrehozzák – különbsége. S hogy mi az értelme ennek a különbségnek, Rudas elvtárs könnyen fölfoghatta volna, ha képes rá, hogy hvosztista elfogultságoktól mentesen olvassa könyvemben azokat a részeket, ahol a pillanatnyi egyes érdekek és az osztályérdekek viszonyát elemzem, és a rákövetkező részt, amelyben a trade-unionista harcok és a proletariátus valódi emancipációja marxi megkülönböztetése kulminál. Az „értelmem” terminusnak minden elfogulatlan olvasó számára nem lehet más értelme, mint egyrészt e különbség hangsúlyozása, másrészt és egyidejűleg az, hogy ez a megkülönböztetés a cselekvés, a praxis, tehát a valóságos osztálytudat közvetítő formáira utal. Az ellentmondás, amely itt állítólag van, csak a nem-dialektikusan gondolkodó számára létezik; akinek az osztálytudat „objektivitása” (azazhogy annak tartalma, reális közvetítőformái nem az elgondoltság által *határozottnak meg*) és „szubjektivitása” (azazhogy a tartalomnak tudatossá kell válnia, a tudat formáit kell fölvennie azért, hogy realitássá válhasson) ellentmondásként jelenik meg. Persze ha a formát és a tartalmat – kanti módra – mechanikusan elválasztják egymástól, akkor dialektikus kölcsönhatásuk érthetatlenné válik.

Mivel az ily módon tartalmától elválasztott tudat egy bizonyos „csatorna”, amelyen át az objektív folyamat teljes spontaneitásában átáramlik, ehhez képest Rudas elvtárs magától értődően fölfoghatatlannak találja, hogy én a proletár osztálytudatot a történelmi fejlődés döntő – bizonyos körülmények közt a döntő – kérdésének tekintem. „Senki sem nevezte eddig a proletariátus osztályharcát a tudatért folytatott harcnak.” (AL 12, 1081. o.) Nem kívánom az idézeteket céltalanul halmozni, ezért csupán még Zinovjev elvtárs egyetlen megnyilatkozására utalok: „A munkásosztály kommunista élcsapata a szociáldemokrácia (a munkásarisztokrácia, a kispolgári útítársak) ellen és a munkásosztályért harcol. A munkásosztály, amelynek élén a kommunista párt áll, harcol a burzsoázia ellen, a parasztságért.” („Proletariat und Bauernschaft”, *Inprekorr* V, Nr. 5.) Azt hiszi talán Rudas elvtárs, hogy ez nem a tudatért folytatott harc? Lenin és tanítványai lehetőség szerint elutasítják a parasztok elleni erőszakos intézkedéseket, ők *meg akarják győzni* a parasztokat a proletariátussal való szövetség szükségességéről és hasznosságáról – és hasznos lenne megtudnunk, hogy úgy lehet a tudat itt is egy „csatorna-e”, s hogy vajon honnan és hová folyik benne a „folyamat”? Rudas elvtárs tévedése érthetővé válik, ha emlékezünk rá, hogy ő a tudat hatásán csupán a „közművelődési munkát” (s ezt is szociáldemokrata értelemben) érti. Olyan értelmezés ez, amit ő sem Marxnál, sem Leninnél, sem nálam nem találhat. Minden bolsevik pontosan tudja, hogy „a tudatért folytatott harc” a párt teljes tevékenységét átfogja, s hogy a pártnak az osztályellenséggel szembeni harca *elválaszthatatlan* a proletariátus osztálytudatáért és a félproletár rétegekkel

(köztük és a proletariátus soraiban is) megvalósuló szövetség tudatosításáért folytatott harctól. Mert a tömegek mindenkor tudata nem a párt politikájától és nem a benne testet öltő osztálytudattól függetlenül fejlődik. „Magától értetődik, hogy az osztály mindenkor cselekedeteit messzemenően meghatározza ez az átlag. Mivel azonban ez statikusan-statisztikusan nem határozható meg, hanem maga is következménye a forradalmi folyamatnak, magától értetődik, hogy a meglévő átlagra való szervezeti támaszkodás gátolja e folyamat kifejlődését, sőt mélyebbre süllyeszti már elért szintjét. Egy adott pillanatban *objektíve* adott legszélesebb lehetőség világos kidolgozása viszont (vagyis a tudatos élcsapat szervezeti önállósága) maga is eszköz arra, hogy a forradalmat elősegítő módon váljon kiegyenlíthetővé az objektív lehetőség és az átlag ténylegesen meglévő tudati állapota közötti feszültség.” (GuK, 329.)<sup>47</sup> És Lenin éppen egy „döntő pillanatban” a tömegek hangulatának, azaz pszichológiai és tömegpszichológiai tudatának esetleges ingadozását a párt magatartására vezeti vissza — lásd a korábban idézett példát a „Levél az elvtársakhoz”-ból.

### 3. A parasztok mint osztály

Mindaz, amit itt kifejtettünk, természetesen csupán a proletariátus osztálytudatára vonatkozik. És ez újra egy olyan pont, amely fölkelti Rudas elvtárs nemes fölháborodását. Az ő exaktul tudományos lelke megköveteli, hogy a tudat (a tudat formája, amelyet pontosan elválasztottak tartalmától) egy pszichológiai laboratóriumban vizsgáltassék meg, miközben a tartalom kérdéseit nyilvánvalóan egy másik — ugyanilyen exakt — „szociológia” gondjaira kellene bízni. E szociológia számára azonban — magától értődően! — minden osztályok és minden idők osztálytudata éppenséggel osztálytudat; a tudatnak egy formája, amit a gazdasági helyzet hoz létre. Az éjszakában minden tehén fekete. Rudas „mellékesen” megjegyzi (AL 10, 691. o.), hogy én kérdésesnek tartom, miszerint szigorúan marxista értelemben egyáltalán osztálynak nevezhető-e a parasztok? Ez a megjegyzésem könyvem egy passzusára utal (GuK, 73.), miközben Rudas elvtárs „elfelejti” idézni a megelőző oldalt. Ott ugyanis a *Brumaire 18*-ból idézek: „Amennyiben millió és millió család olyan gazdasági létfeltételek között él, amelyek életmódjukat, érdekeiket és műveltségüket más osztályokétól megkülönböztetik és azokkal ellenségesen szembeállítják — annyiban osztályt képeznek. Amennyiben a parcellás parasztok között csak helyi összefüggés van, és érdekeik azonossága nem teremti közöttük közösséget, nemzeti kapcsolatot és politikai szervezetet — annyiban nem képeznek osztályt.” (102. o.)<sup>48</sup> Ezt a fölfogást ma is

---

<sup>47</sup> *Történelem...*, 643–644. o.

<sup>48</sup> Marx: „Louis Boaparte...”, i. k., 187. o.; az idézet a *Történelem és osztálytudat*-ban: i. k. 290–291. o.

osztják a kommunisták. A parasztkérdésről kifejtett téziseiben (amelyeket a Komintern Végrehajtó Bizottsága kibővített plénuma utolsó napján fogadtak el, lásd *Inprekorr* V, Nr. 77.) Bucharin elvtárs a parasztok osztályhelyzetéről teljesen az idézett hely szellemében fogalmazott: „A parasztság, amely a múltban a feudális uralom alapvető osztálya volt, a kapitalista társadalomban a szó tulajdonképpeni értelmében egyáltalán nem osztály már. Ilymódon a parasztság *egészében* véve, a kapitalista társadalomban nem osztály. Amennyiben azonban olyan társadalommal van dolgunk, amely feudális jellegű viszonyokból kapitalista jellegű viszonyokba megy át, ebben a parasztság maga is mint *egész*, ellentmondásos helyzetben van; a feudális földbirtokosokkal szemben osztály, de amennyiben a kapitalista viszonyok átfogják és szétzilálják, akkor megszűnik osztály lenni.”

Teljesen megfelel a marxi gazdasági elemzés lényegének, ha a burzsoáziában és a proletariátusban a polgári társadalom tipikus, tulajdonképpeni osztályait pillantjuk meg, amelyek fejlődésének az a tendenciája, hogy az *egész* társadalmat erre a két osztályra redukálja. E fölfogásnak megfelelően elemzi Marx a parasztok társadalmi létét: „... mint a termelési eszközök birtokosa tőkés, mint munkás a sajátmaga munkása.” (*Theorien über den Mehrwert* I, 422–423.)<sup>49</sup> És miután az itt adódó valamennyi ellentmondást számba veszi, fölmutatja a parasztok társadalmi létében az alapvető ellentmondást. A kapitalista társadalomban mindenesetre minden egyes társadalmi létnek egy ellentmondáson kell nyugodnia. De antimarxista, absztrakt módon járnánk el a polgári, pusztán formális „szociológia” módszere szerint, ha az ellentmondás pusztán absztrakt fogalmánál megállnánk. Az ellentmondás éppenséggel nem mindig egyszerűen csak ellentmondás, és minden téhen csak a polgári gondolkodás éjszakájában egyformán fekte. A kapitalista társadalom mindkét tipikus osztályának létezése ökonómiai bázisában (noha mi most – az ellentét kedvéért – a könyvemben részletesen tárgyalt különbséget a burzsoázia és a proletariátus közt egy pillanatra sem hagyjuk figyelmen kívül) az ellentmondás azt jelenti, hogy ez a gazdasági alap ellentmondásokban mozog, s hogy fejlődése, egyre szélesebb és mélyebb kibontakozása az alap *immanens* ellentmondásainak egyre kiterjedtebb reprodukciója. (Válság.) De ez nem jelenti azt, hogy ez az ellentmondásokban mozgó gazdasági alap *heterogén részekre* lenne szabdalva; azaz a burzsoázia és a proletariátus társadalmi létében (és következőleg tudatában) a kapitalista termelési rend *dialektikus* ellentmondásai jutnak napfényre, nem pedig két különböző termelési rend közti ellentmondások, mint a parasztoknál. Egy olyan társadalmi lét ellentmondásai, mint a parasztoké, épp ezért nem közvetlenül dialektikusak, mint magának a kapitalista termelésnek az ellentmondásai, hanem ezek csak a kapitalista társadalom összfejlődésének dialektikáján keresztül *közvetítve* dialektikusak. Úgyhogy ezek csak egy olyan osztályálláspontról szemlélve foghatók föl és tudatosíthatók dialektikusként, mely – az alapjául szolgáló

---

<sup>49</sup> Marx: *Énéktöbblet-elméletek* I. (MEM 26/I), 371. o.



társadalmi lét következtében — képes rá, hogy a kapitalizmus összfejlődését mint dialektikus folyamatot fogja föl. Tehát a proletariátus álláspontjáról. A polgári osztályálláspont számára ennek az össz folyamatnak a fölismerése elérhetetlen (vagyis a kapitalizmus szükségszerű kifejlődése a kapitalizmus előtti termelési formákból, e termelési formák fönmaradásának szükségszerűsége a kapitalizmus mellett is, ezen összkomplexumnak a szocializmusba való átmenete szükségszerűsége stb.). Ha a burzsoázia esetenként, oly helyzetekben, amelyek e területeket érintik, gazdaságilag és politikailag osztályszempontból helyes gyakorlatot folytat is, azt „hamis tudattal” teszi; „nem tudják ezt, de ezt cselekszik” — mondta egykor Marx a polgári gyakorlatról. (*Das Kapital* I, 40.)<sup>50</sup>

És maguk a parasztok? Szemléljük meg ezt a társadalmi létet a marxi elmélet álláspontjáról valamivel közelebbről. Közvetlenül a fentebb említett passzus előtt azt mondja Marx: „Ezek tehát nem tartoznak sem a *termelő*, sem a nem-termelő munkások kategóriájába, ámbár árutermelők. De termelésük nincs a tőkés termelési módnak alávetve.” (*Theorien über den Mehrwert* I, 422.)<sup>51</sup> Egy más helyen konkretizálja Marx ezt a tényálladékokat: „a hitel általános törvényei nem vonatkoznak a parasztokra”. (*Das Kapital* III, II. 345.)<sup>52</sup> A következőkben átfogó áttekintést nyújt erről a helyzetről. Csak a legfontosabb mondatokat idézem: „Másképp ez a fejlődés csak ott következik be, ahol a tőkés termelési mód csak korlátozottan fejlett és nem bontakoztatja ki minden sajátosságát; mert éppen azon alapszik, hogy a mezőgazdaság már nincs vagy még nincs alávetve a tőkés termelési módnak, hanem letűnt társadalmi formákból átszármazott termelési módnak van alávetve. A tőkés termelési mód hátrányai, az, hogy a termelő függ a termékének a pénzárától, itt tehát egybeesnek a tőkés termelési mód tökéletlen fejlettségéből eredő hátrányokkal. A paraszt kereskedő és iparos lesz, de nincsenek meg azok a feltételek, amelyek közt termékét mint árut termelhetné.” (Uo., 346.)<sup>53</sup> Befejezésül pedig a kismagántulajdonról azt mondja, hogy az „a társadalmon félig-meddig kívül álló barbárok osztályát hozza létre”. (Uo., 347–348.)<sup>54</sup> Mi következik mindebből? Semmi esetre sem az, amit Rudas elvtárs föltételez, hogy ugyanis a parasztok nem képeznek osztályt. De bizonyos egy másik lényeges, konkrét vonatkozás társadalmi létük és tudatuk közt, mint ahogy az más osztályoknál van; föltéve, ha — Rudas elvtárshoz hasonló jó kantianusokként — nem állunk meg annál a pusztá tételnél, hogy a társadalmi lét (egyáltalán) meghatározza (egyáltalán) a tudatot (egyáltalán), hanem ezzel szemben megkíséréljük ezt a meghatározottságot ennek a specifikus társadalmi létnek a *konkrét sajátosságából* megérteni. Én a magam részéről ezt a sajátosságot oly módon gondoltam

---

<sup>50</sup> Vö. MEM 23. k., 76. o. (A fordítás — a bibliai konnotációk miatt — némileg javítva.)

<sup>51</sup> Marx: *Értéktöbblet-elméletek* I, i. k., 370. o.

<sup>52</sup> Marx: *A tőke* III, i. k., 763–764. o.

<sup>53</sup> Uo., 764. o.

<sup>54</sup> Uo., 766. o.

jellemezni, hogy – ellentétben a burzsoázia osztályérdeke és osztálytudata közti dialektikus ellentmondással – itt egy kontradiktórikus ellentmondást találtam. (GuK, 73.) Az osztálytudatról már elmondottakat remélhetőleg nem kell itt újólág megismételnem (de a biztonság kedvéért mégis utalok Marx „annyiban” kifejezésére, amit a parasztságról mint osztályról mondott; Buharin téziseire, Lenin fölfogására arról, hogy *mikor* lehet a proletariátus közvetlen gazdasági harcát osztályharcnak nevezni). A munkásosztály közvetlen napi érdekei oly módon keletkeznek társadalmi létéből, hogy ezek hozzákapszolhatók a helyes osztálytudattal rendelkező osztály nagy összérdekeihez, noha – amint láttuk – Lenin szerint ez az összekapcsolódás sem magától megy végbe. A burzsoáziánál a megfelelő összekapcsolódás csak „hamis tudattal” lehetséges (ahol is ismételtén és nyomatékosan rá kell mutatnom e „hamis tudat” dialektikus jellegére). A parasztság számára egy ilyen összekapcsolódás – *saját* osztályálláspontjáról kiindulva – lehetetlen. Rudas az én fölfogásom ellenében (már ahogy ő azt érti) Lenin elvtárs különböző megállapításait hozza föl. (AL 10, 691. o.) Ha valaki e mondatokat figyelmesen tanulmányozza, azt fogja találni, hogy ezek kivétel nélkül mellettem és Rudas ellen szólnak. Lenin elvtárs ugyanis – éppúgy, mint Marx a fönt idézett helyeken – rámutat, hogy a paraszt „félíg munkás, félíg spekuláns”. De mi következik ebből a parasztok gyakorlatára nézve? Maga Rudas elvtárs is elismeri: „Ugyanígy világos, hogy a parasztok egyszer a kapitalistákhoz, máskor pedig a proletariátushoz húznak.” (Uo., 632. o.) De: *megfelel-e* ez az ingadozás valóban helyesen fölfogott *osztályérdekeiknek*, vagy ebben az ingadozásban nem sokkal inkább az tükröződik, hogy noha a parasztok – közvetlen és pillanatnyi érdekeik vonatkozásában – realisták, megátalkodott empinkusok, akik képtelenek rá, hogy saját osztályuk valóságos összérdekeit helyesen vegyék szemügyre; s hogy osztálytudatuk legfőljebb csak arra a szintre jutott, amit Lenin elvtárs a proletariátus esetében – *ellentétben* a proletár osztálytudattal! – trade-unionista tudatnak nevezett? Amit én állítottam, az éppen ez: egy olyan osztálytudattal, amely a proletár *nívónak* felelne meg, a parasztok nem rendelkezhetnek. Osztályhelyzetük következtében *objektíve képtelenek* rá, hogy az *egész* társadalmat osztályérdekeiknek megfelelően és alapján vezessék és megszervezzék. Társadalmi létük ellentmondása (*félíg* munkás, *félíg* spekuláns) visszatükröződik tudatukban. „Amennyiben a parcellás parasztok között csak helyi összefüggés van, és érdekeik azonossága nem teremt közöttük közösséget, nemzeti kapcsolatot és politikai szervezetet – annyiban nem képeznek osztályt.” Gondoljunk csak arra, miképpen ábrázolta Engels a parasztháború stratégiáját – ezzel mellékesen Rudasnak még egy ellenvetését is elintézhetjük. Én ezt mondtam: „Másodszor: éppen az erőszak kérdésében, azokban a helyzetekben, ahol élet-halál harcot vívnak az osztályok, jelenik meg végső, mindent eldöntő mozzanatként az osztálytudat problémája.” (GuK, 64.)<sup>55</sup> Rudas elvtárs úgy véli (AL 10,

<sup>55</sup> Történelem ..., 280. o.

1070–1071. o.), hogy e nézetemmel én szemben állok Engelsszel, a hadászati teoretikussal. Jó lenne, ha még egyszer figyelmesen végigolvasná a *Parasztháborút*. Engels ezt írja a katonai döntésről (hiszen most csak erről volt szó): „Ravaszsága Truchsesst itt a biztos pusztulástól mentette meg. Ha nem értett volna hozzá, hogy a gyenge, korlátolt, nagyrészt már demoralizált parasztokat és többnyire tehetségtelen, félénk és megvesztegethető vezetőiket bolonddá tegye, akkor kis seregével négy – együttvéve legalább 25–30 000 főnyi – hadoszlop közé zárva feltétlenül elveszett volna. *De ellenségeinek korlátozottsága, amely paraszttömegeknél mindig elkerülhetetlen – lehetővé tette, hogy éppen abban a pillanatban szabaduljon meg tőlük, amikor ezek az egész háborút, legalábbis Svábföldön és Frankföldön egycsapásra befejezhették volna.*” (*Der deutsche Bauernkrieg*, 93–94., kiemelés tőlem – L.Gy.)<sup>56</sup> Gondolhatunk Sztambulinszki kormányára is, hogy a legközelebbi múltból is hozunk egy példát, mely kétszeresen is érdekes, mert egyrészt drasztikusan megmutatja: mennyire nem képesek a parasztok átvenni a hatalmat, másrészt pedig éppen a kommunista párt hibái teszik világossá, hogy csak a proletariátus tudja, és csakis neki kell, a parasztok *saját* útját megmutatni.

Nem kell tagadni: a proletariátus sem cselekedett minden helyzetben helyesen. Ezt be kell ismernünk. A proletariátusnak azonban megvan az objektív lehetősége, hogy a *saját erejéből* továbbfejlődjön a valóságos, azaz többé már nem trade-unionista osztálytudathoz. A parasztságot vezetni kell. Természetes, hogy ez a vezetés nem erőszakkal történik, s hogy annak folyamán a parasztság társadalmi léte és tudata változásai közt szüntelen cserehatás játszódik le. Mindazonáltal: az összfejlődés dialektikus ellentmondásai a proletariátusban (illetve a KP-ban) tudatosulnak, a proletariátus *közvetíti* a parasztok számára a továbbfejlődésnek azt a láncszemet, amely a parasztok társadalmi létének és ennek megfelelően tudatfejlődésüknek megfelel, amely láncszemet azonban a parasztok saját tudatuk alapján nem tudnának megtalálni. Ilyen osztályokra vonatkozik a mondat: „Előfordulhat, hogy a tömegeket egészen más hajtóerők mozgatják, egészen más célokért küzdenek, s az elmélet egészen véletlenszerű tartalmat jelent mozgalmuk számára, olyan formát, amelyben társadalmilag szükségszerű vagy véletlenszerű cselekvésüket tudatosítják, anélkül azonban, hogy a tudatosodásnak ez az aktusa lényegileg és valóságosan kapcsolódna magához a cselekvéshez” (*GuK*, 14.)<sup>57</sup>, amiből Rudas elvtárs többek közt az én idealizmusomat levezeti. (AL 9, 505–506. o.) Csak arról feledkezik meg, hogy a dialektikus módszer számára – mindenesetre csak ennek a számára – a véletlenszerű semmi esetre sem jelent valamilyen okozati szükségszerűtlenséget. Ellenkezőleg: a véletlen a kauzális meghatározottság egy adott módjának megjelenési formája. Ha már Rudas elvtárs nem ismeri Hegelt, akkor legalább Engelstől tudhatná ezt. Engels szerint „a

---

<sup>56</sup> Engels: *A német parasztháború*, in MEM 7.k., 378. o.

<sup>57</sup> *Történelem* ..., 211–212. o.

véletlen, az csak egyik pólusa egy összefüggésnek, melynek másik pólusát szükségszerűségnek hívják”. (*Ursprung*, 183–184.; lásd még Marx levelét Kugelmannhoz, 1871. IV. 17, 87–88.)<sup>58</sup> Hogy tehát a parasztok társadalmi létének megfelelő tudatot a proletariátus találja meg és az a proletariátus közvetítésével jut el a parasztsághoz és válik benne hatékonnyá, s hogy a parasztságot a proletariátusnak kell vezetnie, s hogy az magától csak „spontánul”, csak „véletlenszerűen” tud cselekedni, ez távolról sem jelenti azt, hogy a parasztoknak nincs társadalmi létükből szükségszerűen keletkező tudatuk. Csak ez nem osztálytudat abban az értelemben, amely értelemben azt *csak* a proletariátus birtokolhatja. Éppen ezért azoknak a pontoknak, ahol a proletariátus a parasztság fejlesztéséhez hozzákapcsolódik, semmi esetre sem, és nem is minden körülmények között, a fejlődés objektíve és gazdaságilag legcélszerűbb mozzanatainak kell lenniük. Ellenkezőleg. Fialat kommunisták pártok (pl. a diktatúra idején a magyar párt) doktriner hibája abban állt, hogy a korszerűen gazdálkodó mezőgazdasági nagyüzemek objektív gazdasági fölényéből indult ki, s figyelmen kívül hagyta, hogy a parasztságot csak egy hosszú, forradalmi, szemléltető oktatás után lehet oda eljuttatni, hogy azt az előnyt, amit ez a nagyüzem (a parasztság számára) gazdaságilag jelent, megértse. Mi – doktriner módon – figyelmen kívül hagytuk a parasztok tudatának *specifikus* fejlődési formáit, sajátos közvetítő formáit. Lenin elvtárs e kérdésre ismételt és élesen rámutatott: „De mind a mai napig megmaradt a parasztokban az előítélet a nagygazdasággal szemben. A paraszt azt gondolja: »Ha van nagygazdaság, akkor én újra béres vagyok.« Ez persze tévedés. A parasztban azonban a nagygazdaság fogalmához gyűlölet kapcsolódik, annak az emléke, hogyan nyomták el a népet a földbirtokosok. Ez az érzés megmaradt, még nem halt el.” („Über die Arbeit auf dem Lande. Rede am 8. Parteitag der KPR”, *Sammelband*, 536.; kiemelés tőlem – L.Gy.)<sup>59</sup> De ha ezt az itt *egyedül helyes* politikát a proletariátusnál is alkalmazzánk, az egyértelmű lenne azzal, hogy engedményeket teszünk a széles munkásrétegeknél esetlegesen meglévő szindikalista vonzalmaknak, hogy elősegítsék a szint lesüllyedését, amiben Lenin joggal az opportunizmus lényegi jegyét látta. Ha ezt a különbséget elismerjük, az módszertanilag annyit tesz: elismerjük, hogy a társadalmi lét és az osztálytudat közti viszony a proletariátusnál és a parasztságnál *strukturálisan* különböző, s hogy elméletünknek a különböző osztályok különböző tudatformáit konkrétan dialektikusan, történetileg dialektikusan és nem formális-szociológiailag vagy formális-pszichológiailag kell kezelnie.

Remélem, hogy ezzel az általam használt „hozzárendelés” fogalmát kielégítően megvilágítottam. A csűrös-csavarással, azzal a szósszal, amit Rudas elvtárs

<sup>58</sup> Engels: *A család, a magántulajdon és az állam eredete*, in MEM 21. k., 154. o.; Engels műve a stuttgarti Dietz Verlagnál 1911-ben már a 4. kiadásban jelent meg. – A Kugelmannhoz írt Marx-levelet lásd MEM 21. k., 154. o.

<sup>59</sup> Lenin: *Előadói beszéd a falusi munkáról az OK/b/P VIII. kongresszusán*, in LÖM 38. k., 192. o.

Remélem, hogy ezzel az általam használt „hozzárendelés” fogalmát kielégítően megvilágítottam. A csűrés-csavarással, azzal a szósszal, amit Rudas elvtárs hvosztista káposztájához fölszolgál, nem foglalkozom. Hogy én a múltammal, nemcsak társadalmilag, hanem filozófiailag is tökéletesen szakítottam, hogy írásaimat, amelyeket a KMP-be történt belépésemet megelőzően írtam, minden vonatkozásban elhibáztottnak és hamisnak tartom, ő nagyon is jól tudja. (Ez persze egyáltalán nem jelenti azt, hogy én mindent, amit 1918 óta írtam, ma is helyesnek tartanék. A válogatás, amit 1922-ben a *Történelem és osztálytudat* kiadásánál elvégeztem, egyidejűleg kritikát jelent korábbi írásaim fölött.) Rudas elvtárs tehát pontosan tudja, hogy én pl. sehol nem ismertem el az általános-emberi tudatot, ismeri véleményemet Max Adlerről (lásd kritikáimat a *Vesztnik Szocialiszticeszkaj Akademii* 1923. 3. sz.-ban és az *Inprekorr* IV. évf. 148. számában) stb. stb. De ha állításait mégis fönn tartja, akkor ezt a tulajdonképpeni vitapont miatt teszi: azért, hogy az uszálypolitika ellen irányuló bolsevista pártkonceptiót elhomályosítsa; ezért tárgyalt hosszú kritikáiban minden lehetséges dolgot, csak könyvem döntő cikkét nem, amelynek címe: „Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez”.

## II. Dialektika a természetben

Eddigi vizsgálódásaink során újra és újra a „közvetítés” problémájába ütköztünk. Láthattuk, mily áldatlan módon zavar össze Rudas minden kérdést, hogyan sodródik szüntelenül opportunistá következtetésekhez, mégpedig azért, mert a dialektikus módszernek ezt a döntő mozzanatát félreismeri. Ez a félreértés – és ismétlem: ebben a pontban teljesen egyetértek vele – semmi esetre sem tisztán logikai természetű. A közvetítések fölismerése, mégpedig azoké a *reális* közvetítőformáké, amelyek a társadalom közvetlen megjelenési formáit produkálják, a társadalmi valósághoz fűződő gyakorlati-kritikai, dialektikusan-kritikai állásfoglalást tételeznek föl: ez a gyakorlati-kritikai álláspont a proletariátusé. A polgári osztály, még annak legjelentékenyebb tudós képviselői is kénytelenek megállni saját társadalmi formáik közvetlenségénél, s nem képesek ezt a társadalmat annak totalitásában és kialakulásában, azaz egyszerre elméletileg és történetileg, dialektikus módon megismerni. A munkásmozgalom opportunistá áramlatai biztos ösztönnel megérezték, miért éppen a dialektika ellen kell támadásaikat irányítaniuk: mert csak a dialektika eltávolításával vált számukra lehetségessé, hogy a polgári társadalom közvetlenségének a történelmi materializmus segítségével történő vizsgálatáról elfeledkezzenek, és így végrehajthassák ideológiai kapitulációjukat a burzsoázia előtt. Ez a filozófiai kérdés, azaz a közvetlenség megszüntetése sok ponton megfelel annak a korábban – Lenin fejtegetései nyomán – tárgyalt kérdésnek, amely a trade-unionista tudatnak az osztálytudattól való különbözőségéről szólt. A polgári társadalom (meg-nem-szüntetett) közvetlenségének álláspontjából magukból adódnak a burzsoázia

logikus (többnyire persze csupán formállogikai) következmények a kapitalista fejlődés kritikátlanul elfogadott, meg-nem-szüntetetten közvetlen tényálladékból.

A határok természetesen itt is, mint mindenütt, folyékonyak; és a történelmi materializmustól kezdve egészen a legfelületesebb, közvetlen cirkulációs szféra (pl. a határhaszonelmélet) elméleti kifejezési formáiig a köztes tagoknak végtelen sorával találkozunk. Ugyanígy dialektikus, tehát konkrét-történeti probléma az, hogy egy meghatározott fejlődési fokon milyen reális közvetítő formák vannak meg már objektíve avagy fölismerhető módon. De a közvetítő formák figyelmen kívül hagyásának a megismerés következetes módszerétől való leszakadáshoz kell vezetnie, azaz idealizmushoz, agnoszticizmushoz, szubjektivizmushoz stb. Épp ezért Engels (és nyomában Plehanov) hangsúlyosan kiemelik, hogy a régi materializmusnak, amely a történelmi jelenségeket közvetlenül fogta föl, ezen a területen következetlennek, idealistának kellett lennie: „... a történelmi területen a régi materializmus hűtlenné válik önmagához, mert az ott működő eszmei hajtóerőket végső okokként fogadja el, ahelyett, hogy megvizsgálná, mi van mögöttük, mik e hajtóerők hajtóerői. Nem abban rejlik a következtetlenség, hogy eszmei hajtóerőket ismer el, hanem abban, hogy nem megy tovább vissza az ezeket mozgató okokig.” (Feuerbach, 45.)<sup>60</sup>

Éppen ebbe az idealizmusba esett bele Rudas elvtárs, midőn az én „idealizmusom” ellen polemizált. Miután idézi Marx szép és mély mondatát az egyetlen egységes tudományról, a történelem tudományáról, amelynek *minden szavát aláírom*, hirtelen ezt mondja: „Ha a természettudósok a természettudományt mindezekig nem történetileg művelték, akkor ez ma egyre kevésbé fordul elő. Fölsejlik előttük a belátás: tudományuk maga dialektikát »sulykol beléjük«. De ezenkívül a természet és a természettudósok – ez két különböző dolog.” (AL 12, 1071. o.) Az utolsó mondathoz, amely nézeteltérésünk szempontjából igen fontos, még visszatérek. Egyelőre itt csupán annyit akarok megállapítani: Rudas elvtárs föltételezi a természettudományok immanens fejlődését. *A tudomány fejlődése az, amely a természettudósokba dialektikát sulykol. Ez közvetlenül kétségekívül így van.* Az idealista dialektika fölbomlása Németországban, ugyanúgy mint a Ricardo-iskoláé Angliában és Franciaországban – közvetlenül és látszólag – ily módon ment végbe. Nagyon fontos, hogy a problémák és megoldások egymásból-következő fejlődését nyomon kövessük. Marx például mesteri módon végzi el ezt az *Értéktöbblet-elméletek* III. kötetében, de semmi esetre sem elégszik meg ezzel, hanem minden egyes esetben rámutat a társadalom ama reális történelmi változási folyamatára, amely Ricardo benső problémáit, ugyanúgy mint iskolája válságát, előidézte. Ha ezt a fejlődési vonalat – csupán immanens módon filozófiailag vagy immanens módon gazdaságilag – követnénk, akkor óhatatlanul idealista szemléletmódba bonyolódnánk. A dialektikát ugyanis a legritkább esetben

---

<sup>60</sup> Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége*, in MEM 21. k., 285. o. – Lukács a stuttgarti Dietz-Verlagnál 1919-ben megjelent 6. kiadást használta.

sulykolja be *közvetlenül* az anyagi termelőerők változása, ez a besulykolás ezzel szemben tudományos ellentmondások, problémák formájában jelenik meg, amelyeket tudományosan kísérlnék megoldani, továbbképezni stb., s csak a materialista dialektikus képes rá, hogy fölismerje „a hajtóerők hajtóerőit”, hogy vissza tudjon menni az ellentmondások, a problémák, a tévedések, a helyesnek a csírája *anyagi* keletkezési forrásaihoz, amennyiben az illető gondolkodók osztályhelyzetéből bizonyítja, hogy ezek a társadalom gazdasági struktúrájának átalakulásából eredő szükségszerűségek; amennyiben kimutatja, hogy az a naiv közvetlenség, amelynek a gondolkodók maguk is foglyai, a történelmi fejlődés terméke és mindeközben meg is szünteti közvetlenségüket. Marx azt mondja: „E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában. Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, *társadalmi létük* az, amely tudatukat meghatározza.” (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*, LV. — kiemelés tőlem.)<sup>61</sup>

S talán kivételt képeznek azok a *gondolati formák*, amelyekben az emberek a természethez való viszonyukat fejezik ki? Másképp megfogalmazva: az emberek vajon *közvetlen viszonyban* állnak a természettel, avagy *társadalmilag közvetített* a természettel folytatott anyagcseréjük? A Deborin és Rudas elvtársakkal folytatott kontroverziámnak ez a *tárgyi magva*, s a következőkben arra teszek kísérletet, hogy ennek az ellentétnek a lényeges módszertani mozzanatait megvilágítsam, természetesen anélkül, hogy megtenném számukra azt a szívességet, miszerint olyan nézeteket vállaljak, amelyeket ők nagyon szívesen vennének, ha én képviselnék, amelyeket azonban én sehol sem képviseltem, ellenkezőleg, élesen elutasítottam.

S ezzel visszatérek a Rudas elvtárs írásából főntebb idézett mondathoz: „De ezenkívül — a természet és a természettudósok — ez két különböző dolog.” Nagyon helyes. De ha ő vette volna magának a fáradságot, s figyelmesen olvasta volna könyvem támadott passzusát, akkor ott azt találta volna, hogy ott mindig (kétszer!) a *természet megismeréséről* és nem a természetről van szó. (*GuK*, 17, 6. sz. jegyzet.)<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó*, in MEM 13. k., 6–7. o. — Lukács föltéhetően a Karl Kautsky által szerkesztett, 1919-ben és 1921-ben a stuttgarti Dietz-Verlagnál megjelent kiadást használta.

<sup>62</sup> Lásd *Történelem* ..., 215. o. — Lukács hivatkozott jegyzete így hangzik: „Nagyon fontos a módszernek a történelmi-társadalmi valóságra való korlátozása. A dialektika engelsi ábrázolásából származó félreértések lényegében azon alapulnak, hogy Engels — Hegel hamis példáját követve — a természet megismerésére is kiterjeszti a dialektikus módszert. Ugyanakkor a természet megismerésében nincsenek jelen a dialektika döntő meghatározottságai: szubjektum és objektum kölcsönhatása,

## 1. Anyagcsere a természettel

Ha ezt a kérdést marxista módon akarjuk föltenni, akkor csakis abból a kérdésből indulhatunk ki: Mi a természete a természet általunk történő megismerése *anyagai alapjainak*? Marx erről a feuerbach-i filozófia kritikai ábrázolásában egészen világosan nyilatkozott. Feuerbach – mondja – „... nem látja,<sup>63</sup> hogy az őt körülvevő érzéki világ nem közvetlenül öröktől fogva adott, önmagával mindig egyenlő dolog, hanem ... számtalan nemzedék tevékenységének eredménye, amelyek közül mindegyik az előtte járónak a vállán állott”. Mivel az érzéki világ általa történő elméleti fölfogása a puszta szemléletre és a puszta érzésre korlátozódik, „... sohasem jut el a valóban létező, tevékeny emberekhez, hanem megáll »az ember« elvontságánál és csak arra képes, hogy a »valódi, egyéni, hús-vér embert« az érzetben elismerje, vagyis nem ismer másféle »emberi viszonyokat« »ember és ember között«, mint a szeretetet és barátságot, méghozzá eszményítve... Sohasem jut el tehát odáig, hogy az érzéki világot az azt alkotó egyének együttes eleven érzéki *tevékenységeként* fogja fel...” (*Kiemelések tőlem*. Mivel az eredeti szöveggel nem rendelkezem, kénytelen vagyok Gustav Mayer kivonatát idézni: Engels, Band 1., 247.)<sup>63</sup> Tehát az emberi termelő tevékenységet kell szemügyre vennünk.

Ez a „természettel való anyagcsere” mindenekelőtt úgy jelenik meg, mint „az emberi élet örök természeti feltétele”. Marx erről így vélekedik: „A munkafolyamat, ahogy azt egyszerű és elvont mozzanataiban ábrázoltuk, használati értékek előállítására irányuló célszerű tevékenység, a természeti dolognak emberi szükségletekre való elsajátítása, az ember és a természet közötti anyagcsere általános feltétele, az emberi élet örök természeti feltétele, s ezért független ennek az életnek minden formájától, sőt közös sajátja ez élet valamennyi társadalmi formájának.” (*Das Kapital* I, 146.)<sup>64</sup> Hogy azonban ezt a fölfogást helyesen, konkrét-dialektikusan, ne pedig absztrakt-formálisan értsük meg, a következőt kell hozzátennünk: Először is itt Marx a munkafolyamatról annak egyszerű és absztrakt mozzanataiban beszél, úgyhogy „ezért nem volt szüksége ... arra, hogy a munkást más munkásokhoz való viszonyában ábrázolja”. (Uo.) Tehát ő *elvonatkoztat* a munkafolyamat minden társadalmi mozzanatától, azért, hogy azokat a mozzanatok, amelyek *minden munkafolyamatban közösek*, világosan kidolgozhassa. Ahogy másutt is a termelésről szólva általában kifejti: ez egy

---

elmélet és gyakorlat egysége, a kategóriák szubsztrátumának történelmi változása, mint a gondolkodásban való megváltozásuk alapja stb.”

<sup>63</sup> Vö. Marx–Engels: *A német ideológia, I. Feuerbach*, in MEM 3. k., 26–28. o. (Az idézet vége Lukácsnál eltér az eredeti szövegtől, mivel nem az eredetiből idéz, hanem Gustav Mayer kivonataiból.)

<sup>64</sup> Marx: *A tőke* I (MEM 23), 174. o.



„értelmes elvonatkoztatás, amennyiben valóban kiemeli, rögzíti a közöset és ezzel megtakarítja nekünk az ismétlést”. (*Zur Kritik*, XV.)<sup>65</sup> De egyidejűleg óv attól, „nehogy az egység mellett ... a lényeges különbözőségről megfeledkezzünk”, és bizonyítja, hogy éppen ebben a feledékenységekben rejlik a „modern közgazdászok bölcsessége”, a kapitalizmus mint a termelés „örök formája” apológiájának elméleti forrása. (Uo., XVI.)<sup>66</sup> Közvetlenül a fentebb idézett hely előtt (*Das Kapital* I, 143, 7. sz. jegyzet), Marx kifejezetten arra utal, hogy a kapitalista termelési folyamatról itt adott meghatározás semmiképpen sem kielégítő. Bármennyire is egy „értelmes absztrakcióról” van itt szó, megmutatkozik, hogy itt az egység számára az emberiség a szubjektum és a természet az objektum, miközben Marx konkrét meglátása szerint a társadalmat (azaz egy konkrétabb alanyt, mint az emberiség) „egyetlen szubjektumnak tekinteni ... annyi, mint helytelenül tekinteni, spekulatív módon”. (*Zur Kritik*, XXVIII.)<sup>67</sup> Rudas elvtárs a fent jelzett helyen még tovább megy minden egyes társadalmi változás elvetésében. Számára „az emberek tudata ugyanúgy (kiemelés tőlem – L. Gy.) természeti produktum, mint az állatok ösztöne”. Én természetesen szubjektíve semmi kifogást sem emelhetek az ellen, ha Rudas elvtárs minden szamarat testvérként szívéhez akar szorítani, és objektíve sem hozhatnék föl semmit az ellen, ha egyszerűen azt mondaná, hogy az emberek tudata is ugyancsak természeti produktum. Csakhogy egy nagyon *sajátságos* természeti produktum. Marx a legegyszerűbb alakban megjelenő munkafolyamatról adott – fentebb idézett – fejtegetéseiben kimutatja, hogy az itt előálló tudat *anyag*i alapjai az állatétól alapjaiban különböznek; tehát Rudas elvtárs „ugyanúgy” kifejezése – enyhén szólva – nem marxista. Már az egyszerű és absztrakt mozzanataiban megjelenő munkafolyamat szemügyre vételénél Marx azt mondja: „Mi a munkát olyan formájában tételezzük fel, amelyben kizárólag az ember sajátja.” (*Das Kapital* I, 140.)<sup>68</sup> És a megkülönböztető mozzanat – *horribile dictu* – éppen a tudatban rejlik, abban, hogy a munkafolyamat eredménye már a folyamat előtt megvolt a munkás fejében.

Másodszor ez a munkafolyamat közelebből mint „használati tárgyak előállítására szolgáló tevékenység” határoztatik meg. És Marx a használati értékben ténylegesen „a dolgok és az emberek közti természeti viszonyt” pillantja meg, „a dolgoknak az ember számára való létezését”, miközben a – később létrejövő – csereérték „a dolog társadalmi létezése”. (*Theorien über den Mehrwert* III, 335.)<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* (a továbbiakban: *Bevezetés...*), in MEM 13. k., 152. o.

<sup>66</sup> Uo., 153. o.

<sup>67</sup> Uo., 160. o.

<sup>68</sup> Marx: *A tőke* I, i. k., 168. o.

<sup>69</sup> Marx: *Értéktöbblet-elméletek* III (MEM 26/III), 266. o.

Nos – marxisták közt – remélhetőleg nem kell részletesen tárgyalni, hogy a használati érték és a csereérték dialektikus kölcsönhatásban állnak egymással. Ebben a viszonyban az ember és a természet közé beékelődő *reális közvetítő formák* egyre gazdagabban és határozottabban lépnek föl. A fogyasztást – amelyben a dolog használati érték jellege tisztán kifejezésre jut – a termelési formák a legváltozatosabb módon közvetítik és meghatározzák. Erről mondja Marx: „Először is, a tárgy nem általában tárgy, hanem egy meghatározott tárgy, amelyet egy meghatározott módon kell elfogyasztani és ezt a módot megint magának a termelésnek kell közvetítenie. Az éhség – éhség, de az az éhség, amely késsel és villával fogyasztott főtt hússal elégül ki, más éhség, mint az, amely a nyers húst kéz, köröm és fog segítségével falja fel. Nemcsak a fogyasztás tárgyát, hanem a fogyasztás módját is termeli ezért a termelés, nemcsak objektíven, hanem szubjektíven is. A termelés megalkotja tehát a fogyasztót... Amikor a fogyasztás első természetes nyerseségéből és közvetlenségéből kilép – és az ezen a fokon való veszteglés maga is még a természeti nyerseségekben megrekedő termelés eredménye volna –, őt magát is mint törekvést a tárgy közvetíti.” (*Zur Kritik*, XXIV – XXV.)<sup>70</sup> És a fejlődés olyan irányban halad, hogy a társadalmi mozzanat túlsúlya egyre erősebben kiemelkedik. „Mindazokban a formákban, amelyekben a földtulajdon uralkodik, a természeti vonatkozás még uralkodó. Azokban, amelyekben a tőke uralkodik, a társadalmilag, történelmileg megalkotott elem az uralkodó.” (Uo., XLIV.)<sup>71</sup>

Vessünk csak egy pillantást az embereknek a természethez való viszonya marxi fölfogására: objektív lényegisége meghatározza az embereknek a természetre vonatkozó tudatát, azaz a természetről alkotott ismeretét. Csupán néhány passzust akarok felsorolni: „... az emberek ... hogy termelhessenek, meghatározott kapcsolatokba és viszonyokba lépnek egymással, és a természettel való kapcsolataik, termelésük csak e társadalmi kapcsolatok és viszonyok keretében megy végbe.” (Marx: *Lohnarbeit und Kapital*, 21.)<sup>72</sup> „Minden termelés a természet elsajátítása az egyén által egy meghatározott társadalmi formán belül és annak révén.” (*Zur Kritik*, XVIII – XIX.)<sup>73</sup> „Az anyagi termelés meghatározott formájából adódik először is a társadalomnak egy meghatározott tagozódása, másodszer az embereknek egy *meghatározott viszonya a természethez*.” (*Theorien über den Mehrwert I*, 381 – 382.)<sup>74</sup> „És mihelyt véget ér az első állati állapot, a természetre való tulajdont mindig már közvetíti egy közösség, család, törzs stb. tagjaként való

<sup>70</sup> Marx: „Bevezetés...”, i. k. 159. o.

<sup>71</sup> Uo., 172. o.

<sup>72</sup> Marx: *Bérmunka és tőke*, in MEM 6. k., 396. o.

<sup>73</sup> Marx: „Bevezetés...”, i. k., 155. o.

<sup>74</sup> Marx: *Értéktöbblet-elméletek I*, in MEM (Értéktöbblet-elméletek. I. rész, 1958.), i. k., 249. o.

létezése, más emberekhez való viszonya, amely megszabja a természethez való viszonyát.” (Uo. III, 443 – Kiemelés mindenütt tőlem.)<sup>75</sup>

Azt hiszem, ezek a passzusok teljesen világos nyelven szólnak. Semmi többet nem mondanak, mint amit a történelmi materializmus alapvető tétele kifejez: „Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza.”

A természetről való tudatunkat, azaz a természetről való ismereteinket társadalmi létünk határozza meg. Ez az, amit néhány, e kérdésnek szentelt megjegyzésemben mondtam, sem többet, sem kevesebbet. Mármost nézzük meg közelebbről, vajon következik-e ebből mindaz, amiről kritikusaim azt hiszik, hogy azokat kikövetkeztethetik – vagy sokkal inkább az ellenkezője igaz. Rudas elvtárs három pontban foglalja össze vádjait: /1/ Mindebből dualizmus származik (a természet – nem dialektikus, a társadalom – dialektikus; AL 9, 502. o.). /2/ A dialektika emberi mű (uo., 502–503. o.). /3/ A dialektika „nem objektív, tehát az embertől független törvényszerűség, hanem az ember szubjektív törvényszerűsége”. (Uo., 504. o.)<sup>76</sup>

Az a fölfogás, amelyet itt Rudas képvisel, nézetem szerint egy nagyon veszélyes szubjektívizmust tartalmaz (ami Rudas rejtett, elégtelenül túlhaladott kantianizmusával függ össze). Számára ugyanis minden körülmények között – ugyanúgy mint Deborin elvtársnál a bevezetőben idézett helyen – érvényes: szubjektum = ember (társadalom), objektum = természet. Amiből aztán magától értődően következik, hogy *minden*, ami az „emberek” produktuma (azaz a társadalmi-történeti fejlődésfolyamat produktuma), az a szubjektum oldalára esik, s a valódi objektivitás csak azoknak a dolgoknak és összefüggéseknek a tulajdonsága, amelyek nem egyszerűen csak az embertől (mint a megismerés szubjektumától) függetlenül léteznek – ami a helyes marxista fölfogás –, hanem amelyek a társadalom történeti fejlődési folyamatától függetlenek. Azt a kérdést, hogy fölfogásom szerint a dialektika mennyiben „emberi mű”, hamarosan tárgyalni fogom, ezúttal csupán arra kell élesen rávilágítanom, hogy Rudas (és a vele ebben a kérdésben nyilvánvalóan egyetértő Deborin) ily módon a szubjektum és az objektum ellentétét nem-dialektikusan, mereven fogják föl; s hogy számukra – mint Kant és minden kantianus számára – a szubjektum az egyik, az objektum a másik oldalon áll, s objektív csak az lehet, ami a szubjektummal való minden érintkezéstől mentes. Ez a fölfogás csak a megfogalmazásban különbözik az újkantianusokétól, pl. Rickertétől, miszerint szubjektum az, ami sohasem lehet objektum (*Gegenstand der Erkenntnis*, III. Auflage, 46 skk.).<sup>77</sup> Rudas fölfogása nemcsak nem-dialektikus alapjait tekintve áll igen közel a kanti nézethez, hanem

<sup>75</sup> Uo. III., i. k., 341. o.

<sup>76</sup> Rudas László: „Ortodox marxizmus”, i. k. (lásd 2. jegyzet), 83. o.

<sup>77</sup> Heinrich Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis – Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Mohr, Tübingen–Leipzig 1904 (Rickert könyve megelőzően 1892-ben, majd 1894-ben jelent meg).

hasonló „ismeretkritikai” kérdésföltevésből is indul ki, amennyiben az objektivitás kérdését nem a fejlődés objektív és szubjektív mozzanatai reális-történelmi kölcsönös vonatkozásaiban közelíti meg, s ott nem eleven kölcsönhatásokban elemzi őket, hanem már eleve (apriori, időtlenül, ismeretelméletileg) megkísérli, hogy az „objektivitást” minden „szubjektív hozzáadástól” megtisztítsa. De sem Rudas, sem Deborin nem vonják le álláspontjuk végső konzekvenciáit. Különben *minden* társadalmi jelenségformát a szubjektivitás oldalára kellene állítaniuk, s tagadniuk kellene, hogy az objektivitás kritériuma – a tárgy létezése független a megismerő, érző stb. szubjektumtól – a társadalomban jelen van. Ezekről – a marxizmus ábécéjének ellentmondó – következtetésektől persze visszariadnak. De ha valaki itt bemutatott fejtegetéseiket végiggondolja, kell, hogy arra a következtetésre jusson: ami „emberi mű”, az „szubjektív”. S mivel – mint ismeretes – az emberek maguk csinálják történelmüket, épp ezért – a történelem a szubjektivizmus terepe.

Ez, magától értődően, ostobaság. Ha föltételezzük, hogy azt állítanám (mindjárt be fogom mutatni, hogy az ellenkezője áll fönn), miszerint a dialektika a történeti fejlődés produktuma, ebben az esetben sem lenne a dialektika holmi „szubjektív” dolog. Alapjáradék, tőke, profit stb., semmi mások, mint e fejlődés produktumai; de ki lenne az, aki mindezeket csupa szubjektivitásnak tekintené? Csak olyasvalaki, aki a polgári társadalom közvetlen szemléletének rabja, s aki mégis ki akar törni ebből, aki tehát a társadalmi adottságokban fölismeri a „szubjektív” mozzanatot, de aki – képtelenül arra, hogy bennük a szubjektivitás és az objektivitás dialektikus kölcsönhatását egyidejűleg fölismerje – nem képes rá, hogy objektivitásuk módját és alapját megértse. (L. Marxnak Ricardo radikális tanítványait érintő kritikáját, akik közel jutottak ahhoz, hogy az árufetisizmus lényegét átlássák, de benne mégis csupán valamilyen szubjektív elemet pillantottak meg.) Rudas elvtárs, aki itt – midőn „ismeretelméletileg” lép föl – ilyen következtetésekre jut, érthető félelmében, történelmi elemzései során a direkte és mechanikusan ellentétes szélsőségbe taszítja magát. Mint kimutattuk, ő a történelmi fejlődést úgy fogja föl, mint amely „minden szubjektív hozzáadástól” megtisztított folyamat, azaz az objektív valóságról mechanikus kanti fölfogással rendelkezik.

A dialektika tehát akkor sem lenne szubjektív, ha az emberiség gazdaságitörténeti fejlődésének terméke lenne. (Rudas elvtárs persze – úgy tetszik – az »objektív« hajlamos a »társadalmilag meghatározott« ellentétéként fölfogni. Így pl. „objektív termelési folyamatról” beszél, ellentétben annak „kapitalista burkával”, amely Rudas számára nyilvánvalóan valamiféle »szubjektív« képvisel. (AL 9, 515–516. o.) Ez azonban – az én fölfogásom szerint is – természetesen nem így van. A találós kérdéseket, amelyeket Rudas elvtárs föltesz (uo., 52. o.), nagyon könnyű megválaszolni. Magától értődik, hogy a társadalom a természetből keletkezett. Magától értődik, hogy a természet és törvényszerűségei a társadalom előtt (tehát az emberek előtt) léteztek. Magától értődik, hogy a dialektika mint a társadalom objektív fejlődési elve nem lehetett hatékony, mielőtt a természet

fejlődési elveként már a társadalom előtt, hatékonyan, *objektíve nem lett volna jelen*. De ebből sem az nem következik, hogy a társadalmi fejlődés semmi új, ugyancsak objektív mozgásformát, dialektikus mozzanatot ne hozhatna létre, sem az, hogy a természeti fejlődés dialektikus mozzanatai ezen új, társadalmi-dialektikus formák közvetítése nélkül *fölismerhetők* lennének. Hiszen nyilvánvalóan a dialektikának csak olyan mozzanatairól beszélhetünk, amelyeket már megismertünk, vagy megismerésük folyamatban van. A megismerés dialektikus fölfogása mint folyamat nemcsak azt a lehetőséget foglalja magába, hogy a történelem folyamán új tartalmakat, új tárgyakat ismerünk meg, amelyeket eddig nem ismertünk föl, hanem azt is, hogy olyan új tartalmak keletkeznek, amelyeket ugyancsak újonnan keletkezett megismerési elvek segítségével ismerhetünk meg. Tudjuk, hogy mind a mai napig a végtelen objektív valóságnak csupán egy részét ismertük meg (és még ezt is – úgy lehet – csak részben helyesen), de amennyiben a megismerési folyamatot dialektikusan, mint folyamatot fogjuk föl, akkor ezt a folyamatot is egyidejűleg mint az objektív társadalmi fejlődési folyamat *részét* fogjuk föl. Azaz meg kell értenünk, hogy megismerésünk *Mi, Hogyan és Mennyire* fogalmait a társadalom objektív fejlődési folyamata, fejlődési foka határozza meg. Amennyiben a megismerés dialektikus jellegét megértjük, úgy azt egyidejűleg mint *történelmi folyamatot* értjük meg. A megismerés azonban mint történelmi folyamat csupán egy része, csupán tudatos (helyesen vagy hamisan tudatos) része annak a társadalmi fejlődési folyamatnak, a társadalmi lét ama megszakítatlan átalakulásának, amely maga is ugyanígy a természettel (a társadalomnak a természettel való anyagcseréje formájában) megszakítatlan kölcsönhatásban megy végbe. A természettel történő anyagcsere nem képes végbemenni – még a legprimitívebb fokon sem – a (már az emberek előtt meglévő, tőlük függetlenül végbemenő) természeti folyamatok objektíve helyes megismerése bizonyos foka *birtoklása* nélkül. A legprimitívebb néger falu sem lenne képes akárcsak egy napig is létezni, ha lakói a számukra életfontosságú természeti jelenségeket egy bizonyos fokig helyesen (azaz az emberektől független objektivitásában) ne tudnák megfigyelni, előrelátni stb. Persze ezek a megfigyelések a természeti jelenségeknek csupán egy kis körére korlátozódnak, s persze azok az „elméletek”, amelyeket e jelenségekkel összefüggésben itt tudatosítanak, lehetnek naivak, hamisak, lehet szó akár tudatos csalásról is. Mégis, az objektív valóságban létezés szükségszerűségével egyidejűleg annak szükségessége is fölmerül, hogy ezt – amennyire lehetséges – a maga objektivitásában helyesen megismerjék. E megismerés módja és foka a társadalom gazdasági struktúrájától függ, mivel a társadalomnak a természettel, a megismerés anyagi alapjaival folytatott anyagcseréje, módja és foka szerint, a társadalom gazdasági struktúrájának fejlődési fokától függ.

Azt a tényt, hogy az emberi megismerés, eredetét tekintve, s a problémákat illetően, amelyek előtt áll és amelyeket az illető társadalomnak a pusztulás terhe mellett meg kell oldania, a társadalom ama gazdasági életfeltételei határozzák meg, amelynek talaján a mindenkori megismerés keletkezik, Marx számtalan

helyen a legnyomatékosabban hangsúlyozta. Csupán a Nílus mozgása periódusainak mint az egyiptomi asztronómia indítékainak példájára utalok (*Das Kapital* I, 478., 5. sz. jegyzet.) De föl lehet tenni a kérdést: vajon azokat a kategóriákat, amelyekbe az objektív valóságot az emberi megismerés számára mindenkor összefoglalják, szintén a gazdasági struktúra, a társadalmi lét határozzák meg? Számomra nem kétséges, hogy csakis ez lehetett Marx véleménye. A kapitalizmus előtti természetfölfogások esetében ezt valószínűleg senki sem vitatja; s hogy Marx saját kora természetismeretére vonatkozóan szintén így gondolta, azt egyik levelének egy passzusa igazolja, ahol az általa igen nagyra becsült Darwinról ír, s akinek az elméleteit mindig is alapvetőnek tartotta. Ezt írja Engelsnek: „Érdekes, ahogy Darwin a vadállatok és a növények között a maga angol társadalmára ismer rá, munkamegosztásával, konkurenciájával, új piacok feltárásával, »találmányai« és Malthus-féle »létezésért folyó küzdelmével« együtt. Ez a Hobbes-féle »bellum omnium contra omnes«-re és Hegel Phänomenologie-jára emlékeztet, ahol a polgári társadalom mint »szellemi állatvilág« szerepel, míg Darwinnál az állatvilág szerepel mint polgári társadalom.” (*Briefwechsel* III, 70. o.)<sup>78</sup>

Nagyon is kézenfekvő, hogy egy ilyen fölfogást relativizmusnak vagy agnoszticizmusnak lehessen minősíteni. De vajon milyen jupon? Relativizmus akkor keletkezne, ha az emberi gondolkodás társadalmi-történelmi meghatározottságát polgárian nem-dialektikus módon, tehát vagy absztrakt-formálisan, vagy ateoretikus-historicista módon (à la Ranke) fognánk föl; vagyis ha azt mondanánk: a négerfalu és a kapitalista társadalom természetfölfogását, mindkettőt a társadalmi létük gazdasági struktúrája határozza meg, következésképp mindkettő egyenlő közel (avagy egyenlő távol) áll az objektív igazságtól. A marxista számára azonban a megismerés anyagi alapja (azaz esetünkben: a társadalom anyagcseréje a természettel) konkrét és objektív folyamat, mégpedig egy elméletileg megismerhető történelmi folyamat. Ebből az következik, hogy ebben a folyamatban meghatározott irányok, meghatározott fokozatok stb. figyelhetők meg, s hogy a folyamat fokai a mindenkor elérhető objektív megismerés vonatkozásában sem nem egyenrangúak (amiként azt a historicizmus véli), sem pedig az időbelileg későbbi fok nem áll magasabban minden vonatkozásban, noha a fejlődésnek egyenes vonalban „fölfele” kellene haladnia (evolucionizmus). Sokkal inkább az történik, hogy mindenkor a társadalom gazdasági struktúrájának konkrét elemzése határozza meg a társadalomnak a természettel történő anyagcseréje fejlődési fokát, és ebből adódik a természet megismerésének fejlődési foka (szint, intenzitás, mód stb.). Tehát egy mindenkor elérhető ismeret annyiban relatív, hogy azt a társadalom gazdasági struktúrája (s ezzel együtt a társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréje megfelelő kiterjedése, intenzív vá válása stb.) magasabbra fejlődése módosítja, sőt az ismeret hamisnak is bizonyulhat. Mégis ez az ismeret -- amennyiben a társadalmi lét objektív valóságát és az általa közvetített

---

<sup>78</sup> Marx levele Engelshez Manchesterbe, 1862. jún. 18-án, in MEM 30. k., 240. o.

természetet fogalmazza meg – objektív igazság, abszolút igazság, amely helyét, elméleti közlendőjét stb. csak az őt „megszüntető”, átfogó és helyesebb ismeret folytán változtatja meg. (Így pl. a ptolemaiosi vagy a Tycho de Brache-féle helyes megfigyeléseket a kopernikuszi asztronómia „megszüntette”; ezek mégis objektív igazságok maradnak, jóllehet a magyarázatukra elgondolt elméletek helytelennek bizonyultak.) A dialektikus materializmus tehát olymértékben tartalmaz „relativizmust”, amennyiben a dialektikus tudatában van annak, hogy a kategóriák, amelyekben ő az objektív valóságot (a társadalmat és a természetet) felfogja, kora társadalmi lététől meghatározottak, azazhogy csak ennek az objektív valóságnak gondolati megfogalmazásai. (A kategóriák – „létezési formák, egzisztencia-meghatározások” – mondja Marx.)<sup>79</sup> A történelmi materializmus minden más megelőző módszert meghalad, egyrészt annyiban, hogy az egész valóságot következetesen mint *történelmi folyamatot* fogja föl, másrészt amennyiben képes rá, hogy a megismerés mindenkori kiindulópontját, magát az ismeretet ugyanúgy az objektív történelmi folyamat produktumaként fogja föl, azaz nem kényszerül rá, hogy akár a megismerést magát, akár a jelenkori történelmi valóságot, a megismerés formáit és tartalmait konkrétan meghatározva abszolutizálja. (Hegel még arra kényszerült, hogy ezt tegye.) Mármost, ha valaki a megismerés alapjainak és konkrét meghatározásainak megvilágítását relativizmusnak vagy agnoszticizmusnak óhajta nevezni – ám tegye, de ez nem más, mint polgári visszaélés a terminológiával.

Tehát amit kritikusaim nálam agnoszticizmusnak neveznek, az semmi más, mint hogy én az embernek a természethez való – társadalmilag nem-közvetített azaz közvetlen – viszonyát a társadalmi fejlődés jelenlegi fokán vitatom (és természetesen elutasítom, hogy utópikus jövőendő lehetőségekről vitatkozzam), azaz ebből következően azt vallom, hogy a természetről szóló ismereteink társadalmilag közvetítettek, mivelhogy anyagi alapjuk társadalmilag közvetített; azazhogy én hú maradok a történelmi materializmus módszere marxi megfogalmazásához: a társadalmi lét az, ami a tudatot meghatározza. S hogy ebből a fölfogásból miképpen állhatna elő dualizmus (a természet és a társadalom dualizmusa), az számomra némiképpen homályos. Ellenkezőleg. Ha valaki – amint azt Deborin és Rudas nyilvánvalóan teszik – ragaszkodna a természethez való közvetlen viszony lehetőségéhez, akkor fölfogása szerint a természetre és a történelemre vonatkozó megismerés egymás mellett fejlődne, egymástól függetlenül, *dualisztikusan*. Amennyiben ezt a dualizmust megszüntetik, ez esetben minden sajátos társadalmi-történelmi kategória kioltódik és a történelem megismerésére csak azokat a kategóriákat fogadják el, amelyeket a természettudományban is

---

<sup>79</sup> Vö. Lukács: *Történelem ...*, 215. o. – Lukács itt röviden és így némileg pontatlanul idézi Marx szavait arról, „daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjekts, ausdrücken”; vö. Marx–Engels Werke, 13., k., 637. o.

alkalmazhatnak. Hogy hova vezet ez, azt Rudas hvosztista osztálytudat-elméleténél megcsodálhattuk, s módunk lesz a továbbiakban még Deborinnál is méltatni. És ha ilyen módon nem a társadalmi lét változásában (amely a természettel történő anyagcsere módját, fokát stb. állandóan megváltoztatja) keressük természetismeretünk változásának alapját, akkor vagy tiszta idealizmus keletkezik, mint Rudas elvtársnál, aki a tudomány immanens-dialektikus fejlődését vallja, vagy pedig föltételezhetjük, hogy a természettudomány mindenkori alapvető változásai a természetben végbemenő változások tükröződései. (Hasonlatként: korábban úgy képzeltek, hogy a Nap a Föld körül kering. most ez a viszony megváltozott, lásd Kopernikusz; de ebbe az abszurdításba nem kívánunk mélyebben belebocsátkozni.) S hogy mily messzire távolodott Rudas elvtárs attól, hogy ezt a problémát egyáltalán lássa, s hogy miképpen igyekszik nem-dialektikus fölfogását idealizmusról és dualizmusról stb. szóló hiszterikus kiabálással elrejteti, azt polémiájának az alábbi passzusa mutatja. Én a dialektikus módszer döntő jellegzetességeként (*GuK*, 17, 6. sz. jegyzet) kiemeltem: „... a kategóriák szubsztrátumának történelmi változása, mint a gondolkodásban való megváltozásuk alapja.”<sup>80</sup> Rudas elvtárs erre azt mondja: „Hogy ez a filozófiai tolvajnyelv mit jelent, számunkra teljesen mellékes; elegendő azt megérteni, hogy »gondolkodásban való megváltozásról« van szó. Gondolkodni csak emberek tudnak. Céljainkra ez teljesen elegendő.” (*AL* 9, 503. o.)<sup>81</sup> Úgy látszik, hogy a „gondolkodásban való megváltozás” pusztá megemlítése elegendő ahhoz, hogy Rudas elvtárs nemes fölháborodását fölkeltse, s nemes fölháborodásában még csak azt sem veszi észre, hogy a kigúnyolt „gondolkodásban-való megváltozást” én itt mint hatást, mégpedig mint a gondolkodáson kívül létező, objektív valóság (a kategóriák szubsztrátuma) hatását állítottam. A mondatnak tehát az az értelme, hogy az anyagban (a gondolkodás szubsztrátuma) kell végbemennie egy változásnak ahhoz, hogy a gondolkodásban bekövetkezzen egy változás. Lehetséges, hogy Rudas elvtárs számára — aki, nyilvánvalóan, amint a politikából az emberi cselekvést, úgy a gondolkodásból az emberi gondolkodási folyamatot szeretné eliminálni — kellemetlen, hogy a *gondolkodáshoz* emberek szükségesek, akiknek a fejében a valóság tudatos formát ölt, de hát ezen nem lehet változtatni. S hogy tehát a valóságban az objektív dialektika az embertől függetlenül, már az ember föllépése előtt megvolt és van, azt éppen ez a mondat *állítja*; s hogy pedig a dialektika *elgondolásához*, a dialektikához mint megismeréshez (és erről és csak erről volt abban a lábjegyzetben szó) gondolkodó emberek szükségesek, talán csak Rudas elvtárs fogja kétségbe vonni, akinek az eklektikus gondolkodásában a „magábanvaló mondat”-ról — azaz egy olyan igazságról, amely mindenféle elgondoltságtól független — szóló Bolzano–Husserl-féle reminiscenciák

<sup>80</sup> Uo.

<sup>81</sup> Lásd a 76. sz. jegyzetet; uo. 82. o.



kísértenek; aki tehát a gondolkodás dialektikus objektivitásából polgári-logicista objektivizmust kreál.

Így tehát az én dualista fölfogásommal némileg kétségesen áll a dolog. Egész megismerésünk a marxizmusnak éppen általam – és csakis az általam – adott interpretációja útján tárja föl egységes forrását: ez a társadalom fejlődése és a társadalomnak a természettel e fejlődés folyamán ugyancsak kialakuló anyagcseréje fejlődése. Ezzel szemben minden olyan fölfogásnak, amely az embernek a természethez (mint a természetmegismerés forrásához) való viszonyát közvetlenként, azaz a társadalmi létből független viszonyként tételezi föl, a két megismerési területet fejlődésükben egymástól függetlenül, azaz dualisztikusan kell elképzelnie; a közös elvet – amelyet mégis megtaláltak –, a dialektikát csupán mint a megismerés elvét, mint egy magasabb logikai módot kell tételeznie, *azaz idealistává* kell válnia.

## 2. Egyszerű és magasabb kategóriák a dialektikában

Ez az összefüggés persze semmi esetre sem jelenti azt, mintha a két megismerési terület mechanikus függőségben lenne egymástól. Mivelhogy anyagi alapjuk dialektikus folyamat, s mivel a társadalom gazdasági struktúrája és a társadalom anyagcseréje a természettel egy reális dialektikus kölcsönhatás állandó viszonyában van egymáshoz, ezért objektív viszonyuk is mindig dialektikus. Ezek az összefüggések már a társadalmi jelenségek körén belül sem alakulnak egyszerűen, hanem a történelmi fejlődés folyamán változó módon jelennek meg. Oly módon, hogy a jelenségek nem csupán tartalmilag változnak – ilyen változásokat a polgári történettudomány is elismer –, hanem a reális anyag változása folytán az összefüggések struktúrái is megváltoznak. Marx ismételten rámutat „az anyagi termelési fejlődésének egyenlőtlen viszonyá[ra], pl. a művészihez”. (*Zur Kritik*, XLVII.)<sup>82</sup> A következő fejtegetések azonban megmutatják, hogy a művészet kénytelen csak egy példa volt és a jog és a termelés között ugyancsak egyenlőtlen fejlődés léphet föl. Ebből csak a mechanikus polgári gondolkodás számára – amely az „örök vastörvények” vagy az „egyszeri individualitás” fetisiztikus antinómiájának foglya – keletkezik föloldhatatlan probléma. A dialektikus materializmusban a struktív probléma történetileg (azaz az illető struktúra konkrét, reális, történeti genezise fölmutatása által) és a történeti probléma elméletileg (azaz ama törvényszerűség fölmutatása által, amelyet az illető konkrét tényálladék produkált) föloldódik. Ez az oka, amiért Marx a gazdasági kategóriák egymásra-következésével kapcsolatban kiemeli: „Sorrendjüket éppenséggel az a vonatkozás határozza meg, amelyben a modern polgári társadalomban egymással állnak, és amely

---

<sup>82</sup> Marx: „Bevezetés...”, i. k., 174–176. o.

pontosan fordítottja annak, amely természetszerű sorrendjükként jelenik meg, illetve a történelmi fejlődés sorrendjének megfelel." (Uo., XLIV.)<sup>83</sup>

De abból, hogy maga az objektíve reális folyamat dialektikus, hogy az ezt helyesen visszatükröző megismerések reális keletkezése és összekapcsolódása ugyancsak dialektikus, még távolról sem következik, hogy minden megismerésnek mindig *a dialektikus módszer megismerési formáiban* kell megjelennie. A fiatal Marx mondása, miszerint „... az ész mindig létezett, csak nem mindig az ésszerű formában” (*Nachlass I*, 381.)<sup>84</sup>, érvényes a dialektikára is. A társadalom gazdasági struktúrájától és a megismerőnek benne elfoglalt osztályhelyzetétől függ, hogy egy objektív-dialektikus összefüggés vajon és mennyire veszi föl gondolatilag a dialektikus formát, s hogy vajon és mennyiben *képes* az emberekben a szóban forgó összefüggés dialektikus jellege tudatosulni. Lehetséges, hogy ez bizonyos körülmények közt gondolatilag-megismerésszerűen egyáltalán nem jelenik meg, de megjelenhet mint fölöldhatatlan ellentmondás, mint antinómia; bizonyos vonásaiban helyesen is fölfogható, anélkül hogy az összfejlődésben elfoglalt valóságos pozícióját helyesen meg lehetne határozni stb. Az eddig elmondottakból világos, hogy az ilyen megismerések mégis, legalábbis részben, objektíve helyesek lehetnek. De csak akkor, ha a társadalom történeti fejlődése már oly mértékben előrehaladt, hogy a reális problémák, amelyek ezeknek az ellentmondásoknak stb. alapjául szolgálnak, történetileg megoldódtak vagy megoldásra érettek, s ekkor az elméletileg helyes, dialektikus megismerést meg lehet találni. Más szóval: egy dialektikus ellentmondás fölöldását, megszüntetését a valóság a reális történeti folyamatban produkálja. A gondolkodás bizonyos föltételek között gondolatilag megelőlegezheti az ilyen folyamatokat, de csakis akkor, ha a reális történelmi folyamatban ez a megszüntetés mint reális fejlődési tendencia – noha úgy lehet gyakorlatilag még kimerítően módon –, de objektíve jelen van. Az esetben, ha ez az összefüggés a reális történelmi folyamattal nem tökéletesen tudatosodott, ha minden dialektikus problémát nem annak konkrét anyagi alapjára vonatkoztatnak, akkor a gondolati megelőlegezés absztrakcióba, idealizmusba téved (Hegel).

Innen lehet méltatni az én dialektika-fölfogásom elleni legkomolyabb kifogást, amelyet Deborin emel, miszerint én a dialektika egyszerű kategóriáit a magasabbak kedvéért elhanyagolom. Deborin azt mondja: „Szeretnénk aláhúzni, hogy Hegel mindig, minden mozzanatában figyelembe vette a fejlődési folyamatot, s fölkapaszkodván az abszolút eszme csúcsára, egyidejűleg rámutatott, hogy annak tartalmát az össz-fejlődési folyamat képezi. Az előrehaladó mozgás az absztrakt és egyszerű fogalmaknál és kategóriáknál kezdődik és halad a következő fogalmak felé, amelyek egyre gazdagabbak és konkrétebbek lesznek.” (AL 9, 636. o.) Mindez mint Hegel *ábrázolási módjának* leírása – nagyjában-egészében – helyes, és lehetséges, hogy Hegel, mint idealista gyakran esett abba az illúzióba, hogy a

---

<sup>83</sup> Uo., 172–173. o.

<sup>84</sup> Marx: *Levelek a »Deutsch-Französische Jahrbücher«-ből*, in MEM 1. k., 347. o.

dialektikus kategóriák ezen ábrázolási módja ugyanúgy megfelelne objektív-reális összefüggésüknek, mint megismerhetőségük reális folyamatának. Ezt az álláspontot Deborin – nagyjában-egészében – Marxnak tulajdonítja (uo.), Marx azonban ezt bizonytalannal nem osztotta. Marx mindig tökéletesen tisztában volt vele, hogy az alacsonyabbat (az egyszerűbbet, az absztraktabbat) csak a magasabból (a bonyolultabból, a konkrétebből) lehet megismerni. Marx ezt mondja: „Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. A magasabbrendűre utaló jelzéseket az alacsonyabbrendű állatfajoknál ellenben csak akkor érthetjük meg, ha magát a magasabbrendűt már ismerjük. A polgári gazdaság ily módon az antik stb. gazdaság kulcsát nyújtja.” (Zur Kritik, XLII.)<sup>85</sup> Tehát Marx számára az egyszerű kategória az ábrázolás kiindulópontja (áru, munka, pénz stb.). Őt azonban materialista dialektikája, történelmi materializmusa megóvjá attól a tévedéstől, hogy figyelmen kívül hagyja az egyszerű kategóriák történeti (adott esetben akár történetileg késő, nagyon is levezetett) jellegét. Éppen e munkáról mondja: „A munka egészen egyszerű kategóriának látszik. Ősrégi a képzete is ebben az általánosságban – mint munka egyáltalában. Mégis, gazdaságilag ebben az egyszerűségben felfogva, a »munka« éppoly modern kategória, mint azok a viszonyok, amelyek ezt az egyszerű elvonatkoztatást létrehozzák... Az a legegyszerűbb elvonatkoztatás tehát, amelyet a modern gazdaságtan az élre állít, és amely egy ősrégi és minden társadalmi formára érvényes vonatkozást fejez ki, ebben az elvontságban mégis csupán a legmodernebb társadalom kategóriájaként jelenik meg gyakorlatilag igaznak.” (Uo., XXXIX és XLI.)<sup>86</sup> Következésképpen „az elvonttól a konkrét felé emelkedő módszer csak az a módja a gondolkodásnak, amellyel a konkrétet elsajátítja, mint szellemileg konkrétet újraalkotja. De semmi esetre sem magának a konkrétnek a keletkezési folyamata”. (Uo., XXXVI.)<sup>87</sup> Deborin, midőn „nagyjában és egészében” azonosítja Hegel módszerét a Marxéval, Hegel illúziójába esik, aki a „reálist mint a magát magában összefoglaló, magában elmélyülő és önmagából mozgó gondolkodás eredményét fogja fel”. (Uo.)<sup>88</sup> Nem okozna különös nehézséget bebizonyítanunk, hogy Marx valamennyi későbbi konkrét fejtegetésének ez a módszere; bebizonyítani, miszerint mindig elutasította, hogy a konkrét totalitást reálisan egyszerű absztrakt elemeiből fölépítve fogja föl, noha (nagyon helyesen!) igen gyakran alkalmazta ezt a fölépítést mint ábrázolási módot. Csak egyetlen passzust idézek tőle a válságokról: „Nem létezhet válság anélkül, hogy vétel és eladás szét ne válnának egymástól és ellentmondásba ne kerülnének, vagy pedig, hogy a pénzben mint fizetési eszközben foglalt ellentmondások meg ne jelennének; anélkül tehát, hogy a válság ugyanakkor az egyszerű formában – a vétel és eladás ellentmondásában, a pénznek mint fizetési

<sup>85</sup> Marx: „Bevezetés...”, i. k., 171. o.

<sup>86</sup> Uo., 169–170. o.

<sup>87</sup> Uo., 167. o.

<sup>88</sup> Uo.

eszköznek az ellentmondásában – előtérbe ne lépne. De ezek szintén pusztá formák – általános lehetőségei a válságoknak, ezért formái, elvont formái a valóságos válságnak is. Bennük a válság létezése mint a maga legegyszerűbb formáiban jelenik meg, és annyiban a maga legegyszerűbb tartalmában is, hogy maga ez a forma a válság legegyszerűbb tartalma. De ez még nem megalapozott tartalom. Az egyszerű pénzforgalom és még a pénznek fizetési eszközként való forgalma is – s mindkettő előfordul sokkal a tőkés termelés előtt, anélkül, hogy válságok előfordulnának – lehetségesek és valóságosak válságok nélkül. Hogy tehát ezek a formák miért fordítják kifelé kritikus oldalukat, hogy a bennük potenciálisan foglalt ellentmondás miért jelenik meg valóságosan mint ilyen, azt egyedül ezekből a formákból nem lehet megmagyarázni.” (*Theorien über den Mehrwert II*, 285–286.)<sup>89</sup>

Mindebből Marxnál világosan kitűnik az „egyszerű” és a „felsőbb” kategóriák összefüggése. A magasabb kategóriákat a történelmi fejlődésnek kell reálisan produkálni, s ezeket dialektikus összefüggéseikben helyesen föl kell ismerni, azért, hogy a nekik megfelelő egyszerű kategóriák történeti és szisztematikus funkcióikban fölismerhetők legyenek. Ezt a folyamatot megfordítva elképzelni – idealista illúzió, és – következetesen végigvezetve – a fönnálló apológiájához vezet, amelyben az egyszerű kategória mint alapvető elem szerepel, amint azt Marx a polgári válságelmélet vonatkozásában, a főntebb idézett helyhez kapcsolódóan, meggyőzően kimutatja. Szeretném mellékesen megjegyezni, hogy *A tőke* első és harmadik kötete közti gyakran emlegetett „ellentmondások” hasonló módszertani fölfogásra vezethetők vissza, a polgári közgazdászok ugyanis képtelenek megérteni, hogy a harmadik kötet konkrétebb, módosító meghatározásaival Marxnak már az első kötet lejegyzése előtt tisztában kellett lennie. A marxi módszer ezen oldala világosságának tehát a materialista dialektika megértése számára nagy a jelentősége. Világosan kell látni, hogy az úgynevezett egyszerű kategóriák a rendszernek nem történelem-fölötti elemei, hanem éppúgy a történelmi fejlődés termékei, mint azok a konkrét totalitások, amelyekhez tartoznak, s hogy ezáltal az egyszerű kategóriák a magasabbakból, bonyolultabbakból és konkrétebbekből érthetők meg helyesen, azazhogy csak a konkrét Egész megértése (amelyhez az egyszerű kategóriák tartoznak) teszi lehetővé az egyszerűbbek megértését, nem pedig fordítva, még akkor is – mint főntebb kifejtettük –, ha az ábrázolásnak gyakran a fordított úton kell is haladnia.

Ezzel egyúttal választ adtunk Rudas ama kérdésére is, hogy miért tartom én döntő dialektikus kategóriának éppen a szubjektum és az objektum, az elmélet és gyakorlat egysége, a kategóriák változása mint az anyag változásának hatása (a kategóriák szubsztrátuma) kölcsönhatását, nem pedig a mennyiség átcsapását minőségbe stb., s amelynek okával kapcsolatban – úgymond – „nem is mernék

---

<sup>89</sup> Marx: *Értéktöbbség-elméletek II*, i. k., 478. o.

erről még föltevéseket sem megkockáztatni". (AL 9, 503. o.)<sup>90</sup> Azért, Rudas elvtárs, mert ezekben a kategóriákban annak a társadalmi fejlődési foknak a specifikuma és újdonsága jut gondolatilag megfogalmazva kifejezésre, amelyben a proletariátus önálló osztályként lép föl, s hozzáát a társadalom átalakításához. Ellentmondana a történelmi materializmus lényegének, ha a dialektikus módszer föllépését éppenséggel nem a reális történelmi folyamat részeként fognánk föl, és Hegel idealista dialektikájában éppúgy, mint annak Marx általi, fejezől a talpára állításában csupán pusztá tudományos fejlődést látnánk. Sokkal inkább és állandóan azokat a reális gazdasági és osztályszerű történelmi mozzanatokot kell figyelembe vennünk, amelyek ezt a gondolati fejlődést lehetővé tették és létrehozták. Ekkor válik világossá, hogy azok a kategóriák, amelyek Hegelnél magánál *Logikája* legelvontabb és legidealistább részét, rendszere csúcspontját („*Logik des Begriffs*”) képezték, egyrészt miként válnak a proletár osztályharc reális, konkrét és gyakorlati mozzanataivá, s másrészt miképpen történik az, hogy az „egyszerű” kategóriák, amelyek meghatározása és megismerhetősége mindkét esetben a „magasabbaktól” függ, Marxnál viszont elveszítik idealista jellegüket, a fejükről a talpukra állítatnak és a történelmi fejlődési folyamat által létrehozott absztrakciókként jelennek meg. Bármelyik „egyszerű” kategóriát vesszük is, azt találjuk, hogy Marxnál csak ebből az összefüggésből kiindulva lehet helyesen fölfogni. Aki azonban a főtebb említett „döntő” kategóriákat kiejti a rendszerből – minden opportunistá ezt teszi –, az az „egyszerű” kategóriákat mindenekelőtt a polgári közvetlenség formájában örökíti meg, s ezáltal azok lassanként elveszítik dialektikus funkciójukat, egy ilyen „marxista” gazdaságtan pedig észrevétlenül átváltozik polgári vulgáris gazdaságtanná (Kautsky, Hilferding stb.). Az összefüggéseikből kioldott „dialektikus” kategóriákat azonban egy polgári kutató is alkalmazhatja; nem látható be, miért ne operálhatna esetenként a mennyiség átmenete minőségbe elvével. A kategória dialektikussá-válása azonban a valóságban csak az „egyszerűbből” a konkrét „magasabb” kategóriába való dialektikus közvetítések útján jön létre. Éspedig azért csupán ebben az összefüggésben, mert csakis ez az összefüggés biztosítja a reális történelmi folyamat valóságos és helyes gondolati reprodukcióját. Tehát az emberek társadalmi léte az, ami tudatukat meghatározza.

### 3. Még egyszer: anyagcsere a természettel

Éppígy a természetről szóló tudatukat is. Nem csupán szűk és merev, hanem egyúttal dualisztikus fölfogás is lenne az, amely természetismeretünk anyagi alapjait illetően a természethez fűződő reális viszonyunk szemléletében nem a társadalomnak a természettel történő anyagcseréjéből indulna ki, s amely a

<sup>90</sup> Lásd a 76. sz. jegyzetet; uo. 82. o.

természettel való ezen anyagcserét nem *kettős meghatározottságában*, úgyis mint kölcsönhatást – az embertől függetlenül létező – természettel, úgyis mint a társadalom mindenkori gazdasági struktúrájától meghatározottat szemlélné. Ismétlem: akár az egyiptomi asztronómiáról, akár az aristotelési fizikáról legyen szó, úgy helyes ösztönnel minden marxista ezt az álláspontot fogja elfoglalni. De vajon nem illeti-e meg különleges hely a modern természettudományt – lehetséges, hogy számára többé már nem érvényes e dialektikus kettős meghatározottság?

Persze: ha nemmel válaszolunk erre a kérdésre, akkor is dialektikus módon kell tagadnunk. Azaz mindenkor tisztában kell lennünk azzal, hogy a modern természettudománynak ténylegesen különleges hely jár ki az emberi természetismeret történetében, és szó sem lehet róla, sőt kimondottan hamis relativizmus lenne azt mechanikusan ugyanolyan módon tárgyalni, mint az elmúlt korszakok természetismeretét. (Éppen ebben rejlik pl. Duhau<sup>91</sup> hibája.) Viszont: vajon a tőkés társadalom – amelynek a természettel folytatott anyagcseréje a modern természettudomány anyagi bázisát képezi – nem ugyanúgy különleges helyet foglal el a társadalom fejlődési folyamatában? Helye mint utolsó osztálytársadalom – csak mennyiségileg, csak pozicionálisan, s mint „utolsó” a korábbi osztálytársadalmakkal összehasonlítva, határozható meg? Biztosan nem. Itt a mennyiség ténylegesen minőségbe csap át: a magasan fejlett osztálytársadalom kitermeli a szocializmus anyagi, gazdasági és szociális előfeltételeit, előkészíti az emberiség előtörténetének a végét. A szocialista társadalom öröklí pl. mindazokat a hatalmas vívmányokat, amelyeket a kapitalizmus a technika területén létrehozott. És ez az öröklés nem lényegtelenül különbözik attól a módtól, ahogyan ez maga is annak idején átvette a középkor örökségét. A technika elemei, amelyeket a korai kapitalizmus a szétzüllő feudalizmustól átvett, semmi esetre sem képeztek oly mértékűen egységes összefüggést, mint korunk technikájáé; csak a kapitalista termelésbe történő átvétellel kapcsolódnak egybe valóságosan, miközben a szocializmus – midőn magasabb fokon (mintegy a kapitalista munkamegosztás forradalmasításával) az átvett technikát nemcsak továbbfejleszti, hanem belsőleg át is alakítja, egyelőre és talán hosszú átmeneti időre az átvett (és persze továbbfejlesztett) kapitalista technikai vívmányokkal lesz kénytelen dolgozni. Csak a kapitalizmus fejlődése során lépnek föl azok a reális gazdasági meghatározottságok, amelyek lehetővé teszik a társadalom gazdasági struktúrája megértését és története (a kapitalizmus előtti kor) történetének is igazi mozgatóerőit. A megismerésnek azok az elemei, a gazdaságtannak azok az „egyszerű” kategóriái, amelyek lehetővé teszik a társadalom és a történelem tudományos megismerését – mint „létezési formák, egzisztencia-meghatározások” – részben a kapitalista fejlődés (egyszerűen a munka) termékei, részben pedig csak a kapitalizmusban nyerik el azt a funkciójukat a gazdaság egészében, mely által az össz-rendszer

---

<sup>91</sup> Föltehetőleg elírás *Duhem* helyett. Pierre Duhem (1861–1916): francia fizikus.

elemeként megérthetők (pénz). A kapitalista társadalom tehát nem egyszerűen az emberiség fejlődésének egy meghatározott fázisa, hanem olyan, amelyben a fejlődés mozgatóerői a helyes fölismerhetőség számára világosan előlépnak – persze csak annyiban, amennyiben önkritikájuk, amely a proletariátus elméletében és gyakorlatában teljesül ki, ugyanily világossággal előtérbe lép. (Lásd *Zur Kritik*, XLII – XLIII.)

A termelési viszonyok eme fejlődésének (e viszonyok a termelőerők megfelelő fejlődését előfeltételezik) együtt kell járnia a társadalomnak a természettel való anyagcseréje megfelelő fejlődésével. A kapitalista fejlődés teremti meg a szocializmus anyagi előfeltételeit. (Technika, gépek stb.; Lenin a villamosításról.) A természeti erők uralom alá hajtása állandóan növekvő mértékben oly kiterjedtséget, intenzitást és rendszerességet ér el, amelyre korábbi társadalmak nem is gondolhattak; a természetre vonatkozó ismeretek megszakítatlan kölcsönhatásban fejlődnek ezzel a folyamattal: a társadalmi lét talaján keletkeznek annak termékei, egyúttal pedig a folyamat fejlesztésére szolgáló leghatékonyabb mozgatói közé tartoznak. (Mivel Rudas és Deborin elvtársaknál a dialektikus összefüggést illetően kevés megértésre számíthatok, még egyszer hangsúlyozom: noha a modern természettudományok a kapitalista fejlődés termékei, ez nem jelenti azt, hogy „szubjektívak” lennének. Mert először is a kapitalista társadalom maga is valami „objektív”, másodszor – mind ez ideig nem sejtett módon – lehetővé tesz egy adekvát, objektív, rendszerezett tudást a természetről, s egy ilyen lehetőleg adekvát, objektív és rendszerezett tudás a természetről a kapitalizmus számára sokkal nagyobb mértékben, sokkal szélesebb övezetben stb. egyenesen életfeltétel, mint az a korábbi társadalmi formák esetében volt; ezt a tudást tehát a kapitalizmus nemcsak hogy lehetővé teszi, hanem azért teszi lehetővé, mert szüksége van rá.) Az a tény tehát, hogy a modern természettudomány a kapitalista társadalom terméke, semmit sem von le objektív voltából, sőt a tudománynak anyagi bázisához a kapitalista társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréjéhez való viszonya beható és konkrét elemzése mutathatná csak meg igazán, miért kellett fölszámolásra kerülniük korábbi társadalomnak mitológiai formákkal átitatott ismeretmódjainak, s miért keletkezhetett egy minőségileg magasabb szintű objektív természettudomány csakis a kapitalizmus talaján.

Itt azonban nyomban két – egymással és vitánkkal szorosan összefüggő – kérdés vetődik föl. Először: a modern természeti ismereteknek a kapitalizmus társadalmi léte általi eme meghatározottsága abban áll-e csupán, hogy őket ez produkáta ugyan, de különben (fölpépítésükben, kategóriáikban, módszerükben stb.) ettől a társadalmi létől teljességgel függetlenek? Másodszor: egy megismerés objektivitása minden körülmények közt azt jelenti-e, hogy dialektikusnak is kell lennie? Az első kérdésre fontebb már válaszoltunk. Ha igenlő választ adnánk, az annyit jelentene, hogy – Marxszal szemben – a természettel való társadalmilag-közvetlen viszonyt tételeznénk föl; azt tételeznénk föl, hogy a természettudós, amennyiben tiszta természettudományt művel, kívül áll a társadalmon, s hogy a társadalmi fejlődés kategóriái („létezési formák, egzisztencia-meghatározások”) az

ő fejében végbemenő megismerési folyamatokra nincsenek befolyással. Ezáltal azonban oly primitív és mechanikusan kauzális, nem-dialektikus szemléleti módba esnénk, amellyel a polgári tudomány szokta bírálni a történelmi materializmust, midőn azt állítja róla, hogy az olyan „gazdaságtant”, mint különleges „szférát”, tételhez föl, amely a más „szférákat” (jog, művészet stb.) közvetlenül, okozatilag meghatározza; majd ezt a — saját maga által kitalált — kauzális összefüggést fölháborodva elutasítja. Ha azonban a gazdaságtanban Marxszal „a polgári társadalom anatómiáját” pillantjuk meg, akkor azt kell mondanunk: nincs a polgári társadalmon belül egyetlen életmegnyilvánulás sem, amely az ehhez az anatómiához való viszony nélkül létezhetne, tehát ettől függetlenül megismerhető volna, amelyet mind a szubjektum oldaláról (a kategóriák mint a szubjektum létezési formái *minden* életmegnyilvánulásban), mind az objektum oldaláról (a társadalomnak a természettel való anyagcseréje társadalmi föltételezettsége) e nélkül az anatómia nélkül lehetne és kellene magyarázni.

E ponton azonban a probléma konkretizálásának útjában egy tárgyas-történelmi akadály áll, amely persze ugyanakkor alkalmas rá, hogy a kérdés módszertani oldalát közelebbről megvilágítsuk. Főntebb már rámutattunk arra a marxi megállapításra, miszerint a történelmi megismerés egy társadalom önkritikájától, létezése materiális alapjait és az ezen a talajon keletkezett ismereteit illető belátásától függ. E tekintetben azonban a kapitalizmus előtti társadalmi formákból a kapitalizmusba való átmenet igen erősen különbözik a kapitalizmusnak a szocializmusba való átmenetétől. Amott ez az átmenet azonnal, túlnyomórészt és szemlátomást a társadalomnak a természettel való anyagcseréje megváltozását hozta, olyan mértékben, hogy ez az átmenet sok vonatkozásban, a természeti ismeretek megváltozásának formájában korábban tudatosodott, mint a társadalmi formában. (A kopernikuszi csillagászatért folytatott küzdelem kétségkívül egyidejűleg az osztályharc ideológiai formája.) Ezzel szemben a kapitalizmusról a szocializmusra történő átmenet során a társadalomnak a természettel történő anyagcseréje eleinte — úgy tűnik — változatlan marad, sőt, úgy tűnik, mintha eddigi fejlődési vonala kezdetben éppenhogy emelkedést mutatna. Csak a kommunizmus második fázisa (a kapitalista munkamegosztás átalakítása, a szellemi és fizikai munka közötti különbség megszűnése, a város és falu viszonyának megváltozása) nyújt perspektívát az átalakuláshoz ezen a területen. Az átmenet természetesen itt is, mint mindenütt, folyékony; csak arról lehet szó, hogy az egyik mozzanat előtérbe kerül, nem pedig arról, hogy kizárja a másikat; teljesen lehetséges, hogy a természettudományok jelenlegi válsága máris anyagi bázisuk kezdődő átalakulásának jele és nem csupán a fölbomló kapitalizmus általános ideológiai válságának reflexe.

Amíg azonban nem vagyunk abban a helyzetben, hogy tudásunk keletkezését történetileg-genetikusan anyagi bázisából — tehát nemcsak az *Azt*, hanem a *Mit* és a *Milyen* t stb. is — kimutassuk, ahogy ezt Marx társadalmi-történelmi tudásunk számára megcselekedte, mindaddig szemléletmódunk számára hiányzik a dialektika egy fontos, *objektív* mozzanata: és ez a történelem. Megintcsak nem jut



eszembe tagadni, hogy a természettudományok a történeti szemlélet elemeit tartalmazzák, s hogy bennük a Marx által követelt „a történelem egységes tudománya” kezdetei jelen vannak. (Kant, Laplace, Darwin stb.) A marxizmus előtti társadalmi megismerés is tartalmazott történeti elemeket (Steuart, Hegel, francia történészek stb.). De a valódi, történeti-dialektikus megismerés csak Marxnál, csak a jelennek mint az össz folyamat egy mozzanata dialektikus megismerése útján keletkezett. Nyilván senki sem állítaná, hogy ezek a történeti elemek a modern természettudományok kérdésföltevéseinek középpontjában állának, vagy hogy éppen a legfejlettebb és a többiek előtt módszertanilag példaképpül szolgáló természettudományok tudatosan törekednének arra, hogy e kérdéseket föltegyék. E kérdésföltevéshez egyrészt arra lenne szükség, hogy tisztában legyünk azokkal a korokkal vagy periódusokkal, amelyekhez meghatározott ismeretek tartoznak, mert bennük sajátos, történeti, objektív, reális viszonyaitkat gondolatilag megragadták; s másrészt, hogy a megismerés szükséges keletkezését az objektív, reális történelmi folyamatból magából dialektikusan megértsük. (A gazdaságtani fölismerésekről szól világosan Engels első követelése az F. A. Langéhez írt levelében. (*Neue Zeit* XXVIII/I. 185. o.)<sup>92</sup> Hogy a természetre vonatkozó összes fölismerés mennyiben alakul át valaha is történelmi megismeréssé — azazhogy nincsenek-e a természetben olyan tényálladékok, amelyek struktúrájukat illetően egyáltalán nem változnak, vagy csupán olyan időközökben, hogy ezek az emberi megismerés számára mint változások nem jönnek számításba — ezt már csak azért sem vethetjük itt föl, mert magában ott, ahol úgy tetszik számunkra, hogy történeti fejlődésekkel van dolgunk, éppen ott nagyon is kevésé tudjuk megragadni ezek történeti jellegét: Egyszóval: eljutottunk addig, hogy fölismerjük, miszerint az emberiség történetét meg *kellett* hogy előzze egy végtelen időszakast átfogó *objektív* történeti fejlődés, de e szakasz és a mi korunk közti reális közvetítő kapcsokat részben nagyon kevésé, részben egyáltalán nem ismerjük. Mégpedig nem csupán amiatt, mivel elégtelen az anyag, amely ma rendelkezésünkre áll, vagy kutatási módszereink jelenlegi fejletlensége miatt (sok természettudomány az exaktságot illetően toronymagasan áll a történettudományok fölött), hanem amiatt is, mivel az eddigi objektív, reális fejlődés még nem produkálta az arra való képességet, miszerint magukat a megismerés anyagi alapjait fölfedjük, s ezekből az anyagi alapokból a megismerést dialektikusan levezessük. A jóra való természettudósok oly dogmatikus naivitással állnak szemben a természettel, ahogy Ricardo állhatott szemben a kapitalista társadalommal. (A nem-jóra valókat viszont a kétség marcangolja, s ezáltal csak mint a válság szimptomái jönnek számításba.) Ez semmü esetre sem akadályozza meg őket abban — mint azt éppen Ricardo példája mutatja —, hogy objektíve helyes fölismerések-

---

<sup>92</sup> „Ein Brief von Engels an F.A. Lange”, *Die Neue Zeit* XXVIII. (1909–1910), Bd. I., 185. (Feuilleton der NZ, Nr. 21–22., 29. Okt. 1909.) – Lásd magyarul: MEM 31. k., 458 skk. o.

lehetetlenné teszi, hogy az ellentmondásokat, amelyek a konkrét anyagban fölmerülnek, mint dialektikus ellentmondásokat világítsák meg, s az egyes mozzanatok, mint egy egységes történelmi folyamat mozzanatait – ahogy arra korábban rámutattunk – elméletileg és történetileg egyidejűleg az össz-összefüggésbe besorolják. A természettudományok ilyen történetivé-válása, a növekvő belátás saját eredetükbe (mint pl. geocentrikus jellegük fölismerése) éppoly kevésbé tenné őket relativisztikussá, amiként a társadalomtudományok sem váltak „relativisztikussá” a saját tudásuk reális genezisébe való marxista belátás következtében. Ellenkezőleg.

#### 4. Számunkravaló és magáértvaló

Ezzel eljutottunk Friedrich Engels egyes megnyilatkozásait illető kifogásaim döntő pontjához. (Most sem jut eszembe, hogy Deborin és Rudas zavaros demagógiájával foglalkozzam, akik azzal gyanúsítanak, mintha én egyáltalán ki akartam volna játszani Engels ellenében Marxot. Azt, amit mondtam és mondok, oly határozottan gondolom, hogy ez ügyben senki sem vethet holmi „diplomati-kusságot” a szememre.) A „magábanvalót” illető ismert helyről van szó a *Feuerbach* ban (16.). Rudas elvtárs „pedáns, filológiai, iskolamesteri pontosságot” vet a szememre (AL 9, 509. o.), mégpedig azért, mert én a „magábanvaló” és a „számunkravaló” engelsi szembeállításával azt a kijelentést állítom szembe, hogy ez a két fogalom nem ellentét, hanem korrelációban állnak, és hogy a „magábanvaló” ellentéte dialektikus módon a „magáértvaló”. (GuK, 145–147.)<sup>93</sup> Rudas mindenesetre hamarosan korigálja magát: eszerint nem csupán pedantéria részemről, hogy kidolgoztam ezt az ellentétet, hanem itt nyilvánulna meg ortodox hegelianizmusom. Szegény Hegel! – neki kell mindenért helytállnia, amit Rudas opportunista módon kiforgatott „marxizmus”, „elfojtott” újkantianizmus okán nem tudott fölfogni; egyszer dualizmust létesít természet és történelem között, más alkalommal azt akarja, hogy az alizarin érje el a „magáértvaló”-állapotot és tárgyként ismerje meg önmagát. Amiként Marx Dietzgenről (aki egyébként nem érdemelte meg, hogy Rudas mellé állítsuk) mondotta, pech ez Rudas elvtárs számára, hogy „éppen Hegelt nem tanulmányozta”. Sem Hegelnél, sem az „ortodox hegelianusoknál” nem arról van szó, hogy az alizarin önmagát mint tárgyat fölismerje, hogy a „magáértvaló”-állapotot elérje; a természetre és a történelemre vonatkozó ismereteink különbözősége (amelyet, mint láttuk, éppen Deborin erőteljesen aláhúzik) azon alapszik, hogy itt a tárgy, az anyag maga éppen a „magáértvaló”-létre tör (s ezáltal lehetővé teszi a „magáértvaló” formájában való megismerést), miközben a természet megismerése a „magábanvaló” – „számunkravaló” korreláció formájában játszódik le. Hegel korlátja, amely őt – helyenkénti

---

<sup>93</sup> *Történelem* ..., 392–395. o.

nagyszerű realizmusa ellenére – a mitologizáló idealizmus felé sodorta, abban áll, hogy ő ezt a „magáértvalót”, ezt az önmagát-megismerő tárgyat nem anyagi konkrétságában, nem történelmi „valamivé-levés”-ében és „valamivé-lettség”-ében volt képes fölmutatni, – mivel mindez az ő korában reálisan még nem volt jelen, mivelhogy éppenséggel az emberek társadalmi léte az, ami tudatukat meghatározza. Ezúttal nem tudunk közelebbről foglalkozni Hegel rendszer-építésével; egyrészt csupán Rudas elvtárs kontójára kellett átírnunk azt a fantasztikus badarságot, amelyet Rudas elvtárs Hegelnek tulajdonít, másrészt arra kellett utalnunk, hogy a „magábanvaló–számunkra való” fölismerése egy olyan rendszerben, amely „magáértvalót” is ismer, s a „magábanvaló–számunkra való”-tól a „magáértvaló”-hoz való reális és egyúttal gondolati közvetítéseket is tartalmazza, itt a „számunkra való” valami mást jelent, mint ahol ezek a közvetítések hiányoznak. Itt utalok rá, amit főntebb az egyszerű és a magasabb kategóriák viszonyáról mondtam, majd visszatérek az engelsi passzushoz.

Engels azt mondja: „A legcsattanósabb cáfolata ennek, mint minden más filozófiai rigolyának, a gyakorlat, tudniillik a kísérlet és az ipar.” A „magábanvaló dolog”-ból a kísérlet és az ipar által „számunkra való dolog” lesz. Ami ez utóbbit illeti, az kétségtelenül helyes és abban én sohasem kételkedtem. Amit én kétlek, az csupán az, hogy vajon általa a filozófiai rigolyák ténylegesen megcáfoltatnak-e? Anélkül, hogy nagyon behatóan taglalnám a kérdést, hogy mennyiben érti félre itt Engels Kantot, erről előljáróban néhány megjegyzést kell tennem. Nem elég, ha azt mondjuk, hogy a kanti filozófia egyáltalán agnosztikus, hanem legelőször is azt kell kérdeznünk: hol és mennyiben agnosztikus; és másodszer (és pontosan ez a kérdés függ össze szorosán a mi kérdésünkkel), mennyiben cáfolják meg Engels érvei a kanti agnoszticizmust. Ha Kantnál egyszerűen a külvilág megismerhetetlenségéről, vagy a megismerés szubjektív látszatjellegéről lenne szó (mint olyan görög szofistáknál, amilyen Gorgias, vagy szubjektív idealistáknál, mint Berkeley), akkor ez a cáfolat valóban csattanós lenne. Csakhogy Kantnál – mint azt már Franz Mehring fölsímerete – nem ez az eset áll fenn. Mehring e passzusról éppenséggel azt mondja: „Már csak azért is meg kell ezt említenünk, mivel Engels ténylegesen igazságtalan volt hozzá, amennyiben Kant ismeretelméletét mint »filozófiai rigolyát« gondolta elintézni. Kant ugyan azt mondja, hogy a dolgokat nem olyannak látjuk, amilyenek, hanem amilyeneként érzékeink számára megjelennek, de emiatt még a jelenségvilágban nem csupa látszatot látott, hanem gyakorlati tapasztalati világot, úgyhogy ő maga is aláírta volna azt a mondatot, amivel Engels őt cáfolni törekszik, hogy ugyanis a pudding próbája az evés” (*Neue Zeit* XXVIII/I. 176. o.);<sup>94</sup> hasonlóképpen különböző helyeken könyvemben (pl. 219.). Rudas elvtárs maga is érzi álláspontja gyöngeségét, amennyiben elismeri, hogy „Kant a jelenségvilág teljes megismerhetőségét állította. Éppen emiatt volt

---

<sup>94</sup> Franz Mehring: „Kant, Dietzgen, Mach und der historische Materialismus”, *Die Neue Zeit* XXVIII. (1909–1910), Bd. 1. 176. o. (Feuilleton der NZ, Nr. 21–22. [29. Okt. 1909.]).

Kant félig materialista." (AL 9, 510. o.) Ehhez két megjegyzést kell fűznünk. Először is Kant számára a jelenség valami *objektív*et jelent, nem pedig látszatot (lásd ehhez pl. Berkeley elleni polémiáját, in: *Prolegomena*, I. rész. III. sz. jegyzet.). Kant éppen ebben a vonatkozásban – persze nagyon kevésbé tökéletes – előfutára Hegelnek, mivel képtelen rá, hogy azt az ellentmondást, amely a „jelenség” objektivitásában rejlik, dialektikusan ragadja meg, s amit csak Hegel dolgozott ki világosan („A lényeg logikája”-ban). Második megjegyzésünk, hogy Kantnak ezt a „fél-materializmusát”, az emberi megismerésnek a „jelenségekre” való korlátozását és a „magábanvaló dolog” megismerhetetlenségét a XVIII. század materialistái is osztották. Egy idealizmussal kevésbé vádolható tanúra, Plehanovra hivatkozom. Ő Holbachtól idézi: „Az embernek nem adatott meg, hogy mindent tudjon. Nem adatott meg neki, hogy behatoljon a dolgok lényegébe, és eljusson a végső okokhoz.” (*Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, 9.)<sup>95</sup> Egy helyen, Langével polemizálva, aki Robinet-ban – amiért ő a „magábanvaló dolog” meg-nem-ismerhetőségét állítja – Kant előfutárát pillantja meg, azt mondja: „De Robinet a »magá[ba]nvalóról« nem mond mást, mint amit Holbach és Helvétius mondanak” stb. (Uo., 72.).<sup>96</sup> Természetesen mindezekben az állásfoglalásokban ellentmondás foglaltatik, természetesen mindezeknek a gondolkodóknak, ha e korláton túllépni törekednek, el kell hagyniuk filozófiájuk materialista vagy félmaterialista álláspontját, s idealizmusba vagy agnoszticizmusba kell esniük (vagy mindkettőbe, mint Kant).

Ennélfogva a punctum saliens egyrészt az a kérdés, mennyiben objektív a „jelenségek” világa és mennyiben csupán szubjektív; másrészt, hogy mit jelent a „magábanvaló dolog” meg-nem-ismerhetősége a megismerés objektivitása számára. Már rámutattunk, hogy Kant elutasítja Berkeley következetes szubjektívizmusát, sőt „az ész botrányának” nevezi; de egyidejűleg arra is rámutattunk, hogy ezáltal Kant egy ellentmondásteljes filozófiai pozícióba kerül. Mert egyrészt a „jelenségvilág” formáit szubjektívként, a megismerés szubjektuma (amely persze Kantnál nem az individuálisan megismerő szubjektummal azonos) által produkáltként kell fölfognia. Másrészt azonban a tartalom, a megismerés anyaga, az amit Kant érzékiségnek nevez, a szubjektumtól tökéletesen független; s azt a szubjektum affektációja a „magábanvaló dolog” által okozza. A megismerés tehát csak a „magábanvaló dolog” által az affektáció következtében lehetséges (Kant közismerten vitatja az olyan megismerés lehetőségét, amelynek anyaga ne az érzéki lenne); a „magábanvaló dolog” azonban az emberi megismerés számára tökéletesen elérhetetlen, transzcendens. (Erre az ellentmondásra már Plehanov

<sup>95</sup> Lásd Plehanov: *Adalékok a materializmus történetéhez*, Bp. 1951, 20. o. – Lukács föltehetően a G. W. Plechanov: *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, Dietz, Stuttgart 1921 (3. kiad.) című művet használta.

<sup>96</sup> Uo., 76. o.

rámutatott: *Neue Zeit* XVII/I. 135 skk.)<sup>97</sup> Ez az ellentmondás konkrét megismeréseink konkrét kibővítése során nem válik közvetlenné, nem szűnik meg direkt módon. Láttuk, hogy Kant úgyszintén a „magábanvaló” és a „számunkra való” – persze dialektikátlanul merev – korrelátumával dolgozik (ahol is a „magábanvaló” részesedése a „számunkra való” keletkezésénél és objektivitásánál egy ellentmondásteljes mitológiának kerül hatalmába, s ő az engelsi alizarinban a newtoni asztronómiával vagy a saját asztronómiai elméleteivel szemben kétségtelenül semmi elvileg újat nem pillantana meg. Az ő álláspontjáról a konkrét megismerések egész, végtelenül kiterjeszthető mezőnye – az objektivitás világa, amely csupán – a neki alapul szolgáló, tehát a megismerésen kívül álló – a konkrét megismerést és annak konkrét kiterjesztését figyelembe-nem-vevő „magábanvaló” vonatkozásában viseli a szubjektivitás szeplőjét. Kant követői, akik a „magábanvaló dolog”-ból az ismeretelmélet pusztá határfogalmát akarják kialakítani, a konkrét megismerések elemzése vonatkozásában egészen következetesen járnak el. Ugyanakkor meghamisítják Kantot azáltal, hogy *problémáját* egyszerűen kikapcsolják, mégpedig annyiban, hogy az objektív, *tőlünk független* valóság kérdését egyáltalán föl sem vetik; ezáltal nagyon is dogmatikus agnosztikusokká válnak. Teljességgel lehetséges, ha valaki filozófiai értelemben a valóság vonatkozásában agnosztikus, anélkül hogy a külvilághoz való gyakorlati magatartásában, az egyes tudományos kutatásokban és állásfoglalásokban ezt az agnoszticizmust egyáltalán érvényre juttatná. Engels is világosan fölismerte ezt az ellentétet. „Minekutána azonban agnosztikusunk – mondja – megette ezeket a formai elméleti fenntartásokat, nyomban úgy beszél és cselekszik, mint egy megrögzött materialista, aminthogy alapján az is.” (*Neue Zeit* XI/I. 19. o.)<sup>98</sup>

Itt – úgy tetszik – Engels maga is megengedi, hogy az agnosztikus vidáman termeli az alizarint és egyúttal – elméletileg, filozófiailag – mégis agnosztikus képes maradni. Ezért tehát *filozófiailag kellene* megcáfolni. Engels rámutat, miképpen cáfolta meg Hegel filozófiailag Kant ellentmondásait: „... ha egy dolognak minden tulajdonságát ismeritek, akkor ismeritek a dologt magát; s akkor nem marad más, mint az a tény, hogy a szóban forgó dolog rajtunk kívül létezik...” (Uo.) Ez a filozófiai cáfolat Hegelnél egy részét képezi a „lényeg dialektikájának”, a jelenség objektivitása nagyszerű kifejtésének (l. a „magábanvaló” és a lényeg viszonyát; *Werke*, II. Aufl., IV. 121.)<sup>99</sup> Ezúttal, magától értődően, még csak rövidített formában sem ismételhetjük meg Hegel fejtegetéseit. Kénytelenek vagyunk egyetlen lényeges mozzanatra szorítkozni. A „magábanvaló” filozófiai cáfolata és antinómiái föloldásának előfeltétele az, hogy a szubjek-

---

<sup>97</sup> G. W. Plechanov: „Konrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels”, *Die Neue Zeit* XVII. (1898–99), Bd. 1, 135. o. (19. Okt. 1898).

<sup>98</sup> Engels: „Über historischen Materialismus”, *Die Neue Zeit* XI (1892–93), Bd. 1. Nr. 1, 19. o.; l. MEM 20. k., 595. o.

<sup>99</sup> Lásd Hegel: *A logika tudománya* (ford. Szemerc Samu), Akadémiai, Bp. 1957, 94. o.

tum – objektum-viszonyt nem metafizikailag mereven (mint azt Kant teszi), hanem dialektikusan kölcsönös vonatkozásában ragadjuk meg. A lét és a valamivé-levés dialektikus relativizálása, amelyre a hegeli érvelés kifut, módszertanilag a szubjektum és a szubsztancia dialektikus relativizálását tételezi föl (*Phaenomenologie des Geistes*). Ezen alapszik Hegelnél a „magábanvalóra” vonatkozó kritikájának magva. Hegel mindenekelőtt elutasítja azt az elképzelést, mintha a dolog tulajdonságai valami pusztán szubjektívak lennének. „Egy dolognak tulajdonságai vannak; ezek először is meghatározott vonatkozásai *másra*; a tulajdonság csak mint az egymáshoz való viszonyulás egy módja létezik; ennél fogva a dolog külső reflexiója és tételezettségének oldala. De *másodszor* a dolog ebben a tételezettségben *magá[ba]nvaló*; fenntartja magát a másra való vonatkozásban; tehát persze felszín csupán, amellyel az egzisztencia kiszolgáltatja magát a lét [valamivé-]levésének és a változásnak; a tulajdonság nem vész el benne. Egy dolognak megvan az a tulajdonsága, hogy ezt vagy azt idézze elő a másban és sajátos módon nyilvánuljon meg vonatkozásában. Ezt a tulajdonságot csak a másik dolog megfelelő minémiségének feltétele mellett mutatja, de egyben *tulajdona* e dolognak és magával azonos szubsztrátuma – ezt a reflektált minőséget ezért tulajdonságnak nevezik.” (Uo., 125.)<sup>100</sup> Ezáltal a kanti probléma teljesen visszajára fordul: éppenhogy a „magábanvaló” jelenik meg (kanti fölfogásban) szubjektív mozzanatként, mint az absztrakt reflexió produktuma: „... a magá[ba]nvaló-dolog mint olyan nem más, mint minden meghatározottság nélküli absztrakció, s persze *nem tudhatunk róla semmit*, éppén mert a minden meghatározástól való absztrakció.” (Uo., 127.)<sup>101</sup> Ez a dialektikus kölcsönviszony a valamivé-levés egy mozzanata. Ha a valamivé-levést mint átfogó-konkrét mozzanatot fogjuk föl, csak akkor lehetséges dialektikus módon föloldani a szubjektum és objektum szembenállásában rejlő merevséget is, ezért utal Hegel a legelőször idézett helyen arra, hogy „az egzisztencia a lét [valamivé-]levésének és a változásnak feláldozza magát”. Sem Kant, sem kortársai nem voltak képesek ezt fölismerni. Plehanov joggal mutat rá, hogy a valamivé-levés az a pont, amely a XVIII. század materialistáit a „számukra megoldhatatlan magábanvaló problémái” elé állította. Ezt már a korábban idézett passzusból is világosan láthatjuk. Plehanov egészen világosan kimutatja, mily szorosan összefügg ez a korlát a materializmus *ismeretelmélete* korlátjával (lásd Holbach katasztrófa-elméletét; uo., 51.), társadalomfölfogásának korlátjával (lásd a „közvélemény” – azaz a szubjektív faktor – és a társadalmi miliő – azaz az objektív faktor, uo., 58. o. – közt okozott dilemmát). Hegel megcáfolja Kantot, amennyiben ő nem csupán fölfedi Kant fölfogásának ellentmondásosságát, hanem azáltal is, hogy – genetikai úton – bebizonyítja: ez a fölfogás a világ emberi megragadásának meghatározott fokán szükségszerűen létrejövő struktúrája a

<sup>100</sup> Uo., 97. o.

<sup>101</sup> Uo., 98. o.

megismerésnek. A magábanvaló – Kant számára ismeretlen és nem tudatosult – dialektikájának csakis ezen bizonyítása által lehetett föloldani azokat az ellentmondásokat, amelyek Kant számára elvileg megoldhatatlan antinómiákként kellett hogy megjelenjenek. De Hegelnél magánál Kant ezen – általa elvetett – genetikai-dialektikus cáfolata még mindig tisztán logikai természetű volt. Azaz: Hegel fölmutatja, hogy a valóság kanti fölfogása egyike a valósággal kapcsolatos tipikus, lehetséges és szükséges álláspontoknak. De – sok helyes utalás ellenére – nem nyújtja e filozófia *konkrét* genezisést, *történelmi* genezisést. Erre majd csak a talpára állított dialektika, a történelmi materializmus lesz képes. Csak egyedül ez tudja Hegel fejtegetéseinek helyes tartalmát *történetileg konkrétan* bebizonyítani, hogy Kant valóságfölfogása nem pusztán egy lehetséges és tipikus álláspont az objektivitáshoz, hanem egyúttal konkrét következménye egy konkrét osztályhelyzetnek.

Ennélfogva az agnosztikusokat nem a kísérlet és nem az ipar által fogják megcáfolni, hanem a jelenségben rejlő dialektika megvilágításával. És ez a megvilágítás maga is a társadalmi lét ama megváltozásának produktuma, amelynek mind a kísérlet, mind az ipar létezésüket köszönhetik, s amely a proletariátus osztálytudatában – amely szintén ennek a fejlődésnek a produktuma – a „magáértvaló” formájában tudatosodik. Tehát: nem az alizarint kell önmaga tudatára ébreszteni, ahogy azt – láthatóan – Rudas elvtárs gondolja, hanem amennyiben a proletariátus önmagát tudatosítja, az esetben a „magábanvaló – számunkravaló” viszony – azon kategóriák által közvetítve, amelyek a proletariátus tudatát, a társadalomnak természeti alapjaihoz fűződő viszonyában, a totalitásáról alkotott átfogó dialektikus tudattá terjesztik ki – elnyeri helyes módszertani pozícióját és elveszíti azt az agnosztikus jellegét, amely mind Kantot, mind a régi materialistákat jellemezte.

A kísérletnek és az iparnak tehát a „magábanvaló”-nak „számunkravalóvá” átváltozása folytán kell az agnoszticizmus filozófiai rigolyait megcáfolniuk. Föltéve, hogy megteszik: vajon kinek a számára teszik meg? Ha következtetések vagyunk, azt kellene mondanunk: legelőször is maga a kísérletező számára (hogy egyelőre az iparról egyáltalán ne beszéljünk) – aki maga állítja elő az alizarint, annak védve kellene lennie az agnoszticizmus minden filozófiai rigolyája ellen. A valóságban azonban – mint az közismert – nem áll főrén ez az eset.

Mivelhogy Friedrich Engels a „magábanvaló” problémáját a történelmi materializmus által megoldotta és elintézte, így *számára* a kísérlet a valóság dialektikus fölfogása egy példajaként is szolgálhatott, viszont a kísérletező számára – ha nem volt véletlenül a történelmi materializmus *követője* – nem minden további nélkül. Mivelhogy a kísérlet, amelynek során a „magábanvaló dolog” „számunkravaló dologgá” lesz, csupán „magábanvalóként” dialektikus: ámde hogy „számunkravaló” *dialektikus* jellegét fölfedje, ehhez még valami másnak, valami újnak is hozzá kell járulnia – s ez éppen a történelmi materializmus. A természetkutató ennek hiányában még oly sok és még oly ragyogó kísérletet végezhet, de ennek ellenére ragaszkodhat a „magábanvaló dolog”

megismerhetetlenségéhez, lehet machista vagy schopenhaueriánus is. Lenin világosan fölismerte ezt az összefüggést: „Ezek a professzorok igen értékes kémiai, történelmi, fizikai műveket tudnak írni, de ha filozófiáról van szó, *egyetlen szavát sem szabad elhinni egyiküknek sem.*” (Mivel számomra Lenin *Empiriokriticismusa* sajnos nem hozzáférhető, ezért Deborin *Lenin, der kämpfende Materialist* (Wien 1924) című művéből idézek, 27–28.)<sup>102</sup> És vajon miért? Mert bár a kísérletező képes rá, hogy a valóság egy objektív részösszefüggését objektíve helyesen megismerje, de – mint csupán kísérletező – távolról sincs abban a helyzetben, hogy annak a „jelenségvilágnak” a valóságáról, amelynek részeit helyesen fölkutatta, valamit is valóságosan, dialektikusan kijelentsen. Ezt a korlátot, ami a pusztá kísérletezés lényegében rejlik, amiatt jellemeztem, minthogy ez „dialektikus-filozófiai értelemben” nem gyakorlat, hanem sokkal inkább szemlélődő magatartás, és ezáltal – *ameddig csupán szemlélődő marad* – e korlátokat sem tudja maga mögött hagyni.

Még csak fokozódik az eddigi közvetlenségnek és gondolati formáinak korlátaiba való bezártság, ha a kísérletet a történelem és a társadalom megismerése kategóriájaként alkalmazzák. Ez érthető, mert egyrészt veszendőbe megy a természettudományi kísérletek módszertani élessége (a vizsgálati tárgyak szigorú elhatárolása, a zavaró tényezők kikapcsolása, a megismételhetőség „azonos” körülmények között stb.), másrészt pedig a pusztá szemlélődő jelleg sokkal világosabban, tudattalanul maradt szociális beállítottsággal nyilatkozik meg. Ismeretes, hogy a Trade-Union bürokratáinak terminológiájában az orosz forradalom nagyon gyakran mint „kísérlet” szerepel. Deborin előszeretettel használ „exakt” terminológiát, s ezért magától értődő, hogy ezt ő is ugyanúgy átveszi és alkalmazza, s mivel a kísérlet módszertani előfeltételei hiányoznak, éppen ez nyújt alapot az alkalmazására. Ezt mondja: „A társadalom bizonyos föltételek között kísérlet tárgya lehet. A természet mint valamely idegen dolog elállja az utunkat. Itt tehát kísérletekre csak szűk határok között van lehetőség. A társadalmi életben némileg mások a viszonyok. Itt, mi emberek elsősorban magunk is munkások és alkotók vagyunk. A történelmet ugyanis az emberek csinálják, miközben a természetet nem ők csinálják. Lenin a nagy, zseniális kísérletező. Minden elméleti esetet alávett a gyakorlat vizsgájának.” (*Lenin, der kämpfende Materialist*, 10.) Itt – a Lenin iránti lelkesedés álarcában – azoknak a megcsontosodott trade-unionista bürokratáknak az ideológiája vonul be irodalmunkba, akik nem merik nyíltan elutasítani az orosz forradalmat. Ezek – saját álláspontjukról következetesen – az orosz forradalmat mindig is „kísérletnek” fogták föl. Magától értődően, mivel ez fölmenti őket minden cselekvés alól. „Várjuk ki, vajon sikerül-e a kísérlet?” S ha „nem sikerül”, akkor helyre áll a régi állapot; az egyik tengerinyúl az antitoxin-injekció ellenére elpusztult, s ha szükséges, akkor egy másik tengerinyulat kell keresni, hogy rajta a szociális

---

<sup>102</sup> Vö. Lenin: *Materializmus és empiriokriticismus* (LÖM 18), 322. o.



antitoxin hatásait meg lehessen „figyelni” (de csak megfigyelni!). A szemlélődő magatartás korlátai a modern természettudományban azok — anélkül, hogy a Deborin által a polgári szociológiából hozott zseniális [...] módszert előfeltételeznénk —, amelyeket Marx, Feuerbach-kritikájában, annak szemlélődő materializmusáról különös nyomatékkal hangsúlyozott. Nem tudom tárgyalni itt e kritika minden mozzanatát, csupán a nyolcadik tézist idézem: „A társadalmi élet lényegében *gyakorlati*. Mindazok a misztériumok, amelyek az elméletet miszticizmusra csábítják, az emberi gyakorlatban és e gyakorlat megértésében találják racionális megoldásukat.”<sup>103</sup> Marx itt a nála megszokott világossággal hangsúlyozza, hogy e gyakorlat megértése hasonlóképpen föltétele minden misztérium föloldásának, amely a pusztán szemlélődő gondolkodás esetében mindenütt jelen van. (Ezt a helyet Feuerbach „nem”-fogalmának kritikájában, valamint a X. és XI. tézisben szemléletesen úgy világítja meg, „mint belső, néma (aláhúzás tőlem), a sok egyént természetileg összekapcsoló általánosság”-ot.

Ebből a tényállásból persze sem az nem következik, hogy „nem a kísérlet szélesíti ki ismereteinket, hanem az *eszmék*, amelyek a kísérletnél bennünket vezetnek”, ahogy azt Rudas elvtárs nekem tulajdonítja (AL 9, 513. o.), sem pedig az, hogy én a pusztán kísérletező korlátain való túllépés következtében „proletár” fizikát, kémiát stb. követelnék. Éppen Lenin utal a fönt idézett helyen meggyőzően a speciális tudomány és a filozófia különbségére. És itt *csak a filozófiai* kérdéstről van szó, mivel Engels a kísérlet által éppen a *filozófiai* rigolyákat akarja megcáfolni, s éppen az ő *filozófiai* cáfolatának a helyessége az, amiben én kételkedem. Hiszen világos (ezt Rudas is elismeri; AL 9, 511. o.), hogy Kant megismerésünk konkrét kibővülését nem vonta kétségbe, s nem lehet belátni, hogy ő, Newton követője, miért éppen a kísérletek általi kibővülésüket vonta volna kétségbe. (Gondolhatunk a — nagyjában-egészében — kantianus Helmholtzra is.) S ha Kant mégis tagadja a „magábanvaló dolog” megismerhetőségét, akkor ő *csak filozófiailag* cáfolható, és nem a pusztán kísérlet által. Az ő cáfolása — amint azt megmutattuk — Hegelnél kezdődött, és Marx és Engels fejezték azt be, akik *filozófiailag* világítják meg, hogy mit jelent a „jelenség”, mit a „magábanvaló”, a „számunkra való” stb. *konkrétan, reálisan, történetileg*. (S hogy ez a cáfolat mennyiben szünteti meg magát a filozófiát — ez nem tartozik témánkhoz.)

Minden filozófiai rigolya filozófiai cáfolata — miként azt Marx Feuerbach-kritikájában megmutatja — a forradalmi gyakorlat útján történik. Ezért föl lehet tenni a kérdést: a kísérlet gyakorlata (és az ipar) *ebben az értelemben* vett gyakorlatot jelent-e, avagy — miként ahogy én azt kifejtettem — dialektikus-filozófiai értelmű? Rudas elvtárs úgy véli, hogy megcáfolhat engem kérdésével: „Hol van olyan gyakorlat, amelyben az ember nem végez megfigyelést?” (AL 9, 512. o.) Helyes. De ezzel a kérdéssel Rudas újra bebizonyítja, hogy semmit sem ért a dialektikából, s a szemléleti és gyakorlati magatartás ellentétét hű kantianusként

---

<sup>103</sup> Marx: *Tézisek Feuerbachról*, in MEM 3. k., 9. o.

a tiszta és a gyakorlati ész dualitásának sémája szerint állítja kontrasztba. E fölfogás szerint viszont forradalmi gyakorlat *minden*, az ausztráliai négerkék kenguruvadászata is, mivelhogy a Rudas-féle gondolkodás éjszakájában éppenséggel minden tehén fekete. Ekkor azonban teljesen érthetetlen, hogy Marx egy ilyen „forradalmi gyakorlatot”, amely mindig is létezett, miért emel ki, mint valami újat, mint *ellentétet* az eddigi legfejlettebb társadalom, a polgári társadalom szemléletmódjával szemben. (Tézisek Feuerbachról, IX. és X. tétel.) Feuerbach ténylegesen a következetes materializmus talaján áll természetfilozófiájában; miért hangsúlyozza akkor Feuerbach *ellenében* Marx, hogy ő az érzéki szemlélethez apellál, „de az érzékiséget nem mint gyakorlati, emberi-érzéki tevékenységet fogja fel”. (V. tétel.)<sup>104</sup> Tehát arról van szó, hogy *ez* a gyakorlat, amelyet Marx világos fejtegetései szerint Feuerbach és az egész szemlélődő materializmus *nem ismer*, a kísérletben (és az iparban) jelen van-e, s hogy vajon „a legegyszerűbb fekete-munkás”, akit Rudas elvtárs már megszokott fölháborodásában velem szembeállít, s aki „megfigyeli a hatását annak, amit tesz” (AL 9, 512. o.), *ebben* az értelemben, a marxi Feuerbach-tézisek értelmében vesz-e föl egy gyakorlati magatartást. Rudas elvtársnak nyilvánvalóan az a véleménye: ha már a feketemunkás tevékenysége „gyakorlati”, mennyivel inkább az a tanult munkásé és főleg a kísérletező. Nekem azonban úgy tűnik, hogy Marx a feketemunkás „szemlélődő” gyakorlatát aligha fogta volna föl forradalmi gyakorlatként, praktikus-kritikai tevékenységként. Ha ő ugyanis – a fönt idézett helyen – gyakorlatról beszél, hangsúlyozza, hogy a misztériumok racionális megoldásukat „az emberi gyakorlatban és e gyakorlat *megértésében*” (aláhúzás tőlem) találják meg. És alig hiszem, hogy Marx a feketemunkás szemlélődő tevékenységét – mondjuk a kötörsorán – mint gyakorlata megértését fogta volna föl. Marx sokkal inkább az összmvoltában társadalmi-történelmi folyamat megismerésében látta meg ezt a megértést, vagyis a történelmi materializmusban. Így vázolja fel Marx legelőször is (pl. *Das Kapital* I, 325, 338.), hogy miképpen automatizálja a kapitalista munkamegosztás a munkafolyamatot, miképpen alacsonyítja le a munkás tevékenységét a gép felügyeletére; majd dr. Ure-val, az automatizált gyár Pindarosával szemben hangsúlyozza, hogy a gépek nagybani tőkés alkalmazásával, azaz a modern gyári rendszerrel maga „az automata az alany, és a munkások csak mint tudattal bíró szervek vannak tudattalan szerveinek mellérendelve és ezekkel együtt a központi mozgatóerőnek alárendelve”. (Uo., 384.)<sup>105</sup> Egyszerűen nevetséges azt hinni, hogy Marx ezt a tevékenységet (e gyakorlat megértése nélkül) forradalmi gyakorlatként, Feuerbach túlhaladásaként fogta volna föl.

A forradalmi gyakorlat persze ama társadalmi lét talaján nő, amely ezt a tevékenységet létrehozza. De nem elementáris módon, nem spontánul, hanem éppen azáltal, hogy a munkásokban *tudatosodnak* tevékenységük társadalmi-

<sup>104</sup> Uo.

<sup>105</sup> *A tőke* I, i. k., 391. o.

történelmi előfeltételei, a gazdasági fejlődés objektív tendenciái, amelyek ezt a tevékenységet előidézték, s amelyek a társadalmi lét eme formáin túllépni törekednek, s ők ezt a tudatot (a gyakorlat megértését: az osztálytudatot) forradalmi gyakorlattá *fokozzák*. A kísérletező tevékenysége alapjait illetően nem rendelkezik ezzel a tudattal; azaz csak akkor rendelkezik, ha „véletlenül” marxista (véletlenül, mivel osztályhelyzete ehhez semmiféle objektív társadalmi készletet nem tartalmaz). Ő az objektív valóság egy részösszefüggését figyeli meg, s amennyiben ezt helyesen figyelte meg, akkor helyes tudományos eredményekre jut, ugyanígy a munkás, ha az automatát, amelynek ő egy részecskéje, helyesen kezeli, s elősegíti, hogy az előírt munkateljesítmény helyesen megvalósuljon. Mindkét történés anyagi szubsztrátuma dialektikus: mozzanata egy objektív dialektikus folyamatnak. Sőt, a kapitalista munkafolyamat, a kapitalista technika stb. dialektikája a történelmi materializmusban dialektikus fölismeréssé lett. Mindkét történés azonban csak magábanvalóan dialektikus. Ez a magábanvaló semmi esetre sem szűnik meg azáltal, hogy közvetlen-tudatos formát ölt. A kísérletező a magábanvalót részösszefüggésében „számunkraalóvá” változtatja, anélkül, hogy dialektikusan tudatosulna benne az össz-összefüggés dialektikus jellege, amely összefüggéshez hozzátartozik tevékenységének tárgya és tevékenysége maga, s azok a kategóriák, amelyekben ez az összefüggés tudatosodik. Ahol egy össz-összefüggés jelen van, még ott sem kell a tudatossá-válás közvetlen formájának valóságos belső struktúrájával egybeesnie. Marx pl. egy Lassalle-hoz írt levelében szól arról a rendszerrel, amellyel Hérakleitos és Epikuros csak „magábanvalóan” rendelkeztek, s hangsúlyozza, hogy még olyan filozófusoknál is, mint Spinoza, akinek gondolkodása szisztematikus formát öltött, „a rendszer valódi belső felépítése teljesen különbözik attól a formától, amelybe Spinoza tudatosan öltöztette”. (Nachlass-Ausgabe von Gustav Mayer III. 123.)<sup>106</sup> A „magábanvaló” dialektikus átváltozása egy „számunkraalóba” mindig többet követel, mint tudatformákba való közvetlen áttételt.

A csak természettudós nem rendelkezik tevékenysége anyagi alapjainak tudatosságával, s tevékenysége egyedül nem is adhatja meg számára ezt a tudatot, még kevésbé, mint ahogy a munkásnak a pusztá munkafolyamat és a vállalkozó elleni spontán, elemi harc osztálytudatot adhat, noha mindkettő – objektíve – ama dialektikus folyamat mozzanata, amelynek terméke az osztálytudat. Persze: még kevésbé létezhet valamely filozófia vagy ismeretelmélet, amely kutatókat, akik saját szakterületükön jó teljesítményt nyújtanak, igen gyakran a legkalandosabb és legabszurdabb következtetésekre csábítana. Ezt a tudatot *csak* a történelmi materializmus *nyújthatja*. A természettudós ugyanis éppúgy társadalmi léte produktuma, mint bármely más közönséges halandó. Egyáltalán nem akarok azokról a személyes, osztályszerű előítéletekről beszélni, amelyek gondolkodását befolyásolják, különösen, ha elhagyja szakterületét és elkezd filozofálni, ami igen

---

<sup>106</sup> Marx levele Lassalle-hoz 1858. május 31-én, I. MEM 29. k., 535. o.

gyakran nem akadályozza meg abban, hogy ezen a szakterületen *objektíve helyes* ismereteket produkáljon, a magábanvalót számunkra valóvá változtassa. Sokkal inkább arra gondolok, hogy az ő tudatát is társadalmi léte határozza meg, s hogy ő, bár vélekedése szerint az objektív valósággal, a természettel előfeltételek nélkül, elfogulatlanul áll szemben, a legmesszebbmenően foglya marad – általa át nem látott – társadalmi léte közvetlenül adott formáinak, éppúgy, mint annak idején a klasszikus angol közgazdaságtan legragyogóbb képviselői. S hogy egy elfogulatlan és ezért objektív, helyes eredményeket biztosító speciális kutatás a természettudományokban még mindig lehetséges, annak oka a társadalomnak a természettel való anyagcseréje azon viszonyában van, amely azt átmeneti korunkban a társadalom forradalmi folyamatához fűzi, amint arra korábban rámutattam. Csakis a történelmi materializmus képes itt világosságot teremteni, amelyben a proletariátus társadalmi megismerése mint magáértvaló megismerés jut kifejezésre. Csakis a történelmi materializmus képes fölfedni létünk és öntudatunk kategóriáinak reális eredetét és ezért konkrét lényegi sajátosságát, s megvilágítani őket közvetlenségükben mint természetiként, öröktől elfogadott gondolkodási formákat, mint a társadalmi-történelmi fejlődési folyamat produktumait. Hogy a természettel folytatott *kapitalista* anyagcsere történetileg változó, tehát történetileg mülékony folyamata milyen mélyen határozza meg a természetre vonatkozó jelenlegi ismeretünket, ahol azok a kategóriák kezdődnek, amelyek minden egyes társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréjét meghatározzák, az az egyes kutatás kérdése, amely előreláthatólag kimutatja majd, hogy egynémely kategóriák történetileg a kapitalista társadalomnak a természettel folytatott speciális anyagcseréje által meghatározottak, oly kategóriák, amelyek nem „örök”, közvetlenül a természetből nyert kategóriákként jelennek meg, pl. a munka a fizikában. Marx a manufaktúra-időszakra történő reagálást fedezett föl Descartes-nak az állatokról vallott fölfogásában (*Das Kapital* I, 354, 11. j. sz.), és Lamettrie emberfölfogását úgy tekintette, mint a descartes-i tradíció folytatását (*Heilige Familie*, Nachlass II. 233.). Kautsky, amikor még marxista volt, szintén úgy gondolta, hogy „a természettudományokban a katasztrófaelméletek uralkodtak, amíg a burzsoázia forradalmi volt; ezeket az észrevétlen fejlődés elméletei váltották fel akkor, amikor a burzsoázia konzervatív pályákra tért. Ez az összefüggés senkit sem fog meglepni, aki tudja, hogy a társadalmi szükségletek és érzületek mennyire befolyásolják nemcsak a társadalmi, hanem a természettudományi elméleteket, az egész világgépet is.” (*Neue Zeit* XXIII/II. 134. o.)<sup>107</sup> Csak a természettudományok anyagi alapjainak és velük együtt a kísérletnek ilyen fölismerése által – amelyet, ismétlem, csak a történelmi materializmus képes teljesíteni – válik a dialektikus összefüggés, amely az egyes eredmények vagy egy egész területnek magábanvaló alapjául szolgál, számunkra is való dialektikus

---

<sup>107</sup> Karl Kautsky: „Die Rebellionen in Schillers Dramen”, *Die Neue Zeit* XXIII (1904–1905), Bd. 2. Nr. 31, 134. o.

összefüggéssé. Ehhez azonban a magáértvaló „magasabb” kategóriája, a proletariátus osztálytudata az elengedhetetlen előfeltétel. A magábanvalónak számunkravalóvá átváltozása — amelyet a kísérlet és az ipar visznek véghez — képezik *együttesen* a filozófiai rigolyák gyakorlati meghaladásának anyagát, tárgyát; úgy ahogy Marx mindig, amikor dialektikus módon föloldotta a polgári közgazdaságtant, fölmutatta a dialektikát, amely magábanvalóan, de csak magábanvalóan benne foglaltatott; s a helyes és helytelen elméleteket mindig anyagi szubsztrátumukkal összefüggésben tárgyalja, mindig genetikailag mutatja meg, miszerint a társadalmi lét az egyiknek lehetővé tette, hogy a helyes összefüggést helyesen fölfedje, s ugyanakkor a másiknál meg kellett akadályoznia, hogy az ellentmondást egyáltalán fölismerjék vagy dialektikus jellegét tudatosítsák.

Ezek a viták megspórolják számunkra, hogy részletesen betekintsünk az iparba mint forradalmi gyakorlatba. Rudas elvtárs egy *quid pro quót* vet szememre, mivel én az engelsi passzussal szembeni polémiámban azonosítottam az ipart a kapitalistával (elismerem: kapitalista ipar helyesebb kifejezés lett volna). Ő azt állítja: ebben az esetben tökéletesen érdektelen, vajon kapitalista-e az ipar, vagy nem; hogy „abban az értelemben, ahogy Engels itt az iparról beszél, egy kommunista ipar ugyanúgy fog eljárni, mint a kapitalista vagy akármely más... Mert ebben az értelemben az ipar örök természeti folyamat ember és természet között, melyben az ember a természettel való anyagcseréjét lebonyolítja.” (AL 9, 514–515. o.) Mindenekelőtt: ez a Marxra való utalás nem stimmel. Marx ugyanis azt mondja: „A *használati értékek*, vagyis javak termelése nem változtatja meg *általános természetét* azáltal, hogy a tőkés számára és az ő ellenőrzése alatt megy végbe. A munkafolyamatot ezért *először* minden meghatározott társadalmi formától függetlenül kell *szemügyre vennünk*.” (*Das Kapital* I, 140., kiemelések tőlem.)<sup>108</sup> Marxnál itt tehát egy „megértő absztrakcióról” van szó, amellyel vizsgálatát módszertani okokból kezdi, hogy aztán minden pontban kifejtse azokat a sajátos meghatározottságokat, amelyek a történeti valóságot konkrétan reprodukálják. Lehetetlen azonban, hogy az engelsi passzus egy ilyen módszertani absztrakcióra vonatkozzon. Amennyiben az ipar gyakorlata megcáfolja a filozófiai rigolyákat, akkor azt éppenséggel csak a *valóságos ipar* képes megtenni, nem pedig a használati értékek termelésének absztrakt fogalma; s nem látom be, hol rejlene ebben félreértés, ha e konkrét viszonyban a valóságos ipart a kapitalista iparral azonosítanánk.

Mindenütt, ahol Marx konkrétan beszél az iparról, világosan és egyértelműen a kapitalista iparról szól. A munkamegosztásról szóló alapvető passzusokat mellőzni akarom, s csupán röviden arra fogok utalni, ahogy ő a gépi berendezéseket tárgyalja, mivel ott a legmegvesztegetőbb a látszat, mintha egy — ha nem is történelemfölötti, de ugyanúgy a kapitalizmus, mint a szocializmus számára

---

<sup>108</sup> Marx: *A tőke* I, i. k., 168. o.

egyként hatékony – létezésmeghatározásról lenne szó – a szocializmusnak is gépi berendezésekkel kell majd dolgoznia. Néhány fontos részt idézek: „Még a munka megkönnyítése is a kínzás eszközévé lesz, mert a gép nem a munkást szabadítja meg a munkától, hanem munkáját a tartalomtól. Minden tőkés termelésnek, amennyiben nemcsak munkafolyamat, hanem egyszersmind a tőke értékesítési folyamata is, közös vonása, hogy nem a munkás alkalmazza a munkafeltételt, hanem fordítva, a munkafeltétel a munkást; de csak a gépi berendezéssel tesz szert ez a megfordítás technikailag kézzelfogható valóságra. Automatává való átváltozása révén a munkaeszköz magának a munkafolyamatnak során a munkással mint tőke lép szembe, mint holt munka, amely az eleven munkaerőn uralkodik és azt kiszipolyozza. A termelési folyamat szellemi potenciáinak elválása a kétkezi munkától és átváltozásuk a tőkének a munka feletti hatalmaivá, mint már korábban jeleztük, kiteljesedik a gépi berendezés alapzatán felépült nagyiparban.” (*Das Kapital I*, 388.)<sup>109</sup> És: „És ez a csattanója a közgazdasági apologetikának! A gépi berendezés tőkés alkalmazásától elválaszthatatlan ellentmondások és antagonizmusok nem léteznek, mert nem magából a gépi berendezésből, hanem annak tőkés alkalmazásából nőnek ki! Minthogy tehát a gépi berendezés önmagában tekintve a munkaidőt megrövidíti, míg tőkés módon alkalmazva a munkanapot meghosszabbítja, önmagában a munkát megkönnyíti, tőkés módon alkalmazva intenzitását fokozza, önmagában az ember győzelme a természeti erő felett, tőkés módon alkalmazva az embert a természeti erő révén leigazza, önmagában a termelő gazdagságát gyarapítja, tőkés módon alkalmazva a termelőt pauperrá teszi stb. – a polgári közgazdász egyszerűen kijelenti: a gépi berendezés önmagában való tekintése hajszálpontosan bizonyítja, hogy mindezek a kézzelfogható ellentmondások nem egyebek a közönséges valóság látszatánál, de önmagukban, tehát úgyszintén az elméletben, egyáltalán nincsenek meg.” (Uo., 406–407.)<sup>110</sup> Ezek a passzusok azt mutatják, hogy Marx a termelőerők „kapitalista burkát” konkrét alakzatuk vizsgálatakor mindig gondosan szem előtt tartotta. S hogy ez a kapitalista burok éppen hogy csupán csak egy burok, hogy „e mögött” a burok mögött (helyesebben: ebben a burokban) azok az objektív társadalmi erők működnek, amelyek létrehozták a kapitalizmust, s amelyek majd a pusztulásba kísérik, ez világos, de megzavarja azokat, akik ebből a tényből e burok „szubjektív” látszatjellegére következtetnek, pl. a kantiánusokat, mint amilyen Rudas elvtárs is. A materialista dialektikus tudja, hogy a kapitalista burok ugyancsak része az objektív valóságnak (ahogy Hegelnél a jelenség a lényeg egy mozzanata), hogy azonban csak az Egész minden konkrét meghatározottságában történő, dialektikusan helyes megismerése képes arra, hogy az egyes mozzanatok objektivitásának és valóságának módját, fokát stb. gondolatilag megragadja. A kapitalista burok ilyen helyes, dialektikus megismerése segítségével ismerik föl ezt

---

<sup>109</sup> Uo., 394–395. o.

<sup>110</sup> Uo., 412. o.

a maga teljes burok-valóságában. Azaz világossá válik, hogy társadalmi föltételhez kötöttségének megismerése nem formál belőle pusztá látszatot (valami szubjektívát), s hogy az elmúlásáról való tudás semmit sem változtat azon, hogy *korunk iparának konkrét alakja*, s hogy a valóságos ipart csak *fogalmilag* lehet elválasztani ettől a buroktól. Ugyanis ennek a buroknak a létezése elválaszthatatlanul össze van kötve jelenkori társadalmi létünk leglényegesebb létezési formáival. (Gépek munkamegosztással az üzemben, munkamegosztás az üzemben társadalmi munkamegosztással stb.) A történelmi materializmus segítségével képesek vagyunk perspektívát fölvezetni az időre, amikor ezek a reális létezési formák reálisan megszűnnek (l. a kommunista társadalom magasabb fázisát *A gothai program kritikájában*), de nem tudjuk ezt a fejlődést konkrétan gondolatilag megelőlegezni. A kapitalista burok valóságos eltűnése *a reális történelmi folyamatban* történik, vagyis ahhoz, hogy a kapitalista burkot konkrétan és reálisan eltüntessük, forradalmasítanunk kell a társadalmi létnek azokat a reális kategóriáit (kapitalista munkamegosztás, a város és a falu, a fizikai és a szellemi munka egymástól való elválasztása), amely forradalomnak természetesen az ipar konkrét formáját is (technikailag is) messzemenően forradalmasítania kell. (A technika viszonya a kapitalista munkamegosztáshoz.) Mindkét korszak számára érvényes marad csupán az országos ipar fogalma, az ipar mint „megértő absztrakció”.

Rudas elvtárs kifogása, az, hogy ő ignorálja a kapitalista burkot, világosan mutatja „öntudatlan szándékát”, nem logikus és nem tudományos okát félreértésének: azt, hogy *hvosztista politikája apologetikába csap át*. Rudas elvtárs arra törekszik, hogy kimutassa *a kapitalista és a kommunista társadalom lényegi azonosságát*, amennyiben a kapitalista burkot pusztá látszatként tárgyalja, amelyet csupán mint egy fátylat szükséges elhúznunk, hogy *konkrétan* megpillanthassuk „az” ipart, mint „objektív termelési folyamatot”, mint „örök természeti folyamatot ember és természet között”. Mégpedig úgy, hogy ez a *konkrét* forma a kapitalizmusban és a szocializmusban *azonos*. Beképzeli magának, hogy különös materialista belátást nyert a társadalmi fejlődési folyamatba, miközben csupán – mint minden apológéta – figyelmen kívül hagyja a kapitalizmus sajátos, történelmi meghatározottságait. Ez – elméletileg – ugyanaz a hiba, mint az opportunisták szakszervezeti bürokratáké, akik 1918-ban azt állították, hogy már „a megvalósult szocializmusban” tudják magukat. Rudas számára, éppúgy mint Deborin számára, a tevékenység, a gyakorlat nyilvánvalóan semmi több már, mint a „társadalom harca a természettel”. (AL 10, 639. o.) Ő nem tudja és nem akarja éppenséggel a társadalmi fejlődési folyamatnak más formáját elképzelni, mint a fatalista-elementáris kapitalista folyamatot. A történelem törvényszerű lefolyásának „megfigyelőjeként” nem akarja elhagyni előkelően tudományos posztját, amelyről a forradalmi fejlődést „előre látni” képes. A valóságos forradalmi átalakulás, ha számára ilyen egyáltalán létezik, majd csak gondoskodik a maga számára az elementáris fejlődésről. Mindaz, ami ezt a hvosztikus nyugalmat zavarja: idealizmus, agnoszticizmus, dualizmus stb.

Az engelsi passzushoz fűzött lábjegyzeteimben (egy magától Engelstől vett idézettel egyetemben) éppenséggel a *kapitalista* iparnak erre az *elementáris* jellegére mutattam rá. Ennek során magától értődően nem követtem el azt az ostobaságot, amelyet Rudas elvtárs most érthető okokból nekem tulajdonít, mintha én ismereteinknek a kapitalista ipar általi megnövekedését tagadnám. Vissza kell azonban térnem arra, amit korábban a kísérletről mondtam: vajon Kant és más gondolkodók filozófiai rigolyáinak filozófiai cáfolatát jelenti-e fölismeréseink eme megnövekedése? Itt is megismétlem: igen, annak számára, aki a történelmi materializmus talaján áll, aki tehát – nem úgy, mint Rudas elvtárs, aki az ipar absztrakt fogalmát annak reális-történelmi formájával cseréli föl – a *kapitalista* ipar fejlődését dialektikus ellentéteiben fogja föl. Ugyanis itt még fokozottabb mértékben érvényes a korábban fölvetett kérdés: miért nem cáfolja meg az ipar fejlődése az agnoszticizmus filozófiai rigolyáit elsősorban azoknál, akik az ipart „csinálják”, miért esnek bele ők – éspedig nemcsak a tőkével rendelkezők, hanem az ipar igazi irányítói, az ipar-kapitányok, a mérnökök is stb., a kapitalizmus fejlődésével fokozódó mértékben – az agnoszticizmus filozófiai rigolyáiba? Csak megismételhetjük korábbi válaszunkat: mert számukra növekvő mértékben, objektíve, osztályszempontból lehetetlen, hogy tudatosodjanak bennük létezésük reális, anyagi alapjai; s mert az agnoszticizmus összes filozófiai rigolyáival együtt a feudális elődeikkel kötött osztálykompromisszum szükségszerű formája, mert „akarat és ellenállás nélküli” hordozói ennek a fejlődésnek: mert nem szubjektumai, hanem objektumai az itt működő reális dialektikának. Gyakorlatuk úgyszintén elválaszthatatlan a kapitalista buroktól.

Joggal lehetne fölvetni, hogy Friedrich Engels mindezt sokkal jobban tudta, mint e szerény jegyzetek szerzője. Helyes. De éppen ezért idéztem könyvem említett helyén az itt elemzett elmélet ellenében magának Engelsnek fiatalkori munkáját.<sup>111</sup> Úgy tetszik számomra, hogy Engels, midőn érett korában a dialektikus módszert a természetismereten kipróbálta, azt az utat, amely őt a dialektika birtoklásához vezette, időnként túlságosan is magától értődőnek találta, hogysem az általam tárgyalt módon külön azt kidolgozta volna. Pl. ezt mondja a dialektikáról: „De éppen a kiengesztelhetetlennek és megoldhatatlannak elképzelt poláris ellentétek, az erőszakosan megrögzített határvonalak és osztálykülönbségek adták meg a modern elméleti természettudománynak a korlátozott-metafizikus jellegét. Az a felismerés, hogy ezek az ellentétek és különbségek előfordulnak ugyan a természetben, de csak relatív érvényességgel, hogy ellenben elképzelt merevségüket és abszolút érvényességüket csak a mi reflexiónk viszi bele a természetbe – ez a felismerés alkotja a természet dialektikus felfogásának magvát.” (*Anti-Dühring*, XVIII–XIX.; kiemelés tőlem.)<sup>112</sup> Nos, ez a tényálladék, melynek

<sup>111</sup> Lukács a *Történelem és osztálytudat* ban valóban hivatkozik (magyar kiadás: 394. o.) Engels *A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlata* (1843–44.) c. művére.

<sup>112</sup> Engels: *Anti-Dühring*: Előszó az 1885. évi kiadáshoz, in MEM 20. k., 13. o.



társadalmi jellegét – amint látjuk – Engels itt egészen világosan hangsúlyozza, éppen Hegel dialektikus logikájának, a lényeg logikájának szolgál alapul, amit Engels – a Langéhoz írt, korábban idézett levelében Hegel „természetfilozófiája-ként” jelöl meg. Ez azonban nemcsak az igazi természetfilozófiája, hanem tulajdonképpen társadalomfilozófiája is. Nem véletlenül foglalja el a polgári társadalom megismerésében tetőződő „objektív szellem” éppúgy a természet és az „abszolút szellem” közti köztes helyet a rendszerben, mint ahogy a lényeg logikája a köztes helyet foglalja el a lét logikája és a fogalom logikája között. Mivelhogy – Hegel számára persze nem-tudatosan – éppen itt tükröződnek a lényeg logikájában a polgári társadalom reális mozgástörvényei, reális társadalmi léte. S ha Marx, amennyiben a hegeli filozófiát a fejről a talpára állította, s ezzel annak reális magvát megmentette, úgy a – persze demitologizált – lényeg logikájából éppenhogy a legtöbbet mentette meg. S ez a legtöbb itt – tisztán gondolati, mitologizált–misztifikált formában – éppen a polgári társadalom társadalmi létének visszatükröződése volt. (Remélem, hogy Marxnak a hegeli logikához fűződő eme viszonyát egyszer majd behatóan ábrázolhatom.)

Engels számára tehát a közvetítések helyenkénti mellőzése, amelyek számára a dialektikus megismerést lehetővé tették, s amelyek objektíve ehhez a fölismeréshez hozzátartoznak, csupán epizódok. S amennyiben itt csupán Engelsről lenne szó, ezt a kérdést, anélkül hogy bolygatnánk, annyiban lehetne hagyni, illetve jelentéktelen történeti-filológiai kérdésnek tekinthetnénk. Mivel azonban ezeket a hézagokat lelkesülten kiterjesztik, a marxizmus rendszerévé emelik, azzal a céllal, hogy a *dialektikát likvidálják*, ezért kellett ezekre a pontokra élesen rámutatni. Deborin és Rudas tendenciája világos: a történelmi materializmusból – Marx és Engels szavainak fölhasználásával – polgári értelemben vett „science”-t akarnak csinálni, mivel a polgári társadalom és annak történelemfölfogása életelemét, a történelmi történés tisztán elementáris jellegét nem nélkülözhetik, mivel ők – [ ... ]

(Fordította Illés László)

## UTÓSZÓ

Lukács György *Chvostismus und Dialektik* című, német nyelvű kéziratának (pontosabban: gépiratának) egy másolati példánya szolgált alapul a jelen magyar fordításhoz. A kézirat 92 nagy formátumú oldalt tesz ki, a javításokat a példányon Lukács tintáírással személyesen végezte. A szöveg az utolsó oldal végén szóelválasztással megszakad, azaz föltehetően folytatódott, noha – az érvelés logikájából következően – talán csupán egy-két oldal terjedelemben.

A magyar nyelvű első publikálást megelőzte a német eredeti szöveg közlése folyóiratunk kiadásában, szintén első ízben. Ennek utószavában is jeleztem már azokat a csekély mértékű igazításokat, amelyek sehol sem lépték túl a tapintatos

szövegápolás kereteit (rövidítések föloldása, géphibák, grammatikai egyenetlenségek kiküszöbölése stb.). Ehelyt is megemlítem, hogy Lukács személyes javításai ellenére – bár igen ritka esetekben – maradtak a szövegben hiátusok (pl. egy főnév kiesése), ezeket gondos mérlegelés után pótoltam; az ilyen kiegészítések mindenkor szögletes zárójelbe kerültek a magyar fordításban is. A kerek zárójelek mindenkor Lukácstól származnak; egy-két esetben a zárójel-köz – nyilván ideiglenesnek szántan – üresen maradt, itt a szerző nem pótolta a hiányt.

Különleges problémát jelentett az idézetek közlése. Néhány eset kivételével Lukács gondosan és pontosan jelölte meg az általa használt korabeli forrásokat, amelyek közül azonban néhányhoz nem fértünk hozzá. Az idézeteket a jelenkori magyar kiadások alapján közöljük. Az identifikálás érdekében a magyar szövegben is megadjuk az eredeti német forráshivatkozást, a lábjegyzetekben pedig a magyar kiadások leelőhelyét. Ez az eljárás csupán néhány esetben problematikus, ahol az eredeti idézeti szöveg egy-egy passzusa eltérni látszik az újabb kori szövegtől. Az ilyen esetekre a jegyzetek fölhívják a figyelmet. Jelentősebb eltérés esetén természetesen az okfejtés tárgyi tartalma is érintve lehet, ez azonban alig egy-két esetben fordul elő.

Lukács e tanulmányában főleg az Abram Deborin és Rudas László tollából származó, a bécsi *Arbeiterliteratur* című folyóirat 1924-es (egyetlen) évfolyamában megjelent, a *Történelem és osztálytudat*ot illető, élesen polemikus írásokat bírálja. (A folyóiratot Johannes Wertheim szerkesztette és a Verlag für Literatur und Politik publikálta.) E vitacikkekre való gyakori hivatkozás esetén maga Lukács is az „AL”, rövidítést alkalmazta; a „GuK” rövidítés pedig természetesen a *Geschichte und Klassenbewusstsein* első kiadását jelölte. A szerző gyakran hivatkozik forrásként egy bizonyos „Sammelband”-ra; ennek adatai: V. I. Lenin: *Ausgewählte Werke. Sammelband – Der Kampf um die soziale Revolution*, Verlag für Literatur und Politik, Wien 1925. (E kötetet egyébként Lukács az *Archiv für die Geschichte der Arbeiterbewegung und des Sozialismus* 1926. évfolyamában recenzálta.) Egy másik hasonló könyvre is gyakran történik hivatkozás, ez a V. I. Lenin und G. Sinowjev: *Gegen den Strom* című gyűjteményes kötet, amely a szerzők 1914 és 1917 közt a svájci *Social-Demokrat*ban megjelent írásait tartalmazza (Verlag der Kommunistischen Internationale, Hamburg–Petrograd 1921). A *Kommunismus* című folyóiratban („Zeitschrift der Komintern für die Länder Südosteuropas”, Wien 1920–21; hg.v. Gerhardt Eisler) Lukácsnak több írása jelent meg „baloldali radikális” periódusában, ő maga a szerkesztőbizottság belső tagja volt. Az *Inprekorr* – teljes nevén „Internationale Pressekorrespondenz” – a Komintern információs lapja, 1921. szeptember 24-től 1932-ig jelent meg Berlinben, a továbbiakban *Rundschau* címmel Bázisban.

Néhány más intézmény és párt szerepléséhez jegyezzük meg tömör információként: Az EKKI teljes megnevezéssel: „Exekutiv-Komitee der Kommunistischen Internationale”. Az „eszerek”, azaz szociálforradalmárok (oroszul: szocialrevolucionerü = sz.r.) 1902-ben váltak ki a narodnik mozgalomból, fő harci módszerük az egyéni terror volt; hívei kétségbe vonták a bolsevikok vezető szerepét és a

proletárdiktatúra jogosultságát, noha egyik szárnyuk 1917 októberétől 1918 márciusáig részt vett a bolsevik többségű szovjet kormányban is. Végül a tanulmány címében szereplő *hvosztizmussal*, amely az orosz hvoszt = uszály, fark szóból származik, a magyar munkásmozgalmi szakirodalomban általában „uszálypolitika”-ként találkozunk. Az áramlat „hvosztizmus” megnevezését maga Lenin fejt ki a *Mi a teendő?* (1902) című művében: ésszerűtlen a hvosztizmus képviselői az ún. „ökonomisták” voltak, akik ellenségesen álltak szemben a bolsevikokkal, a tömegek spontaneitására építettek, fölöslegesnek tartották egy forradalmi-marxista párt létezését, nem ismerték el a proletár osztálytudat jelentőségét. Lukács tanulmányában mindvégig a *hvosztizmus*, *hvosztista* megnevezéseket használja, mi – eleget téve a magyar elméleti irodalomban meghonosodott gyakorlatnak is, tehát némileg következetlenül – hol *hvosztizmus*-ként, hol *uszálypolitika*-ként nevezzük meg e mozgalmi és elméleti jelenséget.

Lukács két kontrahense: Abram Mojszejevics *Deborin* (eredetileg: Joffe; 1881–1963) szovjet filozófus, Plehanov tanítványa, az ún. „dialektikus iskola” feje, 1926–30 közt a *Pod znamenem marxizma* főszerkesztője; az 1930-as években maga is éles kritikák céltáblája. Rudas László (1885–1950) filozófus, a KMP alapító tagja, 1919-ben a *Vörös Újság* szerkesztője; a Tanácsköztársaság bukása után a Szovjetunióba emigrált, a Marx–Engels Intézet főmunkatársa volt, tanított az ún. „Vörös Professzúrán”; 1945 után Budapesten akadémikus, egyetemi tanár.

A tanulmány szövegét kísérő jegyzetek kialakítását Illés László, Lendvai L. Ferenc és Molnár Margit végezték.

Illés László

## LEVÉL LUKÁCS GYÖRGYHÖZ ÉS KARL BARTH-HOZ\*

HANS-JOACHIM IWAND

### 1.

*Kedves Lukács György*

1955. április 13.

Ha ma én is azon sokak közé tartozom, akik reménységüket és köszönetüket fejezik ki Önnek, és azt kívánják, hogy Ön továbbra is jó egészségben éljen és alkosson, akkor ez elsősorban azzal az Önnel és Feleségével lezajlott feledhetetlen találkozással függ össze, amelyre oly ígéretes módon került sor Stockholmban, különösképpen az „Arany Békében”, és amely mindmáig oly nagy hatással cseng vissza bennem.

Időközben megjelent az Ön legutóbbi és oly jelentős műve is „Az ész trónfosztása”, amelyet nagy élménnyel és – Ön meg fogja érteni – némi kritikával is olvastam és használtam. Különösen a fiatal Hegellel kapcsolatos kutatásaitól nem tudok szabadulni; ezeknek mind pozitív, mind negatív értelemben egyenesen nyugtalanító hatással kellene lenniük mind az idealistákra, mind az antiidealistákra; engem jelenleg nagyon fogalkoztatnak, és számomra azt mutatják, hogy Önben láthatjuk – szinte azt szeretném mondani – az egyetlen német nyelven író irodalomtörténészt és filozófust, aki képes volt nagy és lebilincselő perspektívába állítani Európa XVIII. századtól máig tartó fejlődéstörténetének belső összefüggéseit.

Még egyáltalán nem múltak el az utóhatásai azoknak a félelmetes eseményeknek, amelyek kontinensünk 1918 után mindenütt föltörő megújulását kioltották és messzire visszavetettek minket. Valamennyien ezekkel küzdünk, ahogyan a fölkelő Nap küzd a völgyek ködével. Ez a küzdelem, amelyben Ön oly mértékadó és bátorító, oly produktív és Keletet–Nyugatot egyként áttekintő szerepet játszik,

---

\* Hans-Joachim Iwand (1899–1960): német evangélikus lelkész, teológus; részt vett a Hitvalló Egyház mozgalmában. A leveleket lásd: *Eine Auswahl*, hg. v. P. P. Sängers, EVA, Berlin 1979, 107–109, 139–143. o.; 24 és 30. sz. levél. *Briefe, Vorträge, Predigtmeditationen*.

valószínűleg nélkülözhetetlen értelemmel bír majd a valódi frontok kibontakozása és a jövődő világ arculata szempontjából. Ma mélyebbre vagyunk visszavetve, mint akkoriban voltunk, hogy nagyobb mélységből kiindulva építkezzünk és jobb alapot rakjunk, mint az volt, amelyről 1918 után úgy véltük, hogy teherbíró lesz. Ön eltörölhetetlen érdemeket szerzett ebben az építkezésben – nem szükséges felsorolnom, mi indít erre a mondatra –, és némelyeket arra bátorított, hogy ne hagyják veszni az erre a nagy célra nyíló kilátást.

Nem tudnék Önnek szebbet kívánni 70. születésnapján, mint hogy még valamivel többet láthasson meg saját szemével az új Európáért folytatott szellemi fáradozásának gyümölcseiből.

Természetesen sok minden megmarad, ami divergál. De a konformizmus még sosem volt európai élettörvény sem Keleten, sem Nyugaton, és micsoda nagy és boldog jövőt ígérő ügy útját egyengetnénk, ha sikerülne a látszólag merev ellentéteket termékeny és az életet segítő feszültségben föloldani a nagy Hegel értelmében, és ezt a fejlődést az emberek szolgálatában, nem pedig félelmük fokozására kibontakoztatni. Hiszem azt is, hogy népeink vágyakozása, főként azoké, amelyeket próbára tett a szenvedés és a harc, erre irányul, mint ahogy az élet a Nap felé fordul. És amikor Önnel és más barátaimmal, különösen Anna Seghersszel Stockholmban összetalálkoztam – más táborból jöve és más táborban is állva ugyan, de a béke ügyétől és a magasabb szférában való kiengesztelődéstől mozgatva és ennek az ügynek odaszántan –, akkor legalább a mi kis körünkben azt láttam, hogy valami új van születőben, hogy mind szellemi, mind materiális életünk ennek az újnak a sikerétől függ, és hogy a megtérés, valamint a béke sikere rejtje magában annak a jövőnek zálogát, amelynek lehetőségei közül ma – a szembenállások következtében – csak a negatívakat látjuk.

El kell mondanom, s legyen szabad megismételnem azt, ami már Stockholmban mozgatott engem: Ha az emberiséget ma az a veszély fenyegeti, hogy két részre oszlik, és többé nem látja, hogy még mindig ugyanaz az *egy* Nap süt a Földre és ugyanaz az *egy* termékenyítő eső hullik „igazakra és gonoszakra”, akkor én ezenközben az osztatlan és oszthatatlan emberiség oldalára szeretnék állni, és azt szeretném kívánni, hogy véleményeink egész különbözőségével és talán annak különbözőségeivel is, amit hiszünk, *egy* világban éljünk. Csak ez lesz az igazán emberi világ, csak ez a világ válhatik azzá a szántófölddé, amelyben a Szellem magva valódi emberiségre vettetik el és nő fel. Ön döntő módon járult hozzá ahhoz, hogy szemünk elé állítsuk ezt a célt, és Önnek tudnia kell, s éppen ezen a sok támadáson és elismerésen keresztül kivívott évfordulón kell tudatában lennie, hogy itt Nyugaton is él valami az *egy* világra irányuló nagy reményből, amely ma hatalmas lépést tesz előre felé, nem az ész trónfosztása, hanem annak győzelme révén.

A *mai* Európa – ce n'est pas raisonnable! Ebben bízunk, és ez vezérelje szavainkat és tetteinket!

Ha most nem szereztem volna róla tudomást, Stockholmban eszembe nem jutott volna, hogy Önt hetvenévesnek nézzem. Bárcsak az elkövetkező évtized éppoly

kevés nyomot hagyna az Ön értelmének éleslátásán és szellemének tüzésén, mint az eddigi évgyűrűk.

Ezt kívánja Önnek az Ön igen odaadó híve

Hans Iwand

## 2.

*Karl Barthhoz*

1959. december 31.

[...] Éppen most hozta meg a délutáni posta december 27-i prédikációdát. Igen szép, s ha az ember egyszer elolvasta, rögtön el kell olvasnia még egyszer. Úgy van vele, mint valami szép zenedarabbal. A vég összefonódik a kezdettel. S aztán ha kétszer elolvasta az ember, már fejből tudja, és egyben éli is. Így van ez. Ez az evangélium csodálatos hatalma, s Te úgy tudod hirdetni ezt az evangéliumot, ahogy csak kevesen. A háború idején nem mindig volt egészen egyszerű dolog prédikálni, hiszen mégiscsak Dortmundban voltunk, a folytonos légitámadások közepette, gyakran inkább ott, ahol a hegyek összeomlanak, mint a kegyelem szilárd szövetségénél. Olyankor mindig elővettem egyik prédikációdát a „Komm Schöpfer Geist”-ből vagy Gollwitzer „Wir dürfen hören”-jéből, lassan és figyelmesen olvastam, míg nem lángra kapott bennem, és ismét a helyes vágányra kerültem. Ez több volt, mint kommentár. Igazi prédikáció! Az ember rákerült a fölülről jövő, helyes lejtőre, s megértette, hogy a gépezet kerekeit az írás vizei hajtják. Micsoda helyzetekben mondhatták ki az akkori emberek ilyen hittételeket! Megfoghatatlan. És hogy megállnák mindmáig! Segítségükkel az ember talpra tud állni ott, ahol minden talaj süllyedni látszik. Ó, Karl, Te már sok mindent ajándékoztál nekünk – igen, tudom, nekünk kisebbednünk kell, Neki növekednie kell, de mégiscsak nagy dolog, ha egy ember műve kiállja a tűzpróbát!

Szégyellem magam, hogy ilyen sokáig nem írtam. De nem éreztem jól magam, tavasszal egyáltalán nem, s már attól féltem, hogy meg kell válnom a földi porhüvelytől. Ugyanis összes gondolataim szanaszét futottak, olyanok voltak, mint a vadlovak, amelyeket nem tudtam kordában tartani. Persze valami ilyesmit minden kételkedésben és viszontagságban megél az ember, de aztán ismét összeszedi magát. De tavasszal tényleg csehül állt a dolog – olyan volt a fejem, mint egy üres kalitka, amelybe mindenféle jószág befészkelte magát. De aztán javult a helyzet, és svédországi nyaralásom után, ahol sokat fürödtem, sokat voltam levegőn és sétáltam az erdőben, ismét jól vagyok. Ismét a koromhoz illő mértékű életkedvem van. Néha éppenséggel azt kívánnám, hogy még egyszer fiatal legyek, amikor azt látom, milyen ízetlen és poshadt levegőn élünk itt, és

hagyjuk, hogy tisztán kegyelemből nekünk ajándékozott, újra ajándékozott életünk rombadőljön. Az élet nem éppen a javak legnagyobbika. Hogy akkoriban rosszul éreztem magam, annak oka az lehetett, hogy nagyon erős gyógyszert adtak a magas vérnyomásom ellen – ennek nem kell föltétlenül a téboly kezdetének lennie! Ez még megnyugtató.

De az ember ugyancsak megbolondulhatna, mint német a németek között. Megint ez az elbizakodottság, megint a szemet-hunyás mindazon nyomorúság fölött, amit azoknak az embereknek – főként – Keleten okoztunk, megint ez a stílus, hogy azokat a népeket „Untermensch”-ekként kezeljük, most természetesen az erős USA-val a hátunkban! Hál' Istennek Dulles már nem vezet minket az új évbe. Végre észrevehető legalább valami értelem. Ostoba beszédek „a haza napján”. Követeljük – Istenre és a Chartára [a hazájukból elűzött németekére] hivatkozva! – a „hazát”, a szónokok régi nácik és balti bárók, és már megint mindenki hallgat nálunk, mintha megigézték volna. Mintha ismét mindenki térdre hullana a régi német varázsigék előtt. Ezt bírja ki, aki tudja! Hozzá a tanácselnök [Debelius] tirádái az ateizmus ellen. Világkongresszust tervez az ateizmus ellen Berlinben, 1961-ben, s ott le akarja tenni a tógáját – ő, ezek az örültek. És mi mindebben a szaktudomány dicséretével igazoljuk magunkat fakultásainkon. Ez volt már 1945 mottója is. De egyetemi hallgatókként nem azt énekeltük: Csak az Ördög semleges? Ha újabb próba jön, az Ördög ebből a semlegességből fog előlépni, és fogja birtokba venni az annak rendje s módja szerint földiszított házat. Ez az én gondom.

Igen, és aztán – de ezt nem szívesen mondom meg nyíltan –, ha elnézem a mi európai civilizációnkat, ha elgondolom, hogy ezek ugyanazok az emberek, akik azt művelték, amit műveltek, és azt látom, hogyan élünk – akkor néha-néha a próféták képeire kell gondolnom, Izajás bevonulására, Ámosz kosarára az érett gyümölcsoékkal és Jeremiás gőzölgő fazekára, és attól félek, nem ízlünk már Istennek! Ó, mi németek, micsoda rejtélyes nép vagyunk mi! Mindenesetre – valóban csodának kellene történnie ahhoz, igazi csodának napjainkban, hogy ne mi magunk vessünk véget magunknak az atombombával. Az ehhez szükséges intézkedéseket megtették, és azok megintcsak biztosítást és igazolást nyertek a legkeresztyénibb párt és az ún. „egyházi férfiak” által. Egyszer mégiscsak meg kellene próbálni fölfedezni az Újszövetségben az „egyházi férfiakat”. Schniewind ilyen esetekben mindig azt mondta: Fordítsák csak le egyszer görögre! Ez a bolondokháza, ahol élünk, s hozzá a diákok, akik olyan jók hogy az ember szeretné megduplázni testi és szellemi erőit, hogy az lehessen számukra és azt adhassa nekik, amire vágyakoznak. Ez a mi felszíni, nem tulajdonképpeni, de mégis figyelmen kívül hagyhatatlan bajunk: Nem lehetünk keresztyének a CDU-program keretében. A CDU-program nem más, mint a még egyszer politikai formába öntött theologia naturalis christiana. Ezért nem képesek az „istentelenséget” sem fölfogni, és valami olyasmihez csapják hozzá, ami nem az. Pontosan arról van szó, amit Te mondasz az [Egyházi Dogmatika] III,3-ban a semmis (das Nichtige) fölcseréléséről. „A népecske sosem érzékeli az Ördögöt.” Ezért, amikor

ez nem történik meg, amikor itt a döntő belátásra és fordulatra nem kerül sor, ti. hogy elkezdenék megkülönböztetni az igazi keresztyénséget annak látszatától, akkor reménytelen az eset. És itt rendszerint csődöt mondanak a fakultásaink. Azt remélik, hogy „keresztyén oktatásukat” a természetes vallásnak ugyanazon fundamentumára építhetik, amelyet „a levegő fejedelme” – az újság-, a rádió- és az egyházlevegő fejedelme – saját birodalmának tekint.

De így nem végződhetik az év és ez a levél. Valami jóról is be kell számolnom Neked. Többek közt egyvalamiről, amit már több mint egy éve magamban hordozok. Amikor Magyarországon voltam, egyszer csak hirtelen – Fischer Annie koncertjén, aki a nácik idején életben maradt zsidó nő, kiemelkedő zongorista – Lukács György állt mellettem. Barátja a művésznőnek – beszélgettünk valamiről, és akkor azt mondta: „Ha látja Barth urat, és ő nem utasítja el, hogy elfogadja egy ateista üdvözetét, akkor kérem, adja át neki üdvözetemet (akkoriban azt hittük, el tudsz jönni Frankfurtba). Nincs már kedvem mai német filozófusokat olvasni. De a Dogmatikáját olvasom. Ez Németország nagy szellemi mozgalma.” Egy esztétikán dolgozik, és meg fogja próbálni, hogy megalapozza a kommunisták számára a lenini visszatükrözési elméletet. Lukács mérhetetlenül okos, és Bereczky mellett egyike azoknak, akik a legjobban imponáltak nekem Magyarországon. A magyar egyháznak oly nagy lehetőségei voltak, és sok jó teológusa van, de a háború utáni évek nem voltak jók a számára. Vezetőik – Bereczky és néhány barátja kivételével – megpróbálták áttelelni, míg a bolsevista vihar elvonul. Ebben lényeges vétke van Budapest liberalizmusának. És bizonyára Genfnek is. Meglehet, Hromádka túl messzire ment a magyarokhoz írott levelével; éppen akkor, amikor a hajót a jobbra-borulás veszélye fenyegette, és mindenki megőrült, mindenki, itt Nyugaton és Keleten egyaránt (mit csináltunk, kérlek, Varsóban, amikor a lengyelek föllázdadtak!) –, akkor ő erőteljesen a baloldalra lépett. És Bereczky beteg volt. Különben sok minden másként történt volna.

Nemrég Varsóban voltam. Először 1933 óta. A lengyelekkel való találkozás nem volt olyan nehéz, mint gondoltam. A lengyelek velünk szembeni magatartása megszegyenítően barátságos a mi száműzöttjeink vezetőinek szavaihoz és gesztusaihoz képest. Ezek potens német-nemzetiek. De a protestantizmus helyzete rendkívül nehéz. Az 1 100 000 evangélikusból 1000 000 maradt meg. Kevesebb mint tíz százalék. Fiatalt, ügyes teológushallgatóik, akiknek előadást tartottam, olyan szegénységben élnek, amely a mi 1946-os szegénységünkhöz hasonlít. Nagy és jó akadémia lenne szükségük, de ki tud segíteni? Mi csak közvetve tudunk. A németek sajnos megint alaposan beleártják magukat a dolgokba nacionalista hajlamaikkal. Mindenütt abba a tézisbe botlunk, hogy nem lesz evangélikus egyház – a németek nélkül. Mintha a szlávok nem önmaguktól fordultak volna a reformáció evangéliumához. De voltak ott egészen csodálatos találkozásaim, részben egészen privát jellegűek, nyomorúságos szobákban, két-három lengyel evangélikus lelkésszel. Krisztus ott valóban teljesítette ígérését, és mi tudtunk aztán egymással imádkozni, át tudtuk ölelni egymást, és túl annyi jogtalanságon és retteneten, a béke hídját tudtuk fölépíteni. Egészen csodálatos volt. Föl fognak



keresni minket, és együtt leszek keletporosz testvéreinkkel. Mindig csak azt kérdezték: Vannak-e még mások is Németországban, akik így gondolkodnak? És a szemükben könnyek voltak.

Decemberben aztán még Cottbus-ban voltam G. Jacobnál, 200 lelkészénél és derék feleségeiknél. Mindez megerősítő volt – és eleven bizonyítéka annak, hogy legfőbb ideje, hogy a Tanácselnök úr szabaddá tegye az utat az evangélium egyháza számára.

Már csak egyet – még sok más lenne! –; szívesen Neked ajándékoznám a tanulmányokat, nyomorúságosan csekély jelzésként mindazokért a nagy dolgokért, amelyeket Tőled kaptam. Levelezőlapodból azt veszem ki, hogy már megvannak Neked. De szívesen venném, ha ennek ellenére Neked adhatnám – igen, pont erről van szó. Ma már ezt nem tudnám így mondani a „Túl a Törvényen és az Evangéliumon”-t illetően. Egyáltalán, ami ott a Törvényről áll, azt ma már nem képviselem. Csak az nyitotta meg a szememet erre, hogy a lutheránusok csődöt mondtak az egyházi harcban, és ez megtanított rá, hogy különbséget tegyek Isten parancsa és ama időtlen Nomos között, amely mindenféle tartalommal megtölthető. Ez éppen egyike az egészen nagy tragikumoknak – vagy hogy is fejezzem ki –, hogy nem tudtunk egyidejűleg a Te Dogmatikád nyomában maradni, hogy nem kötetről kötetre jutott el hozzánk és segített nekünk, mint a többi dolog, és így nem lehetett bevonni a teológiai mozgalomba. Így most mindnyájan utána kullogunk. Hiszen időre van szükség a megértéséhez. És Schleiermacher meg Melanchton kezdeményezései eközben bizonyos átalakításokkal továbbélnek Bultmann teológiájában. De meglesz. Eljön az ideje.

Némelykor elveszítjük az utat, de aztán ismét itt a világosság, és mi tudjuk, hová tartozunk. Köszönöm a prédikációt, köszöntésedet és barátságodat. És ha nemcsak ámtás minden, akkor mégsem egészen hiába reméltünk Istenben és tartottunk ki Mellette minden bajunkban. Egyszer talán mégiscsak – teljesen érdemünk nélkül – úgy alakít mindent, hogy a mag nem csupán tövisek közé és sziklára hull.

Örökös hálával és a legjobbakat kívánva, Neked és alkotómunkádnak, a Te

Hans Iwandod.

(Fordította Gromon András)



## TÁJÉKOZÓDÁS

### LUKÁCS GYÖRGY – SZELLEMI PORTRÉ\*

LAURENT STERN

Hogyan válhat az élet lényegivé? Hogyan válhat az érték valósággá, és hogyan tehetjük az értelmet hatékonyvá? Ezek azok a kérdések, amelyek körül Lukács György életműve összpontosult. Fejlődésének paradoxona az, hogy az elveszett „otthont” a sztalinizmusban találta meg, s mégis megtartotta kérdésföltevésének radikális jellemvonását. Ennek a radikalizmusnak köszönhetően Lukács még bírálóinak csodálatát is kivívta. Némelyiküket dicsérte, némelyiküket lenézte vagy semmibe vette, de valamennyiüknek elnyerte a bámulatát. Thomas Mann, akit századunk legnagyobb regényírójának tartott, a kor legfontosabb irodalomkritikusanak nevezte Lukácsot; Sartre pedig, akit egyszer szellemi tisztességtelenséggel és demagógiával vádolt, napjaink egyik vezető filozófusát látta benne. Sir Herbert Read, aki saját beismerése szerint alig olvasta Lukácsot, vonzerejének titkát a nagy érzékenység és a dogma kombinációjában látta. Lehet, hogy Read nem volt tudatában annak, milyen jól célba talált a magyarázata.

A dogma ugyanis a szó; a szó, amelyet alakíthatunk és forgathatunk, amelyikből barát és ellenség egyaránt hasznot húzhat. Az érzékenység viszont a szó mögötti képre utal, amely föllobban és eltűnik, hogy újra megjelenjék. A szó a hitvallás burka, s itt van a vízváltató a barát és az ellenség között. Mert ha a hitvallás elég erős, akkor ki fogja vetni azokat a szavakat, amelyek üressé váltak és hazugnak bizonyultak. Ha azonban a hit csupán egy távoli eszmény és a szó pusztán egy álarc a cinizmus és a képmutatás számára, akkor semmi sincs, ami megállítaná a zsarnokság kegyetlen beszédét. Itt van a választóvonal Lukács és sztalinista ellenségei között.

Lukács talán magára is gondolt, amikor figyelmeztette olvasóit, hogy Kleistnek, Balzacnak vagy Dosztojevszkijnek nem a politikai előítéletei fontosak munkáik megértéséhez. Inkább maga a mű az, amelyik — gyakran ellentétben ezekkel az előítéletekkel — a kulcsot adja a szerző kritikai megértéséhez. Ebben az értelemben Lukács megtérései és újra-megtérései a „marxizmushoz”, dicsimnusza „Sztalin génuszáról” újabban publikált könyveiben, nem befolyásolják a jelentőségét — fejlődését nem gyakori önvádjain és visszavonásain keresztül érthetjük meg.

---

\* *Dissent* V. (1958), 162–173. o.

Lukács korai irodalmi munkái már mintegy megjósolják szerzőjük későbbi politikai sorsát, olyannyira, hogy kibonthatjuk életrajzát azokból a szavakból, amelyeket jóval azelőtt írt le, mielőtt életének aktuális választásai megvalósították volna őket. Meglepő párbeszéd bontakoznék ki akkor, egy ember magányos párbeszéde sorsával, mint Lukács mondaná; egy olyan sorssal, amely gazdag a látványos változásokban, s amelynek fonala nem azért marad töretlen, mert az esetleges tények egy és ugyanazon személyből erednek, hanem a belső logikai fejlődés ereje folytán.

Mi kevés életrajzi részletet ismerünk Lukácsról. Egy zsidó származású magyar nemesi családban, 1885-ben született. Először a délnyugat-németországi neokantiánus iskola gondolkodásmódjának befolyása alá került. Az 1910 és 1912 közötti évek folyamán Lukácsot gyakran látták Max Weber otthonában, ahol egyike volt a híres szociológus körül formálódott kör éltetőinek. Német nyelvű esszégyűjteményt publikált 1911-ben *Die Seele und die Formen* címen: ez a munka hívta föl Thomas Mann és számos más író figyelmét Lukácsra.

A háborús évek folyamán azonban közel került a munkásosztály mozgalmához. Az 1919-es magyar forradalomban a népoktatás komisszára lett Kun Béla kormányában. A forradalom veresége után Bécsbe menekült, majd később Németországba. Itt írta *Geschichte und Klassenbewusstsein* című, 1923-ban megjelent művét, amely a kevésszámú filozófiai jelentőségű marxista munka egyike maradt. Zinovjev hevesen bírálta ezt a könyvet a Kommunista Internacionálé 1924 júniusában tartott ötödik kongresszusán.<sup>1</sup> Azzal, hogy a művet „idealista” tendenciái miatt támadta, az eretnekek elleni olyan vizsgálatok egész sorozatára adta meg a jelzést, amelyeket a Kominternben lévő első „gondolat-bürokraták” – Rudas, Thalheimer, Kun Béla, Debórin, Luppól és mások – indítottak meg. Lukács és azok, akiket azért támadtak, mert az ő tanítványaiként szerepeltek (Korsch, Révai és Fogarasi), áldozatok voltak. Korsch átment a szélsőbaloldali ellenzékbe, Lukács és barátai viszont megtagadták korábbi írásait, alávetették magukat a Komintern autoritásának és a Szovjetunióba mentek, ahol 1945-ig maradtak. Itt írta Lukács azokat az irodalmi tanulmányokat, amelyeket Kelet-Németországban és Magyarországon publikáltak 1945 és 1948 között.

Lukácsot 1948 végén megtámadta régi ellenfele, Rudas, aki leleplezte munkásságában a „poigári befolyást” és hevesen vádolta őt „kozmodopolitizmusa” miatt. Ezekhez a vádaskodásokhoz kapcsolódott korábbi tanítványa, Révai is, aki időközben zsdanovistává vált. Lukácsot arra kényszerítették, hogy adja föl a budapesti egyetemen az esztétikai tanszéket, s 1949-ben be kellett jelentenie újramegtérsését a leninista ortodoxiához egy szigorú önbírálat formájában.

Amikor 1956 októberében Nagy Imre megalakította a fölkelés első kormányát, Lukács népművelési miniszterként csatlakozott hozzá. Nagy Imrével, Losoncziával,

---

<sup>1</sup> Vö. Karl Korsch: *Marxismus und Philosophie*, 2. kiad., Leipzig 1930; továbbá Maurice Merleau-Ponty: *Les aventures de la dialectique*, Paris 1956.

Kádárral, Donáthtal és másokkal együtt lefektették egy új, antisztalinista kommunista párt szervezetének az alapjait. Mivel nem sejtették, hogy Kádár két nappal később el fogja árulni őket, a csoport őt bízta meg azzal, hogy az új pártot mutassa be a népnek. Amikor Kádárt az orosz csapatok 1956. november 4-én hatalomra juttatták, Lukács — Nagy Imrével együtt — a jugoszláv nagykövetségre menekült, s onnan rabolták el Romániába a csoport többi tagjával együtt. Kádár időről időre kísérleteket tett rá, hogy elnyerje Lukács együttműködését, ő azonban határozottan visszautasította ezt. Még azután sem hangzott el tőle egyetlen önkritikus szó sem, hogy engedélyt adtak neki arra, hogy visszatérjen Magyarországra. Az uralkodó kormányzat mégis számos alkalommal bejelentette már Lukács szándékát a visszavonásra.

Miért ez a visszautasítás? Nem gyakorolt-e Lukács már két korábbi alkalommal is önkritikát? S ha annak kell elfogadnunk ezt a visszautasítást, ami valóságosan — ti. a sztalinizmus elutasításának —, akkor miért várt vele több mint harminc éven keresztül? Úgy véljük, hogy a választ munkásságában találhatjuk meg. Fordítsuk meg a „pszichologizmus” és a „biografizmus” szokásos eljárás módját, amely abban áll, hogy a szerző munkásságának értelmezéséhez az életét tekinti kiindulópontnak. Ez egy olyan eljárás, amelyet Lukács mindig is bírált. Próbáljuk meg itt ehelyett azt, hogy hátha a művein keresztül fogjuk megérteni az ő pszichológiáját és életrajzát, még ha ez csak töredékesen is sikerül majd.

## I.

Legelső könyvében — *A modern dráma fejlődésének története*, 1908 —, amelyet 23 éves korában magyarul írt, Lukács vitába bonyolódik azokkal a vulgárszociológusokkal, akik a gazdasági és társadalmi alapok elemzésén keresztül közvetlenül próbálják magyarázni az irodalmi mű tartalmát. Lukács úgy érvel, hogy ez az alap nem az irodalmi mű tartalmát határozza meg, hanem a formát. A forma egy válogatási elv. Egy olyan elv, amely a számtalan különféle tapasztalat közül kiválasztja azokat, amelyeket le kell írni. Ez egy *a priori* nézőpont, amelyen keresztül a művész *sub specie formae* látja a tapasztalatait. Ez az életnek és a dolgoknak egy nézőpontja, azaz egy világnézet. Miután az életből jön, az a föladata, hogy megváltoztassa ezt az életet. Ami társadalmilag meghatározott, az mindenekelőtt a művész világnézete, azután az, hogy korának társadalmi állapotai milyen mértékben hozhatnak létre anyagot azoknak a tapasztalatoknak a számára, amelyek a formák részére szükségesek, s végül maga a forma mint a siker eszköze, mert a siker magyarázata annál mélyebben társadalmi, minél mélyebb a siker.

A vulgárszociológia elleni küzdelem, amely később a vulgármarxizmus elleni küzdelemmé vált, s az alkotó formák elemzéséhez való ragaszkodás — ezek Lukács irodalmi pályafutásának főbb vezérmotívumai. Még legutolsók, 1949 után írt könyveiben is, amelyekben azoknak a támadásoknak a nyomása alatt, amelyek

régi ellenfele, Rudas, és korábbi tanítványa, Révai részéről érték, számos alkalommal föladta a forma társadalmi és esztétikai elemzéséről alkotott elképzelését egy tartalomelemzés kedvéért, Lukács tehát még ezekben a műveiben is jelzi mindazoknak, akik értik őt, hogy valójában képtelen bármiféle elemezhető formát fölfedezni a „szocialista realizmus” termékeinek taglalása során, s ez a legpusztítóbb bírálat, ami az egész iskoláról lehetséges.

Második könyve az 1911-ben publikált *Die Seele und die Formen*. Ennek nyitó tanulmányában Lukács így próbálta meghatározni a kritika föladatát: a formában közvetetten és nem tudatosan benne foglalt és rejtőzködő tartalom föltárása. A kritika abban a pillanatban jelenik meg a színpadon, amikor a mű tartalma formát ölt. De „lényegében nem absztraktabb az életforma egy költemény formájánál” és „az igazság felé kell törekednie a kísérletnek, de mint Saul apja szamarait keresvén találta meg királyságát, úgy fogja az igazságot igazán keresni tudó kritikus útja végén megtalálni a nem keresett célt, az élőséget”. A kritikus saját vágyainkat vetíti a múlt művei mögé. Ez válaszol Marx kérdésére: hogyan lehet egy műnek történetisége ellenére örök értéke? „[...] minden időnek más görögök kellenek, és más középkor, és más reneszánsz... És békésen megférnek egymással különböző reneszánsz »felfogások« csakúgy, mint ahogy egy új költő új Phaidrája vagy Siegfriedje, vagy Tristanja nem semmisíti meg, amit elődje alkotott.” Ezeket a sorokat Lukács jóval azelőtt írta, hogy megtért a marxizmushoz, mégsem csak a Marx által fölvetett kérdésre válaszolnak. Ezek, úgy hisszük, egy marxista esztétika perspektívájába illeszkednek.

## II.

Térjünk azonban vissza kiindulópontunkhoz: a formán keresztül megérezzük az élethez és az életen keresztül megérezzük a formához. Egyetlen irodalmi forma sem más, mint egy lépcső az élet lehetőségeinek hierarchiájában. A mindent eldöntő szót egy emberről és a sorsáról akkor mondják ki, amikor eldöntik azt, hogy melyik az a forma, amelyiknek a segítségével az életét ki lehet fejezni és milyen formát igényelnek a kiemelkedő pillanatai. A forma így etikai értékítéletté válik, s az életet vagy a mindennapi életet jelenti, amelyikben minden lehetséges, mert semmit sem valósítanak meg, vagy a magasabb életet annak abszolút követelményével együtt, hogy benne mindent a legvégső határig kell megélni. „Miként válhat a lényeg elevenné?” – ez az a kérdés, amelyikre a tragédia válaszol. „Hogyan válhat az élet lényegivé?” – ez az a kérdés, amelyikre az eposz és a regény felel.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Lukács: *Die Theorie des Romans*, megírva 1912–1915, megjelent 1920; magyar kiadás: *A regény elmélete*, Magvető, Bp. (1975).

Lukács későbbi munkájában ugyanezek a terminusok újra meg fognak jelenni más alakban: a mindennapi élet eldologiasult, azaz hamis tudattá fog válni, a magasabb élet pedig helyes tudatossággá. Mivel azonban minden tudat a lét tudata (*Bewusstsein ist bewusstes Sein*), a helyes tudatnak a valóságos totalitás tudatává kell válnia. A társadalmi osztályok az egyedüli konkrét totalitások. S az az osztály, amelyik képes lesz megoldani a társadalmi problémákat, amelyiknek a nézőpontjából újra lehet szervezni a társadalmat, a termelők osztálya: a kapitalizmusban a proletariátus.

Ne vetítsük azonban előre Lukács első marxista munkájának, a *Geschichte und Klassenbewusstsein* nak a nézőpontját. Ha az életnek van hierarchiája, akkor az az élet, amelyet legvégső korlátjáig megélnék, a legmagasabbrendű életlehetőséggé válik, a tragikum pedig a legmagasabbrendű formává. A mindennapi életben az abszolút etikai követelményeknek kompromisszumok, félmegoldások révén tesznek eleget. A követelményeket föláldozzák az életnek. A tragédiában viszont az élet az, amelyet föláldoznak ezeknek a követelményeknek. Az életben mi csak legkiemelkedőbb pillanatainkban *élünk*, s az önmegvalósítás vágya ad életet a tragédiának.

Hogyan lehetséges két pólus között lebegve élni? Az egyik a mindennapi élet, jelentés nélküli értékeivel és kötelességeivel. A másik az abszolút élet, amelyik igazi természeténél fogva embertelen, mivel arra törekszik, hogy az egyénben az egész emberiség etikai művét megvalósítsa. Lukács válasza erre a kiúttalan dilemmára az, hogy a fölismerésnek cselekvéssé kell válnia.<sup>3</sup> A marxista gondolkodás alkotóelemei jelennek meg Lukács gondolkodásának a fejlődésében: a formák társadalmi meghatározottságától a nyilvánvalóan reménytelen helyzet cselekvés révén történő megoldásáig. Marx óta a kérdés valóban nem a világ egy értelmezése többé, hanem a „megváltoztatása”. A *lélek és a formák* témája az elszigetelt individuum, szemtől szemben az univerzummal. Csak az etikai tör be ebbe az elszigeteltségbe. Közösségek már léteznek az etikai világban, s csak a közösségnek a tudatosság teljes mértékével végrehajtott cselekvése szükséges ahhoz, hogy megérkezzünk a marxizmus végső terminusához. Így követhetjük nyomon ezen a ponton Lukács gondolati fejlődésében ugyanazt a fázist, amelyet megtalálunk a Kanttól Hegelig és Marxig tartó fejlődésben. Valóban, ha a világot nem az elszigetelt individuum, hanem a történelem nézőpontjáról látom, akkor eltűnik az a botrány, amelyet az én halálom, azaz az elszigetelt egyén életének természetes korlátja jelent. A tragikus gondolkodást transzcendálja a dialektikus gondolkodás.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Lukács: „Von der Armut am Geiste”, *Neue Blätter* 1912; magyarul: *A lelki szegénység-ről*, Ifjúkori művek, Magvető, Bp. (1977), 537 skk. o.

<sup>4</sup> Lucien Goldmann e kapcsolatra a tragikus és a dialektikus nézőpont között a következő írásaiban mutat rá: „La Communauté humaine et l'Univers chez Kant” 1948, valamint „Le Dieu caché” 1955. Minthogy a fiatal Lukács művei általában nem elérhetők az olvasó

Csak felszínesen lehet itt jelezni, hogy ugyanezzel a problémával találkozhatunk az ifjú Hegelnél és az ifjú Marxnál is. Jénai aforizmaiban Hegel azt írja, hogy „a legkiemelkedőbb, amit transzcendálni kellene, az a halál” (30. aforizma), s hogy „az ember, aki nem vádolja többé Istent, hanem elismeri a függőségét, azt akarja tudni, hogy milyen okból létezik” (50. aforizma). Az az ember, aki nem vádolja többé Istent, már transzcendálta a tragédiáját. Éppúgy találunk utalást a fiatal Marx munkásságában erre a problémára. Rugénak, aki arra kérte, hogy legyen bátorsága kétségbeesni, így felelt: „A halottak temessék el és sirassák el az ő halottaikat. [...] az elsőeknek lenni, akik élve lépnek be az új életbe, ez legyen a mi osztályrészünk.” A tragédia végérvényességét transzcendálja, ha a jövő megjelenik a színpadon. A földadat nem az, hogy dogmatikusan előrevetítsük ezt a jövőt, hanem az, hogy megtaláljuk az új világot a régi bírálatán keresztül. Annak nincs jelentősége, hogy míg Marx a társadalom és a politikai gazdaságtan bírálatán keresztül érkezik el ehhez a célhoz, Lukács viszont az irodalomkritikán és a társadalom bírálatán keresztül érkezik oda. Mi egyszerűen Lukács fejlődésének a szervességét akarjuk itt jelezni, azt, hogy ezt a fejlődést nem *elsődleges*en határozta meg egy olyan külső katasztrófa, mint az első világháború, még akkor sem, hogyha ez az esemény olyan nagy szerepet is játszott sok európai értelmiségi fejlődésében.

### III.

Hogyan lehetséges ma élni, hogyan kell ma élni? Ezeknek a kérdéseknek a visszhangját hallhatjuk Lukács minden sora mögött. Az élet formáit mérlegre teszik és hiányosnak találják. Lukács bevezet minket egy határtalan sóvárgás légkörébe. Egy olyan sóvárgásába, amely emlékezik, amely elmondja nekünk azt, ami egyszer történt, ami egyszer volt. Amikor a csillagok mozgásának a rendje ugyanaz volt, mint az emberek útjáé; amikor minden ember filozófus volt és a filozófia még nem kezdett honvágyat jelenteni; amikor a befejezettség megszokott volt és az eszmény megközelítése nem kívánt lángelmét, mivel az eszményi és a valóságos egy és ugyanaz volt, s nem létezett meghasonlás az emberen belül és szakadék az ember és világa között...

Mindig a romantikus *iffúság* az, amely kivetíti ezt individuális vagy közös múltunk mögé. Lukács mindig tudatában volt a romantika problémájának – élethosszig tartó küzdelmet folytatott ezzel az iskolával. Ennek a szembenállásnak mégis valamiféle rokonság az alapja – vagy a hatása.

„Tragédiát írtak itt olyanok, akik tragédiák hősei lettek volna a Rajnán túl” – írja Lukács. – „Mivel haladásról szó sem lehetett, minden energia befelé fordult,

---

számára, őt Goldmann másodikként említett művére utaljuk, amely Pascal és Racine interpretációját Lukács *Die Seele und die Formen*jének szemlélete alapján adja.



és intenzitásban, finomságban és mélységben messze túlhaladta minden vetélytársát a gondolkodók, a költők országa. De egyre nagyobb lett a távolság a csúcspontok és mélységek közt... Csak felfelé vezetett út, a halálos egyedüllét felé.” Ugyanazoknak az embereknek Franciaországban a tragédia vagy a forradalom terminusaiban lett volna közük a külvilághoz. Németországban „egoisták voltak, fanatikussai saját fejlődésüknek, és mindent csak azért és annyira szerettek, amennyire nőni lehetett általa”. Vágyódtak egy közösség után, amelyben földadhatják az elszigeteltségüket. Mivel pedig a maguk-alkotta fantom-kozmoszt valóságosnak tekintették, hinniük kellett a lemondás nélküli cselekvés lehetőségében. Azok közül a romantikusok közül, akik megérték az időskort, ennek eredményeképpen „sokból lett saját ifjúságának epigonja, sokan elfáradtak az új vallás reménytelen keresésében, érezték, hogy minden rendkeresésük egyre jobban és jobban az anarchiába viszi be őket, és rezignáltan menekültek a régi vallások biztos kikötőibe. És imádkozó papok lettek az egykor mindent felforgatókból.” Novalisról<sup>5</sup> Lukács azt írja, hogy „az életnek tette fel a kérdést és a halál felelt rá... A romantika tragédiája volt, hogy csak a Novalis élete lehetett költemény; az ő megdicsőülése halálos ítélete az iskolának. Mert minden, amivel ők az életet akarták meghódítani, csak a szép halálra volt elegendő; az ő életfilozófiájuk csak a meghalás filozófiája volt; életművészetük a meghalás művészete.”

Aligha képzelhető el tisztább vádirat a romantikáról. Lukács, bizonyos terminusok kivételével, soha nem változtatta meg ennek az ítéletnek egyetlen részét sem. Későbbi munkássága hosszadalmas romantika-ellenes polémia és a klasszikus álláspontból adott értelmezésének apológiája. Látni fogjuk, hogyan befolyásolta a sztalinizmus melletti politikai választását ez a romantika-ellenesség, s hogyan egy különös fordulat, aminek ő az ellentétére volt determinálva, amivé neki válnia kellett.

Ez az ellentétetek közötti vonzódás abból a pontból ered, ahol a tragikus és a romantikus attitűd azonossá válik. A tragikus egyúttal *ars moriendi*, avagy a „meghalás művészete” is, amennyiben tragikus jellemként pontosan ugyanazokért az eszményekért halja „gyönyörű halálát” a színpadon, amelyek a nézőt megbénítják a mindennapi életben. A tragikus, amikor bekövetkezik, föltételez egy törést a klasszikus világban, egy szakadékot az ember és a világa között, egy meghasonlást az emberben magában. Ebből tisztán látszik, hogy a tragikus megoldás túl van a megvalósuláson. A másik oldalon a romantikus túl akarja élni elérhetetlen sóvárgásait, amelyek viszont ellenségesek az étellel. Emiatt úgy kell találnia, hogy az ő válasza a „gyönyörű halál”. A halál a romantikus számára válasz, a tragikus számára kérdés: „miként válhat a lényeg eleveenné?” S mert a kérdést ebben a formában állandóan fölvetik, a tragikust dialektikusan transzcendálni lehet, ha az ahistorikus és elszigetelt individuum perspektívájáról áttérünk

---

<sup>5</sup> Voltaképp Freiherr Friedrich von Hardenberg (1772–1801) költő, misztikus és a német romantika természetfilozófusa.

a társadaloméra és a történelemére. A romantika azonban mihelyt inkább válasszá vált, mint kérdéssé, nem fejlődhet túl a „gyönyörű halál” végzetes pontján.

A főszereplő „A lelki szegénységről” című dialógusban, miután fölismeri, hogy alkalmatlan egy közösség megteremtésére, s így eltévesztette azt a metafizikai osztályt, amelyikhez tartozik – minden metafizikai osztálynak megvan a maga etikai kötelessége, amelyet teljesíteni kell –, öngyilkosságot követ el, miközben rámutat a Biblia szavaira: „Tudom a te dolgaidat, tudniillik, hogy te sem hideg nem vagy, sem hév: vajha volnál hideg, vagy hév! Annakokáért, mivelhogy lágymeleg vagy, sem hideg, sem hév, kiokádlok az én számból.”

Ezzel az öngyilkossággal, amelyet – mint a párbeszédbeli partnere nevezte – „a tisztaság aszkétája” hajtott végre, s amely tovább fogja kísérteni Lukácsot, Lukács pályafutásának premarxista korszaka is végéhez ér. A kérdések azonban, hogy „miként válhat a lényeg elevenné” és „hogyan válhat az élet lényegivé”, megválaszolandók maradnak az életben, s nem irodalmi formában vagy kifejezéssel.

#### IV.

Már utaltunk a válaszokra, amelyeket Lukács nagyobb munkájában, a *Geschichte und Klassenbewusstsein*-ben adott.<sup>6</sup> Tragikus tudat egy korlát tudata. Az osztálytudat nem olyan tudatosság, amely annak a végösszegéből jön ki, amivel az elszigetelt individuumok egyenként a létükről rendelkeznek. Inkább a határ megállapítása annak az osztálynak a számára, amelyik abból indul ki, hogy objektívan mi lehetséges számára a társadalom problémáinak megoldásában. Ilyen osztály, amelyiknek a nézőpontjából a társadalom megszervezése lehetséges, a proletariátus. De a proletariátus osztálytudata nem az, amit Péter és Pál munkások gondolnak vagy éreznek, hanem az, amit gondolniuk vagy érezniük kell, ha osztályérdeküket veszik kiindulópontnak. Ily módon a proletariátus osztálytudata a proletariátus etikájává válik.

Mint visszaemlékszünk rá, a fiatal Lukács válasza a megoldhatatlan helyzetre az volt, hogy a tudatosságnak cselekvéssé kell válnia. Ezt újra megtalálhatjuk az elmélet és a gyakorlat egységének a követelményében. A proletár osztálytudatot csak a proletariátus hozhatja létre az osztályharc gyakorlatán keresztül, s ezt a gyakorlatot ugyanennek a tudatnak kell irányítania. A proletariátus nem szabadíthatja föl önmagát anélkül, hogy véget ne vessen az osztálytársadalomnak, s anélkül, hogy teljesen újjá ne szervezze a társadalmat. Ezért foglal magába az

---

<sup>6</sup> A *Geschichte und Klassenbewusstsein* első tanulmányát Michael Harrington fordította angolra: *The New International*, 1957 nyár. Franciául ugyanez az *Arguments* 1957. április–májusi számában; a folyóirat az egész művet is gondozza, J. Bois és Kostas Axelos fordításában.

osztálytudat egy öntudatosságot. A burzsoázia, amelyik fejlődése során létrehozta saját tagadását, a proletariátust, nem válhat öntudatossá anélkül, hogy létezésének terminusait ne tagadná.

Akár a modern gondolkodás története a kiindulópontom, akár a kapitalista világ gazdasági és társadalmi viszonyai, elérkezem az „eldologiasodás” struktúrájához. Nagymértékben Lukács és iskolája révén, ez a terminus olyan széles körű befogadásra talált, hogy nekünk csak az összegző meghatározását kell földíznünk: az emberek közötti viszonyok dolgok, árucikkek közötti viszonyok jellegét öltik. Nem személyek, hanem tárgyak jelennek meg, amelyek viszonyainak a magját vastag kéreg borítja. Az eldologiasodás struktúrája a modern társadalmak központi problémája. Az ember terméke tőle független *dologgá* válik, s egy olyan világ jön létre, amelyben a tárgyak összefüggései veszik kézbe az uralmat. Ez az ember ellen fordul, aki ennél fogva elidegenedik önmagától. Még ha előnyhöz is lehet jutni a folyamatot irányító belső törvények ismeretében, magát a folyamatot nem lehet befolyásolni.

A tudat eldologiasodása csak napjainkban kezd mindent elborítani. A tömegkultúra és a szórakoztatóipar csak egy ennek termékei közül. A minőségi különbségek eltűnnek, és a mennyiség birodalma érvényesül. Az alkotóképességet fölváltja a hatékonyság és az értelmet a rendszer. A termelés ritmusa és a munka ritmusa ugyanaz, mint a hamis irodalom és szórakozás ritmusa. Aristotelés hosszasan hangsúlyozta, hogy a szabadság a munkától való szabadságon alapul. Marx a szabadságot, elég következetesen, szabad időnek tekintette. Az eldologiasodás hatására azonban a szabad idő a munkaidő kiterjesztésévé válik. Az uralkodó osztály által alkalmazott elnyomó eszközök egyike az igazság eltitkolása vagy a leplezetlen hazugság. Az elnyomás legravasabb formája a korrekt információk hatalmas tömegének érvénytelenítő hatásában rejlik, amelyet elsikkaszt az eldologiasult tudat. A korábban elszigetelt individuumot az „együttlés” hamis közössége transzcendálja, amelyben nemcsak az elszigeteltséget, hanem az individuumot is meghaladják. A társadalom büntető rendszere világosan jelzi ezt.<sup>7</sup> A magánzárka az elszigetelt individuum büntető ábrázolása volt: a cella Leibniz monásza, amelynek se ajtaja, se ablaka nincsen. A koncentrációs tábor viszont azoknak az embereknek a kényszerítő eszköze, akik „együttlésben” élnek. Megpróbálkozni a régi újraélesztésével: ez egyszerre lenne politikai romanticizmus és *a priori* kudarcra ítélt kísérlet. Újraéleszteni a magánzárkát a koncentrációs táborral szemben, vagy föltámasztani az elszigetelt individuumot az „együttlés” alkotóelemei ellenében – ezek egyike sem lenne prométheusi tett. Igazán prométheusi tett csak minden büntető rendszer eltörlése és az igazi közösség megteremtése lenne.

---

<sup>7</sup> Vö. Max Horkheimer–Theodor Wiesengrund Adorno: *Dialektik der Aufklärung* 1947, 269 skk. o. – Magyarul: *A felvilágosodás dialektikája* (ford. Bayer J. et alii), Gondolat–Atlantisz/Medvetánc, Bp. 1990, 263 skk. o.

Az eldologiasodás struktúrája, mint Lukács taglalta, így mindennél fontosabbá válik napjaink társadalmának megértéséhez. Nem lehet föladatunk, hogy bármiféle jövőbeli szocialista programot előrevetítsünk, de azt jól előre lehet látni, hogy ha a szocialista mozgalom újra vissza fogja nyerni az erejét, akkor el fogja érni ezt a célt. Nem annyira a XIX. századi és a XX. század eleji hagyományos társadalmi és gazdasági követelések révén, nem a munkaföltételek javításának, az ipar államosításának, vagy a mezőgazdaság kollektivizálásának a követelése révén, mégcsak nem is elsősorban közvetlen politikai akció révén — mivel az ilyen akció sikerét nagyon könnyen ellentétébe fordíthatja az eldologiasodott tudat —, hanem az eldologiasodás bírálata, és következménye: az életminőség romlása elleni harc révén. Ha Lukáccsal együtt úgy tartjuk, hogy a proletár osztálytudat nem az aktuális pszichológiai tudat, hanem annak a munkásnak a potenciális tudata, aki az osztályérdekét veszi kiindulópontnak, akkor ezt a tudatot a mai proletár osztályérdeknek kell meghatározni, ami az eldologiasodás transzcendálása. A proletariátus tudatáért folytatott közdelemnek, amelyet társadalmi-gazdasági szinten vívtak, filozófiai és pszichológiai szférákban kell folytatódnia: tárgyak kalkulatív kezelése helyett az ember — mint szubjektum — képességeire tekintettel. Azt, hogy ez az osztálytudat politikai szövetségeket (pártokat) fog-e alkotni, vagy túllép az ilyen szövetségeken és eltérőket vagy magasabbrendűket hoz majd létre, azt még nem lehet előrelátni.

## V.

A burzsoá tudat eldologiasodott tudat, de a klasszikus filozófia már megmutatta nekünk, hogy miként transzcendáljuk az eldologiasodást. Kant óta a probléma az, hogy ne tekintsük a világot adottnak, függetlennek a szubjektum tudomásulvételi aktusától (például Isten fölhasználásával), hanem inkább maga a szubjektum termékének. Ezt a tudatot gátolja a *Ding an sich*, a magábanvaló irracionalitása. Nem mutathatjuk meg itt, hogy miként transzcendálta Hegel ezt az irracionalitást egy történelmi nézőpontból, s miként találta meg Marx a történelem szubjektum—objektumát a társadalmi osztályokban. De föllevenítjük azt a speciális helyzetet, amelyet a proletariátus Marxnál elfoglalt, mert ez az osztály, lévén az utolsó osztály a társadalomban, nem szabadíthatja föl magát anélkül, hogy föl ne szabadítaná az egész osztálytársadalmat, s nem vállalkozhat erre a fölszabadításra anélkül a *szabad* és tudatos cselekvés nélkül, ami a forradalom.

Küzdelme során a proletariátus oly módon fejleszti a tudatát, hogy amikor a forradalom véget ér, a proletariátus megszűnik létezni. De addig a pillanatig a proletariátus a burzsoá tudat befolyása alatt áll. A forradalom ennél fogva csomópont a történelemben, funkcionálisan ugyanazt a helyet foglalja el, mint a „nagy pillanat”, amelyet Lukács a tragédiáról szóló előző munkáiban írt le.

A forradalom során ugyanis a néptömegek saját kezükbe veszik a sorsukat. Az etika és a valóság közötti diszkrepancia megszűnik, a lényeg és a létezés, az érték

és a valóság elveszítik különállásukat. Egyszerre sorsának meghatározójaként és önmaga által meghatározottan az ember sorsának urává válik a valóságban. Ami a tragédiában időtlen tapasztalat volt, az itt történelmi eseménnyé válik. A tragédiában az ember a bukásában éri el önmaga megvalósítását, itt ezt el fogja érni a föltámadásában. Ami vég volt, az most kezdetté válik. A kiemelkedő élet, amit egyszer megalkotott a tragédia egy illuzórikus világban, most a valóságban jelenik meg. Ahol egyszer a szándékot meg kellett formálni, ott most összetörik a formákat. A tragikum világa az ő befejezettségével átadja helyét a valóság drámai világának. A tragédiát transzcendálják (*aufgehoben*, azaz megszüntetik, megörzik és magasabb szintre emelik) a dialektikában. Föl kell elevenítenünk azt, hogy Marxnak hasonló látomása volt, amikor arról a történelmi geneziszről beszélt, amelynek főlemelkedése tragikái, alászállása derűs, fordulópontra pedig a tragikus bukás.<sup>8</sup>

Lukács számára a történelmi materializmus a proletár tudat elmélete, amelynek a gyakorlata a forradalmi aktivitás, a szervezete (a forradalmi proletárpárt) pedig közvetíti az elmélet és a gyakorlat között. A párt az ember és a történelem között is közvetít, mert azzal egyidejűleg fejleszti tagjainak a tudatát, hogy beleavatkozik a történelembe. Ezért csak az egész személyiség teljes elkötelezettsége a pártnak, s valamennyi elméleti és politikai kérdés transzponálása szervezeti és gyakorlati terminusokba: ez együtt teheti olyan hathatóssá a pártot, hogy egyformán képes legyen teljesíteni történelmi küldetését, s meghatározni az individuális etika és viselkedés szabályait. Amikor teljesen elkötelezem magam, akkor le kell mondanom az individuális szabadságomról, s el kell fogadnom a pártfegyelmet, mert minden olyan individuális szabadság, amely nem teljes szabadság, csak meghosszabbítja az osztálytársadalom kényszerét. Gyakori kritika és önkritika garantálja a pártnak a közvetítő szerepét. A forradalom, másfelől, semmi más nem lehet, mint a proletariátus szabad és tudatos cselekedete. Így érvel Lukács.

A *Geschichte und Klassenbewusstsein*-ben Lukács súlyt helyez rá, hogy a pártnak erős belső kohézióval kell rendelkeznie. Emlékirataiban Victor Serge fölleveníti, hogy Lukács jóval a sztalini korszak előtt ajánlotta a történészek elkötelezését a párt központi bizottságának szolgálatában. Ez, együtt a forradalomról mint a proletariátus szabad tettéről vallott elképzelésével, megvilágítja Lukács politikai álláspontját. A párt az el nem dologiasodott tudat lehetséges legmagasabb fokának a kifejeződése. Olyan időszakban, amelyik nem forradalmi, a párt őrzi jellegét mint a proletariátus élcsapata és osztálytudatának hordozója. A forradalom emlékezeteként és a proletariátus iskolájaként is szolgál. A párt elbürokratizálódott? Nem kétséges. Mégis, ez a bürokrácia a proletariátus osztálytudatának legmagasabb lehetséges kifejeződése, ezért kell az autoritásának meghódolni. Előfordulhat azonban, hogy a bürokrácia úgy megcsontosodik, hogy azontúl nem

---

<sup>8</sup> Vö. ezzel kapcsolatban Marx korai írásait ill. *Louis Bonaparte brumaire 18-ája* c. művét; továbbá Werner Heider: *Die Geschichtslehre von Karl Marx*, Stuttgart–Berlin 1931, 76. o.

helyezkedhet el a proletariátus forradalmi mozgalmának az élén, hanem a proletariátus ellen fordul. Ilyen helyzetben Lukács alárendeltsége a sztalinista párt autoritásának már meg kellett hogy szűnjék. Azonosulás a párttal, még ha az el is bürokratizálódott, olyan időszakban, amelyik nem forradalmi; ezzel szemben aktív részvétel a forradalomban, még a párt ellenében is – ez Lukács politikai álláspontja.

## VI.

Úgy tűnik, hogy munkássága a sztalinista korszak folyamán ezt az álláspontot magyarázza. A klasszikusok – Hegel, Goethe és implicite Lukács – megpróbálták a (francia vagy orosz) forradalom után hagyományaik jegyében élni. Ehhez kompromisszumokat kötöttek a jelennel, míg ezzel szemben a romantikusok – Hölderlin és Trockij – csak egy purista és szektáriánus megoldást találhattak.

Távol áll szándékainktól, hogy Lukács álláspontját védjük. Célunk az, hogy megvilágítsuk munkásságának a célját és igazoljuk a folytonosságát. Egy jellemző vonása van Lukács életének és művének, amelyet elfogadunk: végső választásának a következetessége. Sókratés kiürítette a poharat – írta Lukács *A lélek és a formák* ban. A sors nagylelkű volt Lukácshoz. Megengedte neki, a pohár kiürítése után, hogy visszatérjen eredeti választásához a forradalom mellé: nemcsak Goethéről és Hegelről írott lefátyolozott tanulmányaiban, hanem tisztán és határozottan állást foglalt a magyar forradalom mellett. Talán álláspontja belső kritikájának működését kell abban látnunk, hogy a nagy dialektikus eredeti választásának *csak* a logikai következményét vonta meg: azonosulás a párttal, igen, de egy ilyen azonosulásnak a határa nem a párt jelenlegi képtelensége arra, hogy a forradalom élén helyezkedjék el, hanem inkább az a tény, hogy nem folytat többé igazi forradalmi gyakorlatot. Ilyen álláspontból nézve Lukács volt romantikus, amikor ragaszkodott egy olyan párthoz, amelyik nélkülözött bármiféle tartalmat.

Ellenhatásként a romantikus iskolára tehát romantikussá vált. Egész munkássága apologetikus jelleget öltött. Elemzései azokban a munkáiban, amelyeket a sztalinista korszak folyamán írt, egyre erőtlenebbekké váltak, mintha valóságos tartalmuk nem lett volna több, mint fejlődésének az apológiája. Mert még ha el is fogadjuk az ő véleményét arról, hogy a klasszikusok kompromisszumok megkötése árán próbáltak élni a világban, akkor is fölmerül a kompromisszumok *mértékének és kiterjedésének* kérdése. S mert Lukács nem tudta megválasztani a helyes mértéket, kompromisszuma beleegyezéssé vált: „imádkozó papok lettek az egykor mindent felforgatókból” – ahogy az öregedő romantikusokról írta. De ő is imádkozó pappá vált, mert átment a szűk hídon, amelyik összeköti az egyik oldalon a klasszikust és a tragikust és a másik oldalon a romantikust. Ami megmentette őt, az csak egy véletlen volt: elég hosszú ideig élt ahhoz, hogy tanúja legyen egy új forradalmi korszaknak. Ha az ő ítélete az öreg romantikusokról nem

bélyegezheti meg többé őt magát is, annak az az oka, hogy a jelenlegi magyar forradalomban határozottan a munkások és a fiatalság oldalára állt a sztalinista rezsimmel szemben.

(1957. május)

*Utóirat:* A megelőző oldalakat csaknem egy esztendővel ezelőtt írtam. Azt állítottam, hogy amennyiben helyesen értem Lukács munkásságának jelentését, akkor ő nem fogja alávetni magát az önbírálat és a visszavonás szokásos rítusának az 1956. októberi magyar forradalomban játszott szerepe miatt, annak ellenére, hogy voltak jelentések ilyen esemény lehetőségéről. Továbbá világos volt, hogy munkássága apologetikus jellegének szintén meg kell változnia. Most két olyan könyvről referálhatunk, amelyeket azóta publikált.

Először azonban arról, hogy Lukács neve nem jelenik meg a között a 169 magyar író között, akik aláírták a „lojalitási nyilatkozatot” a Kádár-kormányzatnak. Nincs a rezsimet pártoló nyilatkozat Lukács részéről. Ezzel szemben egy három tanulmányból álló gyűjteményt adott ki az Einaudi 1957 októberében Olaszországban, *Il significato attuale del realismo critico* címen. Ez tartalmazza Lukácsnak az avantgárd irodalomról a XX. kongresszus tájékán írott tanulmányait, aki nyilatkozik munkássága folytonosságáról és fölhívja olvasói figyelmét arra, hogy Sztalin és Zsdanov időszakában ezópusi nyelvet kellett használnia. Elítéli Sztalin hibáit és a „bűnös moszkvai triót”, igaz, hogy nem erősebb kifejezésekkel, mint amilyeneket Hruscsov is használt.

Lukács új könyvét 1957 decemberében publikálták Magyarországon. Ez esztétikájának egy fejezetét tartalmazza. A partikularitással, mint esztétikája központi kategóriájával foglalkozik, történelmi és szisztematikus összefüggésekben. Megtalálhatók a műben a szokásos tiszteletadások Sztalinnak és Malenkovnak – kicsit megkésetten. De kit tévesztenek meg ezek? Még a harmadrangú pártpolitikusokat és teoretikusokat sem, akiknek szánta. Amióta tudottá vált, hogy Lukács nem az övék többé, rágalmozó hadjáratot indítottak ellene. Üldözői Kelet-Berlintől Prágán át Budapestig egyetértenek abban, hogy Lukács „átment az ellenség táborába”. (Vö. *France-Observateur* nov. 28, dec. 26; *Társadalmi Szemle* 1957. dec.; *L'Express* febr. 13; *East Europe* febr. stb.) Ezt a hadjáratot tekinthetjük egy elkövetkező, Lukács elleni eljárás előkészületének. Bármennyivel inkább árt is azonban mindez a sztalinista kazuisztikának, semmint a kiszemelt áldozatnak, a legkomolyabb félelmet mégis Lukács készülődő *Esztétikájának*, pályafutása gyümölcseének az elhallgatása okozza.

(Fordította Keresztes György)

## A BŰN ÁLTAL A MEGVÁLTÁSHOZ

Lukács György: a magyar tanácsköztársaság népbiztosa, a terror hirdetője, a nagy filozófus és tanító. A század kommunista intellektueljeinek sorsát példázza életének grandiózus és tragikus története\*

DANIEL BELL<sup>1</sup>

Annak az igézetnek az alapját, amit Lukács György a nyugati intelligenciára gyakorolt, a szokványos emberi gondolkodás és a konvencionális erkölcs elutasításában, egy elit számára alkotott ezoterikus tanban és az ebben az elitben való hitben találjuk. Lukács a végső dolgok utáni, boldoggá-tévő pillanatnak a kábító vízióját szállította. Kívánhat ennél többet egy beavatott?

Az első utalások erre a titkos tanításra a korábban szintén kommunista Franz Borkenau 1939-ben Angliában megjelent könyvében, a *The Communist International*-ban találhatók. Ebben az egyik fejezet foglalkozik az osztrák és a magyar kommunista párt különböző frakcióival, s idéz egy cikket Polányi Károly feleségétől, Duczynska Ilonától, aki maga is a kör „apostoli tagja” volt: „Arra a kérdésemre, hogy egy pártvezető hazudhat-e saját elvtársainak, félrevezetheti-e őket, a magyar kommunisták közt az egyetlen értelmes ember, egy teoretikus így felelt: A kommunista etika elismeri a szükségből elkövetett rosszat, legfőbb kötelességnek tartja. Ezek a legnagyobb áldozatok, amiket a forradalom megkövetel tőlünk, magyarázta. Az igazi kommunista meg van arról győződve, hogy a rossz a történelem dialektikája által jóvá lesz.... – A rossz dialektikus elmélete soha nem került nyilvánosságra. Mégis ez a kommunista evangélium titkos tanításként szájról szájra terjedt, míg végül ez lett az »igazi kommunista« mércéje.”

Ezek a megjegyzések annak idején kevésbé keltették föl a figyelmet, mert rejtve voltak egy obskurus kommunista mozgalom frakcióiról szóló fejezetben. Ez a frakció „egy bécsi kávéházban összejevő hozzávetőleg harminc ember” véleményével

---

\* Megjelent: a hamburgi *Die Zeit* 1992. évi 39. számában (szeptember 18), 77–79. o.; a német szöveget Reinhard Kaiser gondozta. Az írást teljes terjedelmében és szó szerint közöljük. – Szerk.)

<sup>1</sup> A szerző a Harvard Egyetem emeritus szociológiai professzora, tagja az amerikai művészeti és tudományos akadémiának, legismertebb műve: *The End of Ideology*.



foglalkozott. És maga a teoretikus, akit Lukáccsal azonosított Borkenau, a kommunista körökön kívül annak idején gyakorlatilag ismeretlen volt.

Thomas Mann „A varázshegy”-ben Lukácsról, álcázott formában, nyomasztó portrét készített – Leo Naphta alakjában, a zsidó-jezsuita forradalmáréban, aki a liberális Settembrinit azzal ijeszti meg, hogy hideg szívvel támogatja a terrort, mint a kornak a jóban való liberális, ostoba hitétől való megszabadítását szolgáló eszközt. „A proletariátus átvette Gergely munkáját, Gergely istenes lelkesedése él benne tovább, és éppoly kevésbé tartóztathatja kezét a vérontástól, mint ő. Hivatása a terror a világ üdvösségére, hogy az emberiség elérje a megváltás célját, az állam és osztály nélküli Isten-gyermeke állapotot.”

Amikor Settembrini szemére veti a keresztény messianizmusban és a szocializmusban való dualista hitének képtelenségét, Naphta így válaszol: „Ellentétek néha találkoznak.”

Már 1925-ben Arthur Eloesser, az első hiteles Thomas Mann életrajzban utalt rá – amikor megkísérelte „A varázshegy” különböző alakjait élő személyekkel azonosítani –, hogy Lukács bizonyos vonatkozásban Naphta alakjának modellje. Érthető, hogy Mann ezt az összefüggést nem hozta nyilvánosságra.

Leo Naphtának, a „rettenetes teoretikusnak és acélos logikusnak”, ahogyan Eloesser írja, ebben a varázslatos alakjában és Lukács György rejtélyes személyiségében álarcok és arcok könnyen összerosódnak. Lukács-e vagy Naphta, aki mondja: „Jól tudjuk, hogy mit csinálunk, amikor nevelői minőségünkben kételkedést oltunk a lelkekbe, mélyebbet, mint amilyenről szerény felvilágosodásunk valaha is álmodni merészelt. Csak a radikális szkepszisből, az erkölcsi káoszról születhet meg a föltétlen, a szent terror, amelyre a kornak szüksége van.”

\* \* \*

Lukács György asszimilálódott zsidó nagypolgári környezetben nőtt föl, ami Magyarországon az arisztokráciánál alacsonyabb rangot jelentett. Ebből a környezetből, mint számtalan más kozmopolita „kompressziós kamrából” is, igen sok figyelemre méltó egyéniség származott: természettudósok, mint Polányi Mihály, Neumann János, gondolkodók, mint Jászi Oszkár és Polányi Károly, vagy a szociológus Mannheim Károly, a művészettörténész Hauser Arnold és Antal Frigyes. Közülük sokan tartoztak Lukácsnak az első világháború idején Budapesten rendszeresen találkozó „Vasárnapi kör”-éhez.

Kevés olyan gazdag és befolyásos család volt, mint Lukács György apjáé, Löwinger Józsefé. Löwinger Szegeden született egy paplankészítő fiaként, 13 éves korában kimaradt az iskolából, 18 évesen banktisztviselő lett, ötvenévesen pedig az Általános Hitelbank igazgatója, s egyben az egyik legbefolyásosabb ember Ausztria – Magyarországon.

Az anya régi, jómódú kelet-európai zsidó családban született Pesten, de német ajkú. A családból a megelőző kétszáz évben híres talmudtudósok és rabbik

származtak. Lukács családja szinte teljesen asszimilálódott, de György magántanára egy jelentős zsidó családból származott, akinek kantianus fivére a központi zsinagóga főrabbija volt. Lukács György 1885-ben született, 22 évesen az evangélikus egyház tagjává lett, valószínűleg nem intellektuális okokból, hanem megfontolásból.

Löwinger József 1901-től használta a jelentős összegért megszerzett nemesi címet, 1906-ban lett udvari tanácsos, személyes barátság fűzte Tisza Istvánhoz, a szélsőségesen konzervatív államférfihoz és miniszterelnökhöz. Lukács-Löwinger szerepe hasonlított némiképp a zsidó bankár Bleichröder szerepéhez Bismarck mellett. Feszültséget okozott a családon belül, hogy Lukács viszonya anyjához egészen más volt, mint apjához. Miközben apját respektálta, anyját a nagypolgári viselkedés, a formális társadalmi szertartások és matriarchális despotizmusa miatt megvetette, meg azért is, mert szellemileg rest, idősebb bátyját előnyben részesítette. Bátyját, Jánost, aki a második világháború alatt egy német koncentrációs táborban halt meg, Lukács visszaemlékezéseiben soha nem is említette. György azzal kínoztatta anyját, hogy magyarul beszélt vele, olyan nyelven, amit anyja nem értett teljesen.

Mindaddig büszke volt nemesi címére, amíg be nem lépett a kommunista pártba, s addig apja jelentős anyagi támogatásából tartotta fenn magát. De már a gimnáziumban megbabonázta, ahogyan barátja Fülep Lajos írja, a ferences szegénység. Szent Ferenc „abszolút igazsága Lukácsra és néhány barátjára tartós hatással volt”. Fiatal éveiben Lukács, bár a legtöbbször askéta módon viselkedett, három barátjával, a hedonista Popper Leóval, a potyaleső Ernst Blochhal és Balázs [az eredetiben: Balász – Szerk.] Bélával, aki a nők bálványa volt, „misztikus testvéri” kapcsolatot ápolt. A nagy kinyilatkoztatást Nietzschénél, „a kor legnagyobb prófétájánál” találták meg. Minden elképzelhető területen, ami Lukácsot érdekelte – irodalmi stílus, erősz, vallás, sorskérdések –, Nietzsche műveihez nyúlt, és *in imitatione dei* módon tömött bajuszt is növesztett. Ezekben a barátságokban önmegvalósításról volt szó, s a résztvevők a saját démonukat – Lukács Faustot, Balázs pedig Don Juant – játszották el.

Fordulópontot jelentett Lukács fiatal éveiben heves rajongása a festőnő Seidler Irma iránt, aki „lelkének úrnője” volt, akit idealizált, de erotikus vonatkozásban távolságtartó volt. Otto Weininger nézetének megfelelően Lukács a férfiban látta a teremtmény lényt, az asszonyban viszont csak a pusztát természetet. Irma azonban megzavarta. Lukács iránti kielégítetlen szerelme miatt, és megalázva attól, ahogyan Balázs szexuális vágyainak áldozatává lett, 1911-ben öngyilkosságot követett el.

Lukács, megrendülve a bűntudattól és a kínzó gondolattól, hogy nagy bűnt követett el, a kiutat Dosztojevszkijnél találta meg, aki a minótauroszi labirintusban az Ariadné-fonalat jelentette számára. Dosztojevszkij arra tanította, hogy a tisztességes élet föltételezi a tisztaságot és becsületességet, de csak a bűn által juthatunk el a föloldozáshoz.

Lukácsot éveken át foglalkoztatta a tisztaság és a bűn problémája, és kísérteties ösvényeken vezette el őt ama temetőkbe, ahonnan soha többé nem tért meg. Dosztojevszkijtől kettős igazságot tanult: az intézményekkel szembeni és a lélekkel szembeni kötelességet. Az elsőt nem fogadta el, a másodikat pedig önkényesen alkalmazta. Éveken át küzdött a témával, hogy Dosztojevszkijről írjon, egy etikai rendszerről, ami a miszticizmust a forradalmi terrorral, a kárhozatot a megváltással egyesítette volna. Végül is föladta a dolgot, a kéziratot elhelyezte egy heidelbergi széfben, amit csak halála után lehetett kinyitni.

Ha ez a miliő valamilyen hangulatot egyáltalán magán viselt, akkor az az aggodásé volt. Ennyi idő elteltével nehéz kideríteni, hogy mennyire kell komolyan venni a sablonos fölkiáltást, amely a mindent átható aggodásból tört elő: „Mennyire megvetendő a groteszk, nyárspolgári lélek. Mennyire gyűlölöm ezt az életet” — írja Lukács a följegyzéseiben.

Firenzében, 1911–12 táján, ahol *A Szellem* c. folyóiratot Fülep Lajossal kiadta, vagy az elkövetkező heidelbergi évek alatt, amikor Simmelnél tanult és bejáratos volt Max Weber társaságába, Lukács a bohémabb életmóddal kacérkodott (barátaival megosztotta nőismerőseit), de egyidejűleg komolyan foglalkozott az esztétikával, amely számára a profán, megvetendő világgal szemben menedéket jelentett. De melyik úton is haladjon?

Az egyik irány Stefan George körmönfont, illatosított esztéticizmusa volt, aki magát az ifjúság kultuszában a költészet, a szépség és a homoerotikus idealizálás mellett kötelezte el. Hellász-képe Hölderlin esztéticizmusából származik, egész magatartását meghatározta a szellem nemességében való hite.

Ez a világ, bármilyen vonzó is volt, a zsidók számára zárt világ maradt, még akkor is, ha ahhoz a generációhoz tartoztak, amely elsőként használhatott nemesi előnevet. Ennek a generációnak gyökereitől megfosztott gyermekei szülei világával megszakítottak mindenfajta kapcsolatot. A zsidóság közülük csak egyeseknek, Franz Rosenzweignek, Martin Bubernak, Gerhard (Gershom) Sholemnak (akinek kommunista lett a fivére) volt az útja. De ez az út az európai kultúra klasszikus hagyományaitól, amit Lukács és számos kortársa magáévá akart tenni, messzire vezetett.

A korosztály kulturális orientációhiánya nyomán, sokuk számára az elidegenedés ideája a misztikába vezetett, s őrangyalaik azok a szerzők voltak, akik ezt a szenvedélyt egy vallásos jellegű nyelvben fejezték ki — leginkább Dosztojevszkij és Kierkegaard. Természetesen nem istenkeresőként voltak vallásosak, hanem egy olyan istenséget kerestek, amelyben az én az abszolútummal egybeolvad.

A heidelbergi években közzétett két esszéketben (*A lélek és a formák* és *A regény elmélete*) újra és újra fölbukkan a jelen élet lélektelensége, amit csak az esztétikus forma képes legyőzni. Az esztétikumot az elidegenedés nem érinti, autonóm értékszféra, az ideális lét világa. A művész ezt konkrét képekben valósítja meg, de értelme a formában jelenik meg, s ennek megfejtése a filozófiai kritika föladata.

Az eposz volt az ősi forma, a homérosi világ, amelyben a lélek nem volt tudatában semmiféle meghasonlottságnak maga és a világ között, a „közösség” organikus világa, amely mit sem tudott az elidegenedésről. Ez figyelemre méltó példa volt a klasszikus marxi ideológia számára, jellemző a német romantikára, amely az antik görög rabszolgaságról nem vett tudomást. A *regény elméletében* azt írja Lukács, hogy meg lehetne újítani az eposzt, akkor, ha a valóság ismét „naivan megélt magátólértődőség” lenne, ha mint egy „új és lekerekített totalitás” lenne megtapasztható, amelyben „megosztott realitásunkat” úgy győztük le, ahogyan a természet világát magunk mögött hagytuk.

A totalitás motívumához Lukács hozzáfűzi a történetiség ideáját. Amint Lee Congdon megjegyezte, Lukácsot megbabonázta az a történelemfilozófia, amit Fichte a *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*ben fölvezetett, két évvel azelőtt, hogy megjelent Hegeltől *A szellem fenomenológiája*. Lukács átvett Fichtétől egy fogalmat és azt vezérmotívumként alkalmazta könyvében (1914–15), ahol az utolsó oldalon azt írja, Fichtével összhangban, hogy a „kiteljesedett bűnösség korában” élünk, és csak Dosztojevszkij műveiben (aki „nem regényeket írt”) található egy új kor csábító víziója.

Fichte nézete az volt, hogy minden kornak el kell érnie mélypontját, mielőtt eljön a következő korszak. A Magyarországról emigrált Sinkó Ervin író (regényében, az „Optimisták”-ban fölbecsülhetetlen értékű forrásra bukkanunk a Magyar Tanácsköztársaság idejéről) számol be róla, hogy Lukács gyakran mondta Fichtéről: „ő az, ... aki azt mondta, hogy az emberiségnek ahhoz, hogy igazolja létét, keresztül kell mennie a vétkesség korszakán. Ma eljött ez a kor, és aki elmulasztja, hogy engedelmeskedjen a kor parancsának, az nem a bűnt utasítja el, hanem az ebből kivezető egyetlen utat.”

Paul Tillich egyszer azt írta, hogy az esztétika területén „feszültség uralkodik a formabontás és a formarombolás közt, amin a démoni alapszik”. Az elidegenedés megszüntetésére irányuló törekvésben a démoni a tagadás eszközévé válik „az abszolút valóság hiábavaló keresése során”, amely a démoni hatalmakkal szembeni esztétikai távolságot és ellenállást meg kell hogy világítsa.

Ennélfogva Lukács György rendkívüli jelentősége a modern intelligencia történetére nézve abban áll, hogy tudatosan elsőként – tudta ugyanis, hogy az „ésszerűtlenség szakadéka” fölötti ugrás veszélyeket rejt magában – az esztétika területéről átváltott a forradalmi politikára, és ráadásul magával hozta a démoni hatalmakat. A démoni, mondhatjuk, Hegel „világsszellemének” ellenpárja.

\* \* \*

Röviddel a magyar kommunista párt megalakulása után, 1918 decemberében, ezzel a címmel hozott Lukács nyilvánosságra egy tanulmányt: „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma”. Ebben fölvetette a kérdést, hogy elnyomással fog-e a forradalom végződni. Ha a kérdésre igennel válaszolunk, akkor „a rosszat

rosszként, az elnyomást elnyomásként, az új osztályuralmat osztályuralomként kell meghatározni”. Razumihinnak a „Bűn és bűnhődés”-ben kifejtett véleménye szerint, ha lehetséges hazugsággal eljutni az igazságig, akkor létezhet egy hit, amely hasonló a „credo quia absurdum est”-hez. Lukács szerint „e sorok szerzője ezt a hitet nem tudja osztani, és ezért a bolsevista pozíció gyökereiben egy föloldhatatlan morális problémát lát”.

Egy héttel később Lukács belépett a kommunista pártba. Kierkegaard-hoz hasonlóan megtette az ugrást a hit szakadéka fölött, ami „az ember teljes egzisztenciájának metamorfózisához” vezet, ebben az esetben a politikához, ami mintegy eszkatologikus módon a politikai morál virtuózainak egész csoportját teremtette meg, akiknek élete állandó váltakozásban telt bűn és megtisztulás közt, s akik állandóan abban a szörnyű bizonytalanságban éltek, hogy életük végén vajon megváltás vagy kárhozat lesz-e osztályrészük.

De Lukács léptei mögött nem Regine Olsen [az eredetiben: Olson – Szerk.] állt, mint Kierkegaard-nál, hanem egy félbolond orosz forradalmárnő, Jelena Grabenko, aki Lukács első felesége lett. Lukács 1913-ban ismerte meg ezt a kicsi, temperamentumos, lázban égő asszonyt. Az orosz eszer párt egyik terrorista csoportjának volt a tagja. Egy alkalommal egy kölcsönvett csecsemőt vitt magával, hogy így rejtse el egy bombát.

Balázs Béla a naplójában ezt írta Jelena Grabenkóról: „Csodálatos példája a dosztojevszkiji figuráknak. Minden története, minden ötlete, érzése Dosztojevszkij fantasztikus fejezeteiből is származhatna. Terrorista volt, éveket töltött börtönben. Az iszonyú munkában idegeit, gyomrát és tüdejét tönkretette. Most beteg és fáradt.” Jelena a szent szajha, Szonja hasonmása volt, a promiszkuításhoz- és a bohém élethez való vonzódásában Lukács számára. És a család legnagyobb megdöbbenésére Lukács feleségül is vette.

A házasságból egy valóságos groteszk alakult ki. Heidelbergben beköltöztek egy házba, s hamarosan kibontakozott a *ménage à trois*. Jelena festett és zongorázott; Lukács ágyazott és mosogatott, Jelena szeretője, a zongorista Bruno Steinbach dühös léptekkel járkált föl-alá és alkalmilag Jelenát verte. Hamarosan mindhármuk idegei annyira fölmondták a szolgálatot, hogy a pszichiáterként praktizáló Karl Jaspershez jártak kezelésre. Lukács az idegállapota miatt fölmentést is kapott a katonai szolgálat alól.

De Jelena megismertette Lukáccsal az eszer párt terrorista-vezérének, Borisz Szavinkovnak az írásait is, aki 1909-ben V. Ropsin álnéven jelentette meg „A fakó ló” című művét, amely sok szempontból János Apokalipsziséval csengett egybe. Ropsin a terrorizmust szerelmi aktusnak tartotta, olyan tettnek, ami Krisztus föltámadásához hasonlóan „a szocializmusba és a földi paradicsom kezdetébe” torkollik.

A részlet, amit Jelena lefordított, Lukács „megtérésének” fordulópontja volt. Röviddel a pártba lépését követően megjelent *Taktika és etika* c. tanulmányban igazolta Lukács, hogy az egyén „a fensőbb ideák oltárán saját kisebbrendű énjét föláldozza”, hogy „a világtörténelmi helyzet parancsának” megfeleljen. Az írás

Szavinkov tételeire való utalással záródik: „gyilkolni nem szabad, feltétlen és megbocsáthatatlan bűn, de elkerülhetetlenül szükséges; nem szabad megtenni, de meg kell tenni. Más szavakkal: csak annak gyilkos tette lehet — tragikusan — erkölcsi, aki tudja, megingathatatlanul és minden kétséget kizáróan tudja, hogy gyilkolni semmi körülmények között sem szabad.”

\* \* \*

A Dunai Monarchia összeomlását követően Magyarországon gróf Károlyi Mihály vezetésével demokratikus kormányzat alakult. A kommunista párt, amit az orosz fogságból hazatért Kun Béla 1918-ban alapított, kinyilvánította ellenzékiiségét. A párt lapja, a *Vörös Újság*, amelynek Lukács is dolgozott, a proletárforradalomra szólított föl, és azt hirdette, „hogy a proletariátusnak joga van a burzsoáziát fölakasztani és eltemetni”.

A Károlyi-kormány, hogy a növekvő erőszakot ellenőrzése alatt tudja tartani, a párt központi bizottságának többségét, így Kun Bélát is bebörtönözte. Helyüket egy új központi bizottság foglalta el, Szamuely Tibor és Lukács vezetésével. Kun tudta nélkül nekikezdték a fegyveres fölkelés előkészítésének. Rodney Livingstone így ír erről: „Általános sztrájkkal kellett volna kezdődnie, ezt követte volna a fegyveres fölkelés, polgári túsok szedése és a budapesti lumpenproletariátus háromnapos uralma. Ezután a párt helyreállította volna a rendet és proletárköztársaság jött volna létre.”

A fölkelés nem következett be, mert az Antant-hatalmak nyomása Magyarország területi integritásával kapcsolatban a Károlyi-kormány bukásához vezetett. A szociáldemokraták és bolsevisták egyesülése, amit Kun a börtönből irányított, a Magyar Tanácsköztársaság kikiáltását eredményezte. A korszaklelemre mindig éberén ügyelő Lukács írt egy tanulmányt „Párt és osztály” címmel, amiben megmagyarázta ezt az egyesülést. „A pártok megszűntek — csak egységes proletariátus van: ez ennek az egyesülésnek a döntő elméleti jelentősége. A magyar forradalom megmutatta, hogy ez a forradalom proletár testvérharc nélkül lehetséges. Ezzel a világforradalom mindig előrehaladottabb állapotba jut.” A Magyar Tanácsköztársaság 133 napig tartott. Bár nem fölkeléssel, hanem békés megállapodás révén jött létre, de élharcosai, az úgynevezett Szamuely-kommandósok bejárták az országot és terjesztették a terrort. Lukács közoktatásügyi népbiztos-helyettes (a valóságban azonban vezető) lett, és föladata a „lelkek forradalmasítása” volt. Létrehozta a szellemi termékek nemzeti tanácsát. A könyvkereskedéseket becsukták, helyettük könyves asztalokon helyezték el a könyveket, amelyeket a nyilvános gyűléseken árúsítottak. Eltörölték a szerzői jogot, az írók havi fizetést kaptak kategóriába sorolásuk szerint, amit egy különbizottság határozott meg. Államosították a színházakat, az igazgatókkal köölték, mit nem játszhatnak (pl. magyar operetteket). A gyárakból kivezényelt magyar proletárokkal biztosították a színházakban a teltházat. Ez addig hízelgett

is a színészeknek és direktoroknak, míg vidékre nem vezényelték őket – akkor aztán sztrájkba léptek. Erre Lukács bezárta a színházakat, azzal az ürüggyel, hogy nincs papír a programfüzet elkészítéséhez.

Melyik misztagóg nem álmodik katonai hatalomról? Lukács az ötödik hadosztály politikai biztosa lett. Eörsi Istvánnal folytatott utolsó beszélgetésében így emlékezett: „Én jelentkeztem erre a munkára, és Tiszafüredre küldtek, ahol védekező hadállásban voltunk. Tiszafüred védelme nagyon rosszul sikerült, mert a pesti vöröskatonák egy puskalövés nélkül elszaladtak, és ezzel a másik két zászlóalj, mely hajlandó lett volna tiszteességesen védeni Tiszafüredet, szintén nem védhette állásait, úgyhogy a hátuk mögé kerültek a románok, és Tiszafüred elesett. Akkor én nagyon energikus módon állítottam helyre a rendet, amennyiben amikor átmentünk Poroszlóba, összehívtam egy rendkívüli hadbírószágot, és ennek az elszaladt zászlóaljnak nyolc emberét ott a főtéren főbelövettem. Ezzel a rend ott nagyjából helyreállt...”

És melyik az a politikai biztos, aki ellenáll a kísértésnek, hogy beszédet mondjon? Térdnadrágban, zöld harisnyában, nehéz turistabakancsban beszélt Lukács a kimerült csapatoknak: „Az ifjúságnak, önöknek a terror kell, a terror mint olyan. Ezt kívánják, ezt fogják megvalósítani. Ha lehet vért ontani, s ki vitathatná az utóbbit, akkor szabad vért ontani.” [Lengyel József nyomán. – Szerk.]

Az eszkatologikus révület után jön az ébredés. Budapest előtt az ellenforradalmárok csapatai jelentek meg. Kun Bélának Leninhez intézett utolsó segélykérése válasz nélkül maradt, így 1919. augusztus 2-án Kun kapitulált. Vezetésével a legtöbb kommunista népbiztos fölszállt egy diplomáciai védettséget élvező vonatra Bécs felé. Lukács azt a parancsot kapta, hogy Korvin Ottóval hátramaradva „vezessék” a pártot az illegalitásba. Amikor Korvint letartóztatták, majd halálra ítélték, Lukács a menekülést választotta. Az Eörsivel folytatott beszélgetésben erre így emlékezik: „Egy ... Mackensen-hadseregbeli főhadnagyot vesztegetett meg a családom; azzal utaztam ki, mint az ő sofőrje, de minthogy vezetni nem tudtam, fölköltöztük a karomat, mintha szerencsétlenség ért volna útközben, és a tiszt vezette az autót. Ez az igazság, ez az ügy tiszta üzlet volt.”

Az újkori politika kezdetén, ahogyan Karl Mannheim mondta az *Ideologie und Utopie*-ban, „az újrakeresztelők orgiasztikus chiliazmusát” találjuk, amelyben az újrakeresztelők bevették Münster városát és tűzzel-vassal hirdették Isten országát a földön. Talán Lukács alakja lebegett Mannheim előtt, amikor ezt írta: „A chiliaisztikus számára az abszolút megélés a jelen kezdőpontja, ahol az, ami korábban belül volt, felszínre tör, és az egy csapásra megváltozott külvilágot hatalmába keríti.”

A liberális Jászi Oszkár egy valamivel később írt, figyelemre méltó elemzésében három típusát különbözteti meg a forradalom vezéreinek: először is a leninistákat, a politikai manipulátorokat, akiknek közömbös, hogy a proletárok az ő oldalukon állnak-e vagy sem, céljuk a diktatúra. Kun Béla ezek közé tartozott. A második csoport „őrült, pszichikailag kiegyensúlyozatlan emberekből állt, akik bosszúra

szomjaztak, az öldöklés megszállottjai voltak, a véráldozatot követelő jakobinus hajlammal". Szamuely ezt a típust testesítette meg.

És a harmadik csoport: ez a „metafizikus generáció, vallásos, vagy igencsak misztikus lelkek” bizarr keveréke, akik a német idealizmusban és etikai rigorizmusban gyökereztek. A kapitalizmus és a háború borzasztó bűneinek láttán fölfedezik az irgalmatlan erőszakban a gyógyulás egyetlen lehetséges útját.

A legjobban ezt az egészet talán Max Weber fogta föl. „A politika mint hivatás” vége felé, 1918-ban, hosszú, meglehetősen száraz, a pártokról és a politikusokról szóló fejtegetés végén hirtelen föllobbant szenvedéllyel jelentette ki: „A valóság világában persze újra és újra azt tapasztaljuk, hogy az érzület-etika híve egy csapásra chiliasztikus prófétává válik. Azok például, akik »az erőszakot megszelídítő szeretetről« prédikáltak, a következő pillanatban többnyire erőszakra szólítottak fel, az utolsó erőszakra, amely elvezet oda, ahol megsemmisül minden erőszak. A korai keresztények is jól tudták: a világot démonok kormányozzák, és aki politikára adja a fejét — ami azt jelenti, hogy a hatalom, az erőszak eszközhöz nyúl —, az diabolikus erőssel szerződik, és cselekvésére nem igaz az, hogy a jó csak jóból származhat, a rossz csak rosszból, hanem gyakran épp az ellenkezője áll fenn. Aki ezt nem látja be, az politikailag valójában kisgyerek. ... a történelem materialista értelmezése szintén nem tetszés szerint igénybe vehető taxi, amelyet azonnal meg kellene állítanunk, ha a forradalom erőivel találkozunk.”

Weber nem említett nevet. Vajon Lukácsra gondolt-e annak idején? Ma már tudjuk, hogy igen.

\*\*\*

Lukács keveset olvasott Marxtól (és amit olvasott is, vulgármaterializmusként elutasította); Lenintől szintén nem olvasott sokat. Lukács az anarchoszindikalista Szabó Ervin befolyása alatt állt, aki Marxtól és Engelst fordította magyarrá. Valójában az első radikális csoportok élén, amelyek a Kominternhez csatlakoztak, nagyrészt szindikalista vezetők álltak, mint Nagy-Britanniában Jack Tanner, az Egyesült Államokban Billy Haywood, éppígy a francia Alfred Rosmer és az olasz Bordiga.

Lenin az egészet mint saját véleményének és az orosz párt valamennyi tag által elismerendő autoritásának megkérdőjelezését tekintette. „A »baloldaliság« a kommunizmus gyermekbetegsége” című írásában 1920-ban megsemmisítő támadást intézett a spontaneitás teoretikusai ellen, akik azt hiszik, hogy a forradalom forradalmi lendülettel kirobbantható. A brosúra elsősorban a hollandi marxista Herman Gorter ellen irányult, de Lukács ellen is, aki annak idején ugyan mint pártvezető alárendelt szerepet játszott.

Ez volt tehát a háttér a *Történelem és osztálytudat*nak, ami a szerző számára kivívta a marxizmus egyik nagy gnosztikus tanítója rangját. Sajnos, Kadarkay Árpád a Lukács-életrajzában (*Georg Lukács: Life, Thought and Politics*, Blackwell)



ennek a könyvnek a bemutatásakor szinte révületbe esett. Így írt: „ellentmondásosan ragyogó technikája, intellektuális lendülete és szenvedélye kézenfekvővé teszi az összehasonlítást Machiavelli *A fejedelmével*. Azonnal mint a marxizmus klasszikusát ismerték el.” Ebből semmi sem igaz. A könyvet nem ismerték el azonnal, és 1924 után, amikor Lukács Moszkvában a könyvtől elhatárolódni kényszerült, alig beszéltek róla. A Machiavellival való összehasonlítás teljesen téves, mert a *Történelem és osztálytudat* sem nem a politika kézikönyve, sem nem aforizmák pregnáns gyűjteménye, hanem terjengős, átláthatatlan szöveg.

Mindazonáltal a *Történelem és osztálytudat* az annak idején már megkopott marxista elméletnek új ragyogást kölcsönzött, amennyiben a proletártudat új elméletét vázolta föl. A marxista materializmusban, mindenekelőtt Engels verziójában, a társadalom két síkból tevődik össze: a gazdasági alapból és az ideológiai (politikai, jogi, kulturális) felépítményből. Az anyag elsőbbséget élvez az eszmével szemben, az anyag dialektikusan mozog, és ennek következtében a megismerés az anyagi gyakorlat visszatükrözése. Ezt a szemléletet fejtegette tovább Lenin a *Materializmus és empiriokriticizmus* egyszerű képmás-elméletében, aminek az lett a következménye, hogy a Szovjetunióban Einstein relativitáselmélete és a kvantumelmélet tiltott volt, és tanítani sem lehetett.

Lukács ezt a mechanikus gondolkodást elutasította, és egy új filozófiai alap megteremtésén fáradozott. Mondhatjuk, hogy három motívum képezte a megfontolás vázát. Egyik a hegelianizmus kulcsszava, a „totalitás” fogalma volt. Lukács megkísérelte a hegeli gondolkodást fölújítani, elutasította a természet dialektikáját és a gazdaság elsőbbségét. Hegel a fenomenológiájában kidolgozott a tudat fejlődéséről egy elképzelést, kezdve a fogalom belső adottságán ennek fogalmi megjelenéséig, kiterjedt összefüggésként, mely hasonló a több kamrára oszló csigaházhoz: a gazdaság mint a természet tárgyi megjelenése; a polisz vagy a közösség mint a társadalmi élet összekapcsoló elve; a vallás mint a mítosz, az esztétika és az erkölcs alapja, és a gondolkodás mint a szellem őslénytana. A történelem Hegelnél az öntudat kibontakozásának folyamata, melynek során a korszakokban egymással összekapcsolódó elemek dialektikusan mindig magasabb fokra jutnak, olyannyira, hogy a történelem végén az objektumnak és a szubjektumnak, a természetnek és a történelemnek az elidegenedett szakadékát az ész diadala legyőzi. A történelmi szubjektum, az erő, amelyen át a világszellem működik, Lukács számára nem a hegeli „világtörténeti individuumot” jelentette, amely a régi társadalom struktúráit megszünteti (Nagy Sándor, Caesar, Napóleon), hanem a proletariátust.

A második motívum az eldologiasodás ideája volt. Eldologiasodás minden olyan folyamat, amelynek során tárgyak és emberek „dologivá” válnak, s ezáltal elvesztik azt a képességüket, hogy identitásra tegyenek szert. Az eldologiasodás Lukácsnál az elidegenedés legfontosabb formája volt. Egy olyan fogalom, amely Marxnál a fejlődése során mindig jobban és jobban naturalista fölfogásban oldódott föl. Az elidegenedés négy fajtája helyett a *Párizsi kéziratok* ban, később a kizsákmányolásról állította, hogy az a hatalom gazdasági forduló- és sarokpont-

ja. Az eldologiasodás fogalmát, ami Georg Simmel *Philosophie des Geldes* című művének az elidegenedéssel és a racionalizációval foglalkozó fejezeteiből ered, Lukács fölhasználta a gondolkodás eldologiasodásáról és az osztály meghatározottságáról való megfontolásaihoz.

Lukács könyve hatására — amivel párhuzamosan Max Scheler, egyik művében, hasonló megfontolásokat fogalmazott meg —, ily módon a tudásszociológiában pezsgés indult meg, mindenekelőtt Karl Mannheimnél (aki Lukácsnak többet köszönhetett, mint amit elismert). A tudásszociológia alapja az a föltevés volt, hogy megfogalmaz egy meghatározott gondolkodásmódot mint ideáltípust, és aztán ezt egy társadalmi csoportnak tulajdonítja. Így tulajdoníthatta Lukács a proletariátusnak az osztálytudatot — ámbár ez a társadalmi osztály ennek még nem volt teljesen tudatában.

Ha a különböző társadalmi csoportoknak vagy direkterben: a különböző társadalmi osztályoknak eltérő gondolkodásmódot tulajdonítanak, hogyan lehetséges akkor autentikus tudás és ideológia között különbséget tenni? A pozitivistá empirikus tudomány a kísérletre, a verifikációra (vagy Poppernál a nem-falszifikációra) való utalással válaszol. Azonban a marxista szociológia szerint ez figyelmen kívül hagyja egyrészt a tudósok perspektíváit és osztályérdekeit, másrészt azt a belső folyamatot, amelynek során az igazságot megtaláljuk.

Itt jelenik meg a dialektika. Hegel számára a jelenvaló, a létező, az aktuális nem az igazi valóság, mert ez tökéletlen. A valóság csak a tudat tökéletességében van adva, a történelem végpontján.

Hegelnél a világsszellem meghatározott síkon, a „nemzeteken” keresztül hatott, de az ilyen történelmi elszigeteltségből hiányzott minden immanens egység, amely a történelmet az egyetemesség felé tudta előrevinni. Lukácsnál a történelem befejezettsége természetesen kapcsolódott a proletariátus sorsához, és az igazság ennek megfelelően egy osztály igazságát jelentette.

Mindebben kétségtelenül sok intellektuális merészség rejtett, amely egy Leo Naphtához is méltó volt, amennyiben nevezetesen a *gyakorlathoz kényszeríti az elméletet, a gyakorlat követeli ezt*. A gyakorlat nem képes az elméletet módosítani, mert önmagában is korlátozott és a véletlentől függő. Csak az elmélet tartalmazza az igazságot. És itt egy ugrás Leninhez: Lukács a pártot, amely megfejtja a történelem értelmét, az igazság forrásává teszi. A kommunista pártnak, így Lukács, független szervezetként kell léteznie, „hogyan ezzel a proletariátus saját osztálytudatát történelmi alakzatként közvetlenül megpillanthassa”.

A párt totalitás, amely „az eldologiasult megosztottságot a nemzetekben és a hivatásban a cselekedetek által transzcendálja. Vaskemény diszciplinája és ... a totális odaadás elvárása félrevonja az eldologiasultság fátylát, amely az egyén öntudatát a kapitalista társadalomban elködösíti.” Mint a történelem eszköze, megköveteli, hogy valamennyi tag „teljes személyiségét és létezésének teljességét a párt szolgálatába állítsa”.

\* \* \*

A Magyar Tanácsköztársaság bukása után Lukács még több mint ötven évet élt. Generációjának csak kevés tagja szerzett olyan rendkívül sok tapasztalatot, mint ő. Ennek oka, hogy igen sokan áldozatul estek vagy a Szovjetunióban lezajlott nagy tisztogatásoknak, vagy a második világháborút követő kelet-európai kisebb tisztogatásoknak.

A húszas éveket Lukács nagyjából Bécsben töltötte. Részesen volt az emigrációban működő pártokra általában jellemző kicsinyes frakcióharcoknak, amelyek során a tagok mást se tesznek, mint kölcsönösen felróják egymásnak a múlt hibáit.

Lukács a parányi magyar párt központi bizottságából és a Bécsben megjelenő *Kommunismus* szerkesztőségéből is kiszorult. Ezekben az években csak egyszer, 1928-ban avatkozott bele a politikai életbe. A Magyar Kommunista Párt kongresszusára előterjesztette az ún. Blum-téziseket (a földalatti mozgalomban a Blum fedőnevet viselte), amely a Kun Béla frakció taktikáját elmarasztalta, valamint a szociáldemokratákkal és a parasztokkal létrehozandó népfrontot javasolt a Komintern balos forradalmi irányzata helyett, amely abból a vélekedésből indult ki, hogy a kapitalizmus előrelátható gazdasági válsága egyben a kapitalizmus „végső” stádiumát is jelenti. A Blum-tézisekre Lukács mindig büszke volt, és egy a *New Left Review*-ban (halála után) megjelent interjúban azt nyilatkozta: „A Blum-tézisek utóvédharc volt a Harmadik Internacionálé szektásságával szemben, amely ragaszkodott ahhoz a tézishoz, hogy a szociáldemokrácia és a fasizmus ikertestvérek.” A Komintern egészen másként gondolkodott. Neil McIness, kiváló könyvében, a *The Western Marxist*-ban azt írja, hogy a Blum-téziseket mint „egy jobboldali elhajló, antileninista, fél-szociáldemokrata, a Magyar Kommunista Párt likvidátora műveként támadták. Blum nem ismerte fel, hogy a szociáldemokraták szociálfasiszták lettek, és hogy a bolsevisták számára eljött az idő, hogy a demokratikus illúziók ellen harcoljanak.”

Lukácsot Moszkvába rendelték, s ott is maradt 15 éven át, egészen addig, míg a háború befejezését követően vissza nem tért Budapestre. Valószínűleg a Moszkvában töltött évek voltak életének legnyomasztóbb, legmegalázóbb éveit. De túlélte. A legtöbb vezető emigráns, akik annak idején Moszkvában voltak, nem élte túl ezt az időszakot, többek között például a lengyel kommunista párt egész vezetősége, Kun Béla és más magyarok, sok német kommunista, mint Heinz Neumann és így tovább, és így tovább. A túlélés szerencse dolga volt, protekciótól, a múltban gyökerező kapcsolatoktól függött. Kun Béla annak idején Zinovjevvel szövetkezett, ezért Lukács, mint ellenlábasa, Sztalin támogatását kereste. Sztalin fanatikus filozófusai, mint Judin, támogatták Lukácsot.

És Lukács tudta, hogyan kell tétet hajtani. Amit a Kommunista Akadémia filozófiai bizottsága előtt végrehajtott, az Morris Watnick szerint „az önmegalázás olyan aktusa volt, amelynél származásabbnak aligha láthatták őt az életben – nem takarékoskodott a szavakkal, hogy a közönséget meggyőzze rendíthetetlen ortodox voltáról”.

A moszkvai évek, amelyekről barátja, Sinkó Ervin azt írja hogy „tátongó szakadék a társadalmi valóság és az etikai érzékenység között”, Lukács számára

(Kadarkay szerint) „életének legharmonikusabb évei voltak”. Ez vajon ironikusan értendő? Az ebből az időből származó valamennyi írása kettős igazságokat és másodfokú hazugságokat tartalmaz. Megőrizte a távolságot az emigránsköröktől, csak olykor-olykor találkozott Varga Jenővel, aki a világgazdasági kérdések legkiválóbb marxista szakértője volt. Az *Internationale Literatur* c. folyóiratnak dolgozott, s leginkább a realizmusról és külföldi regényekről írt. (Oroszul soha nem tanult meg.) Ennek az időszaknak legjelentősebb munkája, a *Történelmi regény* foglalkozik a történelmi tudatosság kibontakozásával az irodalomban. Walter Scott regényeit tekinti az irányzat első megjelenésének. Balzacot és Tolsztojt a realizmus két legjelesebb képviselőjének tartja. A realizmust olyan törekvésnek határozza meg, amely a társadalomból és a történelemből átfogó tudatosságot fejleszt ki. Egyidejűleg ez a könyv a „demokratikus humanizmus”-ról zeng dicshimnusz, s különösen magasztalja az olyan szerzőket, mint Lion Feuchtwanger, Romain Rolland, Heinrich Mann, akik valamennyien támogatták abban az időben a Szovjetuniót.

\*\*\*

Akárcsak Brecht a tandrámaiban, Lukács is mindig elismerte, hogy az egyénnek föl kell áldoznia szabadságát a magasabb ügy érdekében. De azt is, hogy két nyelven kell beszélnie. Amikor Brecht a „Der Jasager”-t („Aki igent mond”) egy régi japán no-játék alapján megírta, amelyben egy ifjú, mivel barátai nem tudják megölését megakadályozni, velük azonosulva, a cselekedettel egyetértő álláspontra helyezkedik, akkor ebben akár a porosz erények: engedelmesség és fegyelem védőbeszédét is fölfedezhetjük. Brecht azután írt egy új szövegváltozatot is „Der Neinsager” („Aki nemet mond”) címmel, s kijelentette: „Nem kell föltétlenül B-t is mondania annak, aki A-t mondott.” Lukács mindig A-t is és B-t is mondott. Azonban világos, hogy Lukács mindig vágyódott, egy bizonyos pszichikai és filozófiai síkon, a totalitás után, s elfogadta az egyértelműség hiányát, mely ezt föltételezte. Kadarkay megjegyzi: „Amikor Lukács így a dialektikába öltöztette, maga igazolta a sztalinizmusát.” És visszatekintve Lukács moszkvai éveire, Isaac Deutscher arra a következtetésre jut, hogy Sztalin-tisztelete, behódolása a sztalinizmusnak „valóságos” volt.

A Szovjetunióban a tisztogatások során a magyar emigránsok 80 %-át megölték. Lukács barátja, Johannes (R.) Becher, aki az Ulbricht-rezsimben keletnémet kultuszminiszter lett, többször is öngyilkosságot kísérelt meg a Szovjetunióban. És Lukács mostohafia, Jánossy Ferenc, aki a szeretett feleségnek, Gertrúdnak volt a fia, „szovjetellenes tevékenységért” került börtönbe, s szintén öngyilkosságot kísérelt meg – túlhűtötte magát – egy szovjet munkatáborban.

Amikor 1945 áprilisában Lukács hatvanadik születésnapját ünnepelték, ő arra készült, hogy az új parlament tagjaként visszatérjen Magyarországra. Bizalmasan közölte Varga Jenővel, hogy milyen kínos lenne hazatérnie, miközben fia munkatáborban van. Két hét múlva Jánossy újra otthon volt. Később így írt erről:

„Varga azt mondta, hogy csütörtökönként Berijával bridzsel. A következő alkalommal szóbahozza az ügyemet. Ez egy nagyon jó bridzsparti kellett legyen a Kremlben.”

\* \* \*

Lukács infernója a menny és a pokol közti végtelen keringés volt a kétely mezején. A budapesti egyetem esztétikai tanszékére 1945-ben hívták meg. Egy régi víziójára való visszapillantásban jelentette ki, hogy az ókorban a képzőművészet és az irodalom a társadalmi élet integráns része volt, s ezért a kommunista társadalomban is arra kell törekednie az irodalomnak és a képzőművészetnek, hogy „az embert mint társadalmi lényt” ábrázolja. Amikor öreg barátja, Fülep Lajos, akivel Lukács az első folyóiratát, *A Szellem* et közösen adta ki, némileg meglepve azt írta Lukácsnak, hogy ott, ahol most él, a nép nem támogatja a kommunistákat, Lukács azt válaszolta: „A történelem dialektikája azt bizonyítja, hogy az, ami szubjektív alapokon történik, objektív tényvé lesz.”

Rajk László magyar belügyminisztert 1949. május 30-án letartóztatták. Kevéssel utóbb aláírt egy kézírásos vallomást, amelyben beismerte, hogy Titóval konspirált Sztalin ellen. Megkezdődtek az új tisztogatások. (Párizsban Julien Benda, aki korábban egyszer már elítélte a *clercs* bevonását a politikába, cikkben helyeselte Rajk halálos ítéletét.)

Ha Rajk esete figyelmeztetés volt a pártnak, akkor Lukács bírálata az értelmiség számára kellett intő jel legyen. Az volt az egészben a legördögibb, hogy a vádiratot Rudas László és Révai József fogalmazták, akik 1919-ben mindketten Landler Jenőnek, a magyar kommunizmus tiszteletre méltó alakjának, követői voltak. Rudas már korábban elkeseredett ellensége lett Lukácsnak, Révai ezzel szemben tanítványa és az új magyar rezsim kultuszminisztere volt. Rudas idealizmussal, kozmopolitizmussal, a leninizmus eltorzításával vádolta Lukácsot – csupa-csupa régi szemrehányás. A kozmopolitizmus Zsdanov kulcsszava volt mindazokkal kapcsolatban, akik „hajbókolnak a nyugati kultúra előtt” és nem fogadták el a szocialista realizmust.

Révai jobban irányította a mérgezett tört. Megdicsérte Lukácsot, amiért támadta a modernizmust, a dekadenciát és Sartre egzisztencializmusát. Azonban hiba, jelentette ki Révai, hogy Lukács vonakodik elismerni a szovjet irodalom fejlődését. Ugyan hogyan lehet jó polgári műveket előnyben részesíteni csapnivaló szocialista alkotásokkal szemben, amikor a polgári ideológia elvileg sokkal gyöngébb a proletár ideológiánál. És a Szovjetunió nemde proletárállam?

Lukács a saját csapdájába esett. Beadta a derekát és újra önkritikát gyakorolt. Hasztalan lett volna Révait korábbi Lukács-művekből vett idézetekkel szembesíteni. A párt nem vitát kívánt, hanem behódolást. Az 1949 augusztusában megjelent „Kritika és önkritika”-ban Lukács elismerte, hogy munkásságából hiányzik a szükséges „Moszkvára figyelés”. Ezt jóváteendő, két tanulmányt tett közzé szovjet regényekről.

Amikor Lukács hűséges tanítványai csalódottságuknak adtak hangot, amiért Lukács, Galileihez hasonlóan, a kompromisszumot választotta, Lukács így felelt: „Mit akartok, a döntő kérdésekben nem gyakoroltam önkritikát.” (Erről Aczél Tamás és Méray Tibor – két 1956-ban emigrált kommunista író – *Revolt of the Mind* című művében olvashatunk.) A tanítványok értetlenül néztek rá. „Mi volt a döntő kérdés?” – kérdezték. „Hát nem tűnt föl nektek?” – kérdezte Lukács komolyan. „Cikkemben egyetlen szót sem írtam Hegel ellen...”

A Petőfi-köri kommunista értelmiségiek kezdeményezésére 1956 októberében kitört a magyar forradalom. A vezetők a kommunista párt tagjai voltak – és csodálatos módon a forradalom támogatására az egész országban spontán munkástanácsok szerveződtek. A Petőfi-körön belül Lukács csatlakozott a változás mellett állástfoglaló értelmiséghez, mégis, ahogyan Kadarkay írja: „minden részletkérdés során Lukács szót kért, s mindig a korlátozó *de* szócskával kezdte. A művészetek területén az állami felügyeletet meg kell szüntetni, de ez nem jelenthet esélyegyenlőséget *valamennyi* irodalmi irányzat számára. A marxisták és nem-marxisták dialógust kell hogy folytassanak, de az eszmék *szabadversenye* nem fogadható el. A modern szerzőket hozzáférhetővé kell tenni, de szükségtelen, hogy Kafka vagy Joyce műveit *propagálják*.”

Az események fordulópontja Rajk földi maradványainak méltóságteljes újratemetése volt Budapesten, a temető díszsírhelyén, amelyen kétszáz ezres tömeg vett részt. Ebben az időben a sztalinista párt annyira elvesztette hitelét, hogy Lukács véleménye szerint egy választáson a szavazatoknak nem több mint „öt százalékát” kapná. Október 25-én Lukács belépett Nagy Imre kormányába.

Egy héten belül Moszkva elhatározta, hogy leveri az „ellenforradalmat”. Ugyanazon a napon, amikor Nagy Imre az egypártrendszer megszüntetése mellett döntött, Lukács benyújtotta lemondását. Írásában a visszalépés okaként azt jelölte meg, hogy a kormányban még mindig sztalinista elemek vannak, de Kadarkay, aki az elképzelhető összes bizonyítékot megkereste, arra a következtetésre jut, hogy a ravasz túlélőművész értesült az oroszok tervezett beavatkozásáról, és gyorsan megkezdte a visszavonulást. Nagy Imre és kormánya, köztük Lukács is, a jugoszláv követségre menekült. Végül a szovjetek Nagy Imrének is ugyanazt az iszonyatos sorsot szánták, mint Rajknak. Maradványait koporsó nélkül földelték el, valahol Budapest határában.

Lukács túlélte ezt is. Ennek egyik oka valószínűleg Bertrand Russell közbenjárása volt Lukács szabadonbocsátása érdekében. Russell azzal fenyegetőzött, hogy visszalép a Béke Világtanács elnöki posztjáról, ha Lukácsot nem engedik szabadon. Ezenkívül Lukács maga is – privát – közeledett Kádár környezetéhez. Amikor hónapokkal később visszatért Budapestre, megígérte Révainak, hogy többé nem keveredik a politikába. Azt kérte, hogy párttagkönyvét kaphassa vissza. Tíz évvel később, halála előtt néhány évvel kapta csak vissza.

\* \* \*

Lukács György nem volt gyáva. A hívő gnosztikusok éles értelmével és vasakaratával rendelkezett. És ami az ilyen esetekben döntő: természet, temperamentum és ideológia nála egy egységbe kovácsolódott. Életének utolsó hónapjaiban, 86 évesen, amikor már eluralkodott rajta a súlyos rákbetegség, kísérletet tett arra, hogy önéletrajzi vázlatokból megszerkessze a „Megélt gondolkodás” c. kötetet, azonban erejéből már nem futotta. Az eredmény mindössze 57 oldalnyi titkosírásszerű utalás. Tanítványa, Eörsi István, aki a forradalom után Déry Tiborral együtt ült egy ideig, 1971 márciusa és májusa között interjúsorozatot készített, s ebben arra kérte Lukácsot, hogy nyilatkozzon a jegyzeteiről. Lukács például ezt írta: „Gerillaháború anyámmal: Sötétzárka kb. 8 évesen. Apa: Fölmentés bocsánatkérés nélkül.” Ehhez Lukács a következő magyarázatot adta: „Anyám ellen partizánháborút folytattam. Büntetései közé tartozott, hogy volt a lakásban egy fáskamra, egy sötét kamra, és oda bezárt minket, amíg bocsánatot nem kértünk. Testvéreim azonnal bocsánatot is kértek, én azonban éles különbséget tettem. Ha reggel tízkor zárt be, akkor én tíz óra öt perckor bocsánatot kértem, és minden rendben volt. De fél kettőkor jött haza az apám. És apám megérkezésekor az anyám nem akarta, hogy otthon feszült állapotok legyenek, ennél fogva, ha egy óra után zárt be engem, akkor a világért sem kértem volna bocsánatot, mert tudtam, hogy fél kettő előtt öt perccel bocsánatkérés nélkül is ki fog engedni.” Erre Eörsi: „Ez a logika a későbbi önkritika mechanizmusára is éles fényt vet. A gyermek-gerilla és a felnőtt-partizán egyaránt csak akkor tartott önkritikát, ha úgy ítélte meg a helyzetet, hogy nem jön idejében haza a megmentő papa.”

Csodálatos, hogy Lukács önmagát még akár büszkén is fölismeri Leo Naphta alakjában. Eörsinek egyszer azt mondta: „Egyáltalán nem kétséges, hogy Naphta figuráját énrólam mintáztam. Viszont túl okos ember volt, és tudta, hogy Naphta nézetei nem az én nézeteim.” De a bevezetőben Eörsi azt írja: „Thomas Mann, aki Naphta figuráját köztudomásúlag részben Lukács Györgyről mintáztam, finoman megérezte ennek a szellemi alkatnak és szituációnak kényes, mondhatni megoldhatatlan ellentmondásait. Naphta jezsuita, vagyis egy világuralomra törő szervezet ideológiai élharcosa, aki azonban intellektuális élessége folytán nem tud beleolvadni a mozgalomba, amelynek minden erejét szenteli.” És Lukácsról azt írja Eörsi, hogy nehéz lehetett számára az olyan konfliktushelyzet megoldása, amely „a halált jelentő exkommunikáció szélére” sodorta.

Melyik meggyőződés lehet az értelmiség számára csábítóbb, mint az, hogy birtokoljuk az igazságot és egyidejűleg töltekezünk vele? Azonban a család százada a végére jár. És ahogyan talán Lukács is belátta a túlvilágon, két lépésben nem lehet átlépni „az ésszerűtlenség szakadékát”.

(Fordította Bangha Katalin)

## JEGYZET WEBERRŐL ÉS LUKÁCSRÓL\*

ZOLTAN TARR

### 1.

Ahogy Weberről azt mondják, hogy egész életén végighúzódnó párbeszédet folytatott Karl Marx szellemével (Albert Salomon), ugyanúgy bonyolódott Lukács György élete hosszaiig tartó párbeszédbe Max Weber gondolataival. A kapcsolat köztük 1912-ben kezdődött Heidelbergben (ahol Weber mellett Lukács volt az úgynevezett „Max Weber kör” legkiemelkedőbb tagja), s eltartott egészen Lukács haláláig.

A Weber–Lukács kapcsolat a problémák széles körét érinti. Ezek a tudományosság olyan széles színskáláján helyezkednek el, amely egyaránt magában foglalja a szociológiát, a politikatudományt, az etikát és a történelemfilozófiát. A közös érdeklődés és a közös témák, amelyek köré a két ember Heidelbergben szellemi gyűrűt kovácsolt, négy főbb problémakört tartalmaztak: (a) a II. Internacionálé vulgármarxizmusának bírálata és elutasítása, s ezzel összefüggésben ragaszkodás a (délnyugati) neokantiánus episztemológiához; (b) érdeklődésük a művészet- és irodalomszociológia iránt; (c) az „orosz élmény”, azaz Dosztojevszkij és Tolsztoj befogadása; végül (d) érdeklődésük az etika, különösen az etika és a politikai cselekvés (beleértve az erőszak alkalmazását) problémái iránt.

Párbeszédük olyan volt, hogy abból mind a ketten tanultak. Lukácsnak Weberre gyakorolt befolyását Webernek abban a két mesteri tanulmányában láthatjuk, amelyekben összegzi tudományszociológiáját illetve politikai szociológiáját: *A tudomány mint hivatás* és *A politika mint hivatás*. Föltételezésem az, hogy Webernek „a meggyőződés etikájáról” szóló fejtegetéseihez<sup>1</sup> ugyanúgy Lukács szolgáltatta a modellt, mint ahogy Thomas Mann „A varázshegy” című regényé-

---

\* *International Journal of Politics, Culture and Society*, 3. (Fall 1989), 1. sz. 131–140. o. A dolgozat eredetileg 1985. november 18-án került fölolvadásra a „György Lukács y su epoca” c. nemzetközi szimpóziumon: Universidad Autonoma Metropolitana–Xochimilco.

<sup>1</sup> Lukács György: „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma”, in *Forradalomban. Cikkek, tanulmányok 1918–1919*, Magvető, Bp. 1987, 36–41. o.; „Taktika és etika”, uo. 124–132. o.



nek zsidó-jezsuita-kommunista szereplője, Leo Naphta képzeletbeli alakjához is mintát nyújtott.<sup>2</sup>

Viszonzásul Weber olyan gondolatokkal látta el Lukácsot, amelyek meggyökereztek Lukács munkásságában. *Történelem és osztálytudat* című tanulmánygyűjteménye, s különösen annak „Eldologiasodás”-tanulmánya sokkal inkább Weber ideáltípusos kapitalizmus-meghatározására épít, mint Marx érvelésére. Ugyancsak Weberrel kölcsönözte Lukács az „objektív lehetőség” fogalmát.

A továbbiakban összehasonlítom és szembesítem egymással Lukács és Weber nézeteit a szocializmusról, az etikáról és az erőszakról, s az értelmiségnek a szerepéről az utópiára és a realpolitikára való tekintettel.<sup>3</sup>

## 2.

Lukács legkorábbi elképzelései a szocializmusról a kultúra problémájához kapcsolódnak. Már 1910-ben arról kesergett, hogy a nyugati civilizáció képtelen „új kultúrát” teremteni. Így írt: „A proletárságban, a szocializmusban lehetne az egyetlen remény. Az a remény, hogy barbárok jönnek, és durva kezekkel tépnek szét minden túlfinomodottságot... De amit eddig láttunk, nem sok jót ígér. A szocializmusnak, úgy látszik, nincsen meg az egész lelket betöltő, vallásos ereje, amely megvolt a primitív kereszténységben.”<sup>4</sup> Érdekes megjegyezni, hogy ez megegyezik Engels megállapításával: „Valóban csak a barbárok képesek arra, hogy a végét járó civilizációban kínlódnó világot megfiatalítsák.”<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Lásd Judith Marcus: *Georg Lukács and Thomas Mann. A Study in the Sociology of Literature*, University of Massachusetts Press, Amherst/Massachusetts 1987.

<sup>3</sup> Kezdődjék el a vizsgálódás azzal, hogy meghatározom a kulcsfogalmaimat: az utópiát és a realpolitikát. Karl Mannheim, aki Lukács tanítványa volt, az eszmék három (ideál)tipusát különböztette meg. A „helyzettel megfelelő összhangban lévő eszméket”, amelyek realpolitikus irányításhoz vezetnek, szembeállította az ideológiákkal és az utópiákkal, azaz az eszmék két olyan fő kategóriájával, amelyek transzcendálják a helyzetet, vagy arra törekszenek, hogy transzcendálják azt. Az ideológiáknak soha nem sikerült ténylegesen megvalósítaniuk azt, amit elgondoltak. (Mannheim példája a keresztény testvéri szeretet, amelynek a megvalósulása lehetetlen egy olyan társadalomban, amelyet nem ugyanazon az alapon szerveznek.) Mannheim szerint egy lelkiállapot akkor utópisztikus, ha nincs összhangban a valósággal, ha arra törekszik, hogy meghaladja a valóságot és összetörje a dolgok rendjét, azaz akkor, amikor bizonyos társadalmi csoportok vágyképeket foglalnak tényleges életmódjukba. Lukács „vágyképe” egy állam, bürokrácia, elidegenedés és eldologiasodás nélküli társadalmat idézett meg, mint ezt valamennyi 1910 és 1929 közötti premarxista és marxista írása bizonyítja. – Lásd mindehhez még Karl Mannheim: *Ideology and Utopia*, Harcourt, Brace, and World Inc., New York 1936, 192–195. o.

<sup>4</sup> Lásd Lukács: *Ifjúkori művek (1902–1918)*, Magvető, Bp. 1977, 428. o.

<sup>5</sup> Vö. Engels: *A család, a magántulajdon és az állam eredete*.

Lukács korai eszméiről és a szocializmust illető várakozásairól Marianne Weber is beszámol: „Weberék találkoztak néhány filozófussal az ellentétes világnézeti pólusról is Kelet-Európából, olyanokkal, akik akkortáiban váltak ismertté. Különösen a magyar Georg von Lukács volt az, akivel Weberék szoros baráti kapcsolatba kerültek... Ezeket a fiatal filozófusokat a transzcendens Isten új küldöttének eszkatologikus reményei mozgatták, s az üdvösség alapját egy olyan szocialista rendben látták, amelyet a testvériség teremtet meg.”<sup>6</sup> Az első világháború kitörése után Lukácsnak a nyugati civilizációval szembeni állásfoglalása megváltozott: a kiábrándultságot a kétségbeesés és az elutasítás váltotta föl. A gyilkos háború arcába kiáltotta: „ki ment meg minket a nyugati civilizációtól?”<sup>7</sup>

Lukács „eszkatologikus reményei egy szocialista rendben megvalósuló üdvösséget illetően” ahhoz az erőfeszítéséhez kapcsolódtak, hogy dűlőre jusson Dosztojevszkij, továbbá „orosz kapcsolatához”. Az elmélet szintjén Lukács eszményképe a szocializmusról ahhoz kapcsolódott, hogy ő hosszú távon belemerült az etikába, és kutatott egy etika után. Ha készek vagyunk elhinni a visszaemlékezéseit, akkor ez a kutatás kilenc éves korában kezdődött, amikor az *Iliászt* olvasta. Házassága pedig, amelyet 1914 májusában kötött az orosz szociálforradalmár művésznővel, Jelena Grabenkóval, a személyesség szintjén is kapcsolatot jelentett számára Oroszországgal. Barátja, Ernst Bloch azonban alighanem túlzott Michael Löwynek adott interjújában, amikor ezt a kapcsolatot úgy jellemezte, hogy „Jelena révén Lukács úgyszólván Dosztojevszkij házasságát össze, Jelena dosztojevszkiji Oroszországgal...”<sup>8</sup> Lukácsnak az első világháború éveiben, majd az ezt követő forradalmi fölfordulás során született írásai az etikai problémákkal vívott küzdelmét mutatják és etikai fejlődése újtjelzőinek tekinthetők. Ezek között az írások között vannak (a) a Dosztojevszkij-kézirat (1914–1915); (b) levelezése Paul Ernsttel (1915–1919); (c) „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma” (1918. december) és (d) „Taktika és etika” (1919. január) című tanulmányai.<sup>9</sup>

Lukács 1915 márciusában arról írt Paul Ernstnek, hogy félretette *Eszttikáját*, és Dosztojevszkijről szóló új könyvén kezdett dolgozni. „A könyv azonban Dosztojevszkijnél sokkal többet tartalmaz majd: metafizikai-etikám és történetfilozófiám nagy részét.”<sup>10</sup> Arra kérte Ernstet, hogy küldje el neki Ropsinnak *A fakó*

---

<sup>6</sup> Marianne Weber: *Max Weber. A Biography*, John Wiley and Sons, New York 1975, 466. o.

<sup>7</sup> Lásd Lukács: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika + A regény elmélete*, Magvető, Bp. 1975, 479. o.

<sup>8</sup> Michael Löwy: „Interview with Ernst Bloch”, *New German Critique*, Fall 1976, no. 9, 43–44. o.

<sup>9</sup> Vö. Lukács: *Dostoevski. Notizen und Entwürfe*, Akadémiai, Bp. 1985; *Levelezés (1902–1917)*, Magvető, Bp. 1981; *Forradalomban*, 36–41. o.; i. m. 124–132. o.

<sup>10</sup> Lukács György: *Levelezés*, 586. o.

ló című regényét. „Nagyon fontos volna ezt elolvasnom (az orosz terrorizmus pszichológiájához, amiről Dosztojevszkijel összefüggésben sokat akarok írni).”<sup>11</sup> Következő, 1915. április 14-i levelében Lukács azt írta, hogy „engem elsősorban a terrorizmus erkölcsi problémája érdekel”. Azonkívül kijelentette, hogy azért érdekli a könyv, mert „itt új embertípus jelent meg”.<sup>12</sup> A következtetés már előrevetíti azt, hogy Lukács kérdésessé teszi és elutasítja a polgári államot: „Állandóan hangsúlyoznunk kell, hogy az egyedüli lényeg csak mi vagyunk; a lelkünk... A képződmények reális hatalmát persze nem lehet tagadni. De a szellem (Geist) halálos vétke, hogy minden hatalmat metafizikai dicsfénnel vesz körül, és ezzel van tele a német gondolkodás Hegel óta. Az állam valóban hatalom —, de kell-e ezért a filozófia utópikus értelmében, az igazi etikának a lényeg szintjén cselekvő értelmében létezőként elismerni? Nem hiszem.” S amikor Ernst erre azt válaszolta, hogy „az állam több, mint valamely hatalom, benne saját lényünk egy része valósul meg”,<sup>13</sup> akkor Lukács úgy felelt, hogy „metafizikai realitással pedig csak a lélek rendelkezik”.<sup>14</sup> Következésképpen ő Ropsinban „az első etika (a képződményekkel szembeni kötelességek) és a második etika (a lélekkel szembeni kötelességek) közötti régi konfliktus új megjelenési formáját” látta. „A rangsor mindig sajátos dialektikus módon bonyolódik, amikor a lélek nem önmagára, hanem az emberiségre irányul a politikus embernél, a forradalmárnál. Itt — a lélek megmentéséhez — éppen a lélek feláldozása szükséges: egy misztikus etika alapján kell kegyetlen reálpolitikussá válni és megsérteni az abszolút parancsot, [...] a »Ne ölj!« parancsát. Legbenső magvában ez mégis ősrégi probléma, amelyet talán Hebbel Juditja mond ki a legélesebben: »és ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé bűnt helyezett volna — mi vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?«”<sup>15</sup>

Tudjuk, hogy Lukács 1914–15 és 1918 decembere között, amikor „Bolsevizmus”-tanulmányában weberi nyelven újrafogalmazta a kérdéskört, viták sorozatában birkózott a problémával. Tette ezt Heidelbergben a Weber-kör tagjaként és Budapesten az úgynevezett Vasárnapi Kör *spiritus rector*aként (1917–1918) egyaránt. Az olyan történelmi események következményeképpen, mint az orosz forradalom és az ezt követő magyarországi forradalom, az elméleti vita a gyakorlat szférájába ment át. A „Bolsevizmus”-tanulmányban, mely utolsó premarxista műve, Lukács különbséget tett „a felelősség etikája” és a „meggyőződés etikája” között. A kettő közül az első megfelel a liberálisok és a szociáldemokraták reformista politikájának, a második pedig a bolsevik politikának, „a cél

<sup>11</sup> I. h. — Részletes és figyelmes elemzését lásd Lee Congdon: „Lukács, Camus and the Russian Terrorists”, *Continuity*, no. 1, 17–36. o.

<sup>12</sup> Lukács: *Levelezés*, 590. o.

<sup>13</sup> I. m., 591–592. o.

<sup>14</sup> I. m., 595. o.

<sup>15</sup> I. m., 595–596. o.

szentesíti az eszközt” elvének. A záró bekezdés jellegzetes módon Dosztojevszkijt idézi meg: „a bolsevizmus azon a metafizikai feltevésen alapul, hogy a rosszból jó származhatik, hogy lehetséges, mint Razumihin mondja Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés*ében, az igazságig keresztülhazudni magunkat”. Lukács következtetése: „E sorok írója nem képes ezt a hitet osztani.”<sup>16</sup> Két héttel később Lukács megváltoztatta az álláspontját és belépett a Kommunista Pártba.

### 3.

Webernek és Lukácsnak egyaránt meghatározott elképzeléseik voltak a szocializmusról, s voltak jóslataik a forradalom utáni fejleményekről is. Azoknak a későbbi történelmi tapasztalatoknak a fényében, amelyek – egyebek mellett – fél tucat szocialista ország példáján tették lehetővé Weber és Lukács elképzeléseinek az „ellenőrzését”, tanulságos eredményekre vezet, ha összehasonlítjuk a témára vonatkozó gondolataikat.

A Weber által készített részletes előrejelzés az események történelmi haladását illetően a kapitalizmus és a szocializmus növekvő bürokratizálódása. Ettől a kilátástól megrettenve kiáltott föl: „Mit szegezhetünk szembe ezzel a gépezettel, hogy a léleknek ettől a felparcellázásától megőrizzünk szabadnak egy darab emberiséget?”<sup>17</sup> Weber rendkívüli módon borúlátó volt a forradalom utáni fejlődés tekintetében: „Az emocionális forradalmiságot a tradicionális mindennapok követik, a hithős és a hit pedig eltűnik... Miután egy hitharcos hatalomra került, kísérete többnyire a leghétköznapibb javadalmas réteggé fajul.”<sup>18</sup>

Ezzel szemben Lukács 1918 és 1923 közötti írásaiban hemzsegnek a megváltás/üdvösség (Erlösung), az erkölcsiség és az erőszak kölcsönösen egymáshoz kapcsolódó témái. „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma” (1918) és a „Taktika és etika” (1919) című tanulmányai mellett nézeteit a következő írásaiban is kifejtette: „Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben” (1919), „Jogrend és erőszak” (1919), „A kommunista párt morális küldetése” (1920). Lukács 1910-ben azon kesergett, hogy a vallásos hit hiányzik a szociáldemokráciából. Ezt most megtalálta a bolsevizmusban: „Az úgynevezett vallásos hit itt nem egyéb, mint az a [...] bizonyosság, hogy függetlenül minden pillanatnyi vereségtől és visszaeséstől, a történelmi folyamat a mi tetteinkben, a mi tetteinken keresztül halad végig a maga útján.”<sup>19</sup> Az akaratot és a megváltást már a „Bolsevizmus”-tanulmányban magasztalta: „az akarat [...] – éppen mert nem vezethető le semmiféle szociológiai

---

<sup>16</sup> Lukács György: *Forradalomban*, 41. o.

<sup>17</sup> „Max Weber on Bureaucratization in 1909”, Appendix I, in J. P. Mayer: *Max Weber and German Politics*, Faber and Faber, London 1944.

<sup>18</sup> Max Weber: *A politika mint hivatás*.

<sup>19</sup> Lukács: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Bp. 1971, 268. o.

ténymegállapításból – a szocializmus világnézetének [...] lényeges alkotórésze. [...] ez az akarat teszi a proletariátust az emberiség szociális megváltásának hordozójává, teszi a világtörténet messianikus osztályává.”<sup>20</sup> Természetes, hogy amennyiben ez vallás – vagy *Ersatzreligion* –, annyiban küldetésnek és ítéletnek is kell lennie. Lukács valóban beszél arról, hogy a proletariátusnak történelmi küldetése van, s úgy látja, hogy a proletariátus fejlődésének problémája saját „objektív történelmi küldetésének” betöltéséig a proletariátus belső átalakulásának problémája. Az üdvösségről folytatott heidelbergi vitáktól egyenes fejlődési vonal vezet a budapesti kommünig, amelyben – Lukács így látta – a történelmi materializmus „legfontosabb feladata, hogy pontos ítéletet hozzon a tőkés társadalmi rendről”<sup>21</sup>

Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban fejtette ki az erőszak szerepét az egyik gazdasági-társadalmi rendszerből a másikba való átalakulásban. Úgy érvelt, hogy a termelőerők növekedése önmagában nem biztosítéka a társadalmi változásnak. Amikor azt írta, hogy „olyan helyzet keletkezett, amelyet csak erőszak útján lehet megoldani”,<sup>22</sup> valójában a korabeli forradalmakat tartotta szem előtt. Lukács, széles körű hivatkozásokkal Marxra, kifejtette a „gazdaságon kívüli” erőszak szerepét a történelmi változásokban, különösen a kapitalizmus születésében. Elutasította a „vulgármarxista ökonomizmust”, amely az erőszak fontosságát „gazdasági tényezőként” figyelmen kívül hagyja, s azt állítja, hogy a szocializmust anélkül kell megvalósítani, hogy a „gazdaságon kívüli” erőszak eszközeihez folyamodnánk, pusztán a gazdaság immanens törvényei révén. Lukács úgy érvelt, hogy abban a korszakban, amelyben ő él, „az erőszak lesz a helyzet döntő [...] tényezője”.<sup>23</sup> Fejtegetését összegezve Lukács elérkezett az erőszak „elsődlegességéhez”: „Mert bármilyen nagy volt is az erőszak gazdasági jelentősége a kapitalizmushoz vezető átmenetben, mindig a gazdaság volt az elsődleges princípium, az erőszak csupán a gazdaságot szolgáló, elősegítő, az útjában álló akadályokat félresöpörő elv volt. Itt ezzel szemben az erőszak olyan elvek szolgálatában áll, amelyek minden korábbi társadalomban csak mint »felépítmény«, csak mint a szükségszerűséggel végbemenő folyamatot kísérő, általa meghatározott mozzanatok fordulhattak elő – az ember szolgálatában, emberként való kibontakozásának szolgálatában.”<sup>24</sup> Következésképpen „az erőszak kérdése itt megelőzi a gazdaságét”.

<sup>20</sup> Lukács György: *Forradalomban*, 38. o.

<sup>21</sup> Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, 512. o.

<sup>22</sup> I. m., 534. o. – Lásd még Gajo Petrović: „Socialism, Revolution, and Violence”, in Leszek Kolakowski–Stuart Hampshire eds.: *The Socialist Idea*, Basic Books, New York 1974, 96–110. o.

<sup>23</sup> I. m., 541. o.

<sup>24</sup> I. m., 549–550. o.

Lukácsal szemben, aki egyesítette az üdvösséget és az erőszakot, Weber elismerte ugyan az erőszak történelmi szerepét, de határozottan ragaszkodott ahhoz, hogy külön kell választani az üdvösségtől. „Az erőszakos társadalmi cselekvés – írta – nyilvánvalóan valami egészen ősi dolog. Minden csoport, a háztartástól a politikai pártig, mindig a fizikai erőszakhoz folyamodott, amikor védenie kellett tagjainak az érdekeit, s képes volt arra, hogy így cselekedjék.”<sup>25</sup> Az az ember azonban, „aki saját lelke üdvét és mások lelkének megmentését keresi, az ne a politika útján keresse azt, hiszen a politikának egészen más feladatai vannak, olyanok, amelyek csak erőszakkal oldhatók meg”.<sup>26</sup>

Ami az értelmiségiek szerepét illeti, egyetértés volt Lukács és Weber között abban, ahogyan a problémát értelmezték, eltértek azonban egymástól abban, ahogyan értékelték. Az értékelésüket mindketten a közép-európai (müncheni és budapesti) forradalmakra alapozták – Weber megfigyelőként, Lukács részt vevő megfigyelőként. Weber – „Szocializmus” című bécsi előadásában – a következő megjegyzést tette: „határozott ellentétben azzal a véleménnyel, hogy az üdvösség csak a szakszervezeti szövetségekben egyesült igazi munkásoktól jöhet, s nem a politikusoktól, vagy bármiféle kívülállóktól, a helyzet az, hogy a szindikalista mozgalomban [...] hatalmas számú tanult értelmiségi van. [...] romantikusok, [...] akik vágyakoznak a nagy forradalmi csodára, s hatalmasnak érzik az alkalmat.”<sup>27</sup> Weber bizonyosnak látta azt, hogy „háborús időszakban, abban a hihetetlen felfordulásban, amelyet ez magával hoz, számba véve azt, amin a munkások keresztülmennek, különösen az éhség hatását, a munkások tömegei, [...] ha fegyver van a kezükben, az értelmiségiek vezetése alatt megragadhatják a hatalmat, feltéve, hogy az állam politikai és katonai összeomlása alkalmat nyújt nekik erre”.<sup>28</sup> Valóban, pontosan ez az, ami az első világháború után Oroszországban, Németországban és Magyarországon történt. Weber általánosabb szociológiai formában is megfogalmazta az érvelését, s ebben azt mondja, hogy „egy osztályon belül akkor jön létre a legkönnyebben társulás a közös cselekvésre, [...] ha a vezetés világos célokat tűz ki, amelyeket rendszerint a nem az osztályhoz tartozó személyek (értelmiségiek) erőltetnek az osztályra, vagy legalábbis értelmeznek az osztály számára”.<sup>29</sup>

Lukács a lenini vonalat követte, amelyet először „a renegát Kautsky” fogalmazott meg.<sup>30</sup> Szilárdan hitt abban az alapelvben, hogy az értelmiségiek kötelessége az, hogy kívülről osztálytudatot hozzanak a munkásoknak, s ennek megfelelően is cselekedett. A *Történelem és osztálytudat*ban ezt „hozzárendelt tudatnak”

---

<sup>25</sup> Max Weber: *Gazdaság és társadalom* (2.).

<sup>26</sup> Max Weber: *A politika mint hivatás*.

<sup>27</sup> Lásd Max Weber: *The Interpretation of Social Reality*, Scribner's, New York 1971, 215. o.

<sup>28</sup> I. h.

<sup>29</sup> Max Weber: *Gazdaság és társadalom*.

<sup>30</sup> Lenin: *Mi a teendő?*

nevezte, ami egy olyan fogalom, amelyet marxi, lenini és weberi gondolatokból rakott össze. Lukács különbséget tett a proletariátus empirikusan adott „pszichológiai osztálytudata” és a „hozzárendelt osztálytudat” között. Fejtegetése egy olyan mottóval kezdődik, amelyet Marxtól vett: „Nem arról van szó, hogy az egyik vagy másik proletár vagy akár az egész proletariátus időlegesen mit képzel el céljának. Arról van szó, hogy mi a proletariátus, és hogy e létének megfelelően, történelmileg mit lesz kénytelen tenni.”<sup>31</sup> Az első világháború utáni helyzet adta földadat „a pszichológiai tudatot a hozzárendelthez közelíteni”.<sup>32</sup> A valóságos „osztálytudat [...] az a racionálisan meghatározott reakció, melyet ilyen módon hozzárendelünk a termelési folyamaton belüli meghatározott, tipikus helyzethez”. Így, válsághelyzetben, „szükséges e (pszichológiai – empirikus) tudat meghaladása”.<sup>33</sup>

Összegezve: a probléma az, hogy miként haladjuk meg a tiszta leírást, s engedjünk az objektív lehetőségnek (objektive Möglichkeit): „Ha a tudatot a társadalom egészére vonatkoztatjuk, megismerhetővé válnak azok a gondolatok és érzelmek, amelyekkel meghatározott élethelyzetekben akkor *rendelkezni*nek az emberek, ha tökéletesen *meg tudnák ragadni* e helyzetet is és a belőle következő érdeküket is, mind a közvetlen vonatkozásában, mind pedig az egész társadalom [...] felépítésének vonatkozásában.”<sup>34</sup> Így „az osztálytudat objektív elmélete objektív lehetőségének elmélete”.<sup>35</sup>

#### 4.

Weber és Lukács két ideáltipikusan ellentétes álláspontot képviselt a politikai elméletben és gyakorlatban: a liberális reálpolitikát és az annak megfelelő „felelősség-etikát” az első, míg ezzel szemben a messianisztikus szocialista utópiát és ennek etikáját, a „végső célokét” a második. S mégis lehetségesek közös alapok. Valójában, ha Lukács életművét tekintjük, lehetséges egy olyan érvelés, hogy bizonyos tekintetben ő is elfogadta a reálpolitikát (*Versöhnung* még a sztalinista valósággal is), de megőrzött egy földalatti utópisztikus fonalat. Lucien Goldmann például a fiatal Lukácsot, *A lélek és a formák* szerzőjét a modern egzisztencializmus egyik alapítójának nevezte;<sup>36</sup> Irving Howe pedig, a figyelmes amerikai irodalomkritikus, „mély földalatti kapcsolatot” észlelt még az idős Lukács és az egzisztencializmus között is.<sup>37</sup> Hasonlóképpen, hajlom rá, hogy fölvessem:

---

<sup>31</sup> Lásd Lukács: *Történelem és osztálytudat*, 270. o.

<sup>32</sup> I. m., 309. o.

<sup>33</sup> I. m., 277, 310. o.

<sup>34</sup> I. m., 277. o.

<sup>35</sup> I. m., 316. o.

<sup>36</sup> Lucien Goldmann: „Georg Lukács, der Essayist”, in *Dialektische Untersuchungen*, Luchterhand, Berlin und Neuwied 1966, 173–187. o.

<sup>37</sup> Irving Howe: „Preface to the American edition: A Word about Georg Lukács”, in Georg

Lukácsnak, a reálpolitikusnak az életművében egy „mélyen földalatti” utópisztikus hajlamnak a folytonosságát érzékelhetjük. Ebben az értelemben Lukács élete és műve azt példázza, amit barátja, Max Weber a következőképpen fogalmazott meg *A politika mint hivatás* című tanulmányában: „a politikát fejjel csinálják ugyan, de bizonyosan nem csak fejjel... Nem írhatjuk elő másoknak sem azt, hogy az érzületetikát vagy a felelősségetikát kell-e követniük, sem pedig azt, mikor az egyiket és mikor a másikat. [...] az érzületetika és a felelősségetika nem abszolút ellentétek, hanem inkább kiegészítők, melyek csak egymással összhangban teszik az igazi embert — azt, akinek a politika a hivatása lehet.” Ebben az értelemben Lukács talán „weberiánus marxista” volt.

(Fordította Keresztes György)



## UTÓPIA – VAGY MEGBÉKÉLÉS A VALÓSÁGGAL? LUKÁCS 1922–23-AS IRODALMI ÍRÁSAI\*

MICHAEL LÖWY

Valóban beszélhetünk-e „esztétikai fordulatról” az 1920-as, 30-as évek német filozófiájában?

Az 1917 és 1930 közötti éveket Lukácsnál, ahogyan Blochnál is, korántsem az esztétika uralma jellemzi, hanem a politikai filozófiáé. A világháború és a forradalom (Oroszországban és Közép-Európában) valódi politikai fordulatot váltottak ki nála, amelynek kezdetei már 1916-tól fogva megmutatkoznak esztétikai írásaiban (jelesül *A regény elméletében*), és intenzívebbé válnak 1918–19-től, amikor belép a Magyar Kommunista Pártba és részt vesz a Magyar Tanácsköztársaságban.

Irodalmi és esztétikai tevékenysége azonban nem szűnik meg (habár nem áll az első helyen). Fölleljük nyomait kulturális népbiztosi tevékenységében és írásaiban (1919) – kivált a „Régi kultúra és új kultúra” című esszéjében – és egy sor cikkben, amelyek 1922–23-ban, a Német Kommunista Párt lapjában, a *Die Rote Fahne* ban jelentek meg. Ezek a szövegek, amelyeket a *Történelem és osztálytudat* című művével egyidőben fogalmazott, ugyanahhoz az elméleti és metodológiai univerzumhoz tartoznak, mint az 1923-as nagy filozófiai mű. Marxista munkákról van tehát szó, amelyeket Lukács az elméleti/politikai munkásságában legterméke-nyebb és legeredetibb korszakában írt.<sup>1</sup>

Ezekben a munkákban Lukács nem annyira esztétaként, mint inkább kultúr-szociológusként jár el. Nem is egyenletes színvonalúak: némelyik hevenyészett, túl sematikus vagy túl dogmatikus, és nincsen igazán jelentős hozadéka. Ez érvényes például azokra az elemzésekre, amelyeket bizonyos szerzőkről készít (Strindberg), vagy irodalmi áramlatokról („l'art pour l'art”, expresszionizmus), amelyeket a „hanyatló burzsoázia” megnyilvánulásainak tekint, átvéve a korabeli kommunista

---

\* Weimar. *Le tournant esthétique* (éd. Gérard Raulet – Josef Fűrnkäs), Anthropos, Paris (é. n.), 69–77. o.

<sup>1</sup> Lukácsnak a *Die Rote Fahne* ban megjelent cikkeit közzétettem: *Littérature, philosophie, marxisme*, 1922–23 (a továbbiakban LPM), Presses Universitaires de France, Paris 1978. (Vö. ehhez válogatásunkat folyóiratunk 1985. évi 1–2. számában. – Szerk.)

sajtó közhelyét. Más cikkeinek ellenben megvan a maguk jelentősége az irodalom historizáló/marxista fölfogása szempontjából.

Az írások, összességükben a kultúra etikai-politikai szemléletéről tanúskodnak. Ez nem azt jelenti, hogy Lukács a művek esztétikai univerzumát szociális vagy ideológiai tartalmukra egyszerűsíti: világosan különbséget tesz a két szint között, de habozás nélkül alkot axiológiai ítéleteket.

Az irodalmi művek elemzését átható döntő megkülönböztetés – későbbi, a 30-as évekből származó marxista írásaival szemben – nem a realizmus és nem-realizmus között húzódik. De nem is haladás és reakció, szocializmus és burzsoázia között (habár ezek a fogalmak megjelennek a cikkeiben). Az etikai-kulturális értékelés leglényegesebb kritériuma a *létező társadalmi valóság elfogadása vagy el-nem-fogadása*, ami két ellentétes táborra osztja az irodalmi műveket: a jelenlévő valósággal való megbékélés vagy ennek utopisztikus elutasítása. Az a két író, aki 1922-ben Lukács számára a legmintaszerűbben képviseli a két szélsőséget: Goethe és Dosztojevszkij.

A *regény elmélete*-ben (1916) már ehhez hasonló opposíció van fölvázolva implicit módon. A regény Lukács számára az az irodalmi forma, amely egy meghatározott történelmi-filozófiai periódusnak felel meg: „a kiteljesedett bűnösség korszakának” (*Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit* – a fogalom Fichtétől való). A modern korról van szó, amelyet a szerves totalitás eltűnése, az embereknek a természettel és egymással való közösségének (*Gemeinschaft*) a fölbomlása és az az elidegenedés (*Entfremdung*) jellemez, amely a társadalmi struktúrákat valami vak erővé formálja, mely fogságában tartja az egyéneket:

„Amit az emberek tudnak erről az őket leigázó hatalomról, azt törvénynek hívják, és e törvényfogalmon keresztül mindenhatóságának és univerzalitásának borzalma átalakul a tudat számára valami embertelen, örökkévaló és változatlan szükségszerűség fennkölt és megrázó logikájává.”<sup>2</sup>

Goethe „Wilhelm Meister”-e Lukács számára (1916-ban) a *par excellence* regény a *problematikus ember megbékéléséről a konkrét társadalmi valósággal*, következésképpen olyan mű, amelyben a *külső világ* – foglalkozás, rend, osztály – artikulálása sarkalatos jelentőségű mint a társadalmi tevékenység hordozója, vagyis amelyben „a társadalom világa a konvenciók univerzumává lesz, amelyet azonban bizonyos fokig mégis eleven jelentés hat át”. Goethe iránt érzett csodálata ellenére Lukács észreveszi ebben az eljárásban a „valóság romantizálásának” veszélyét, és ebben a kontextusban idézi Novalis „Wilhelm Meister”-kritikáját erről a „merőben prózai és modern” könyvről: „Ez egy költőivé alakított burzsoá és házias történet.” Lukács mindazonáltal úgy véli, hogy az „esztétikai kudarc, amelyet Novalis Goethénél föltár, még átfogóbb és még kevésbé leküzdhető lett

---

<sup>2</sup> Lukács: *A regény elmélete* (a továbbiakban RE). Egy másik részletben arról a tapasztalatról van szó, amely „megtanítja az embert, hogy a környező világ, amit ő maga teremtett, már nem otthona, hanem börtöne”.

az ő művében”: a romantikus költészet nem képes paradicsomába fogadni azt, ami prózai. A nyugati romantika bukása, Rousseau-tól máig, abból a tényből fakad, hogy „az európai kultúra oly mély gyökereket ereszt a kikerülhetetlen társadalmi struktúrákba, amelyeken alapul, hogy amikor szembekerül velük és szabadulni akar tőlük, ezt csak polemizálva teheti”, vagyis csak negatív és elvont módon.<sup>3</sup>

Hogyan lehet tehát meghaladni a létező társadalmi struktúrákat, a burzsoá társadalom széttagolt és elidegenedett világát (amelynek dilemmáit a regényuniverzum transzponálja)? Lukács nem hisz benne, hogy vissza lehetne térni a múltba, a prekapitalista szerves *Gemeinschaft*hoz, a homérosi görög kultúra tökéletes totalitásához vagy Dante és Giotto középkorához (ehhez az „új Görögországhoz”):

„Az a metafizikus kör, amelyben a görögök élnek, szűkebb, mint a miénk: ezért sohasem találhatjuk meg benne a helyünket, [...] egy zárt világban nem jutnánk lélegzethez.”<sup>4</sup>

Mégis azt reméli, hogy eljön majd egy új világ, a világtörténet új korszaka, a kiteljesedett bűnösség kora után, egy olyan világ, amelyben „új és tökéletes totalitás jöhet létre”. A XIX. század vége orosz íróinak műveiben fedezi föl a változás jeleit, mert az ő tiltakozásuk a modern nyugati társadalom ellen az európai (burzsoá) társadalmon *radikálisan kívül lévő* álláspontból ered, „igen közletről a természetes organikus állapothoz” (*organisch-naturhafte Urzustände*). Tolsztoj és Dosztojevszkij műveinek világa „a lélek tiszta realitásának (*Seelenwirklichkeit*) a világa, amelyben az ember emberként jelenik meg, nem pedig mint társadalmi lény”<sup>5</sup>.

Ez a tétel Lukács 1915–17-es magyarországi íásaiban többször fölbukkan. Például a „Halálos fiatalság” című esszében (ez Balázs Béla egyik művének címe) Lukács azt írja Dosztojevszkijről:

„[...] a lélekvalóság nívóján a lélekről leválnak mindazok a kötöttségek, amelyek őt különben társadalmi helyzetéhez, osztályához, származásához stb. kapcsolták, és helyükbe új, konkrét, lélektől lélekhez fűződő kapcsolatok lépnek.”<sup>6</sup>

Dosztojevszkijnél ez az új világ, amely meghaladja a társadalmi struktúrákat és formákat, nem kritikusan, polemikusan vagy retorikusan áll szemben a létezővel: úgy jelenik meg mint „a realitás tiszta és egyszerű látomása”. E miatt a „pozitív” utópikus erő miatt tekinti Lukács az orosz íróat az új korszak Homérosának vagy Dantéjának, egy társadalmi átalakulás hírnökének, amely éppolyan messze maga

---

<sup>3</sup> RE, passim.

<sup>4</sup> Uo.

<sup>5</sup> Lukács: *Die Theorie des Romans*, Luchterhand, Neuwied 1984.

<sup>6</sup> Rainer Rochlitz, egyébként figyelemre méltó művében a fiatal Lukácsról, tévesen a „Trisztán hajóján” c. esszének tulajdonítja ezt a megfogalmazást.

mögött hagyja majd széttagolt és elidegenedett világunkat, ahogyan ez maga mögött hagyta a természetet.<sup>7</sup>

A *regény elméleté*nek hordereje tehát jóval több, mint esztétikai: az új eposz létrejöttét egy új történelmi korszak jeleként értelmezi. Csak azok tudják valóban előlegezni a jövőt, akik megőrizték eleven kapcsolatukat a múlttal – az organikus *Urzustand* még megvan az orosz (falusi vagy vallásos) közösségekben. Lukács nem ábrándozik a homérosi világ vagy a középkori kereszténység helyreállításáról: mint több más romantikus forradalmár (Bloch!) a jövőről alkotott utópiájában a premodern *Gemeinschaft* bizonyos vonásait rajzolja meg. Lukács osztozik Novalisszal és a romantikusokkal „az elveszett utopisztikus haza” iránti sóvárgásban (*verlorene utopische Heimat* – ezt a fogalmat használja *A regény elméleté*ben), de velük ellentétben elveti a múlt visszaállítása vagy a valóságon aratott költői diadal illúzióját. A jövő felé fordul, „a lélek utopisztikus sóvárgása” (*utopische Sehnsucht der Seele*) egy forradalmi feszültséggel terhes; és 1917 októberében az orosz szellemiség történelmi beteljesedését ismeri föl.

Lukács csatlakozása a kommunizmushoz nem jelenti, először, a romantikus/forradalmi problematika föladását. Említett 1919-es cikke, „*Alte und Neue Kultur*” az ókori kultúra harmonikus és organikus világát (Görögországot és a reneszánszt) szembeállítja a kapitalista társadalomban uralkodó üzleti kapcsolatokkal, amelyek rombolják a kultúrát (*kulturzerstörende Wirkungen*). A szocialista forradalom, amely fölszámolja a társadalmi kapcsolatok üzleti jellegét, megteremti az új kultúra létrejöttének lehetőségét.<sup>8</sup>

Az 1922–23-as cikkek megközelítése mértéktartóbb, kevésbé romantikus, de azért utópia és megbékélés szembenállásán nyugszik, ami – marxista kontextusban – fölleveníti *A regény elméleté*nek némely lényeges tételét. Kivált hangot kap ez a „Náthán és Tasso” című cikkben, a Goethéről szólóban, és Dosztojevszkij két könyvéről: a Sztavrogin vallomásáról és a novellákról írott recenzióban.

A „*Torquato Tasso*” című drámát elemezve Lukács sokkal szigorúbb Goethével, mint 1916-os esszéjében, de néha szóról szóra átveszi korábbi érvelését: Goethe darabja a *valósággal való megbékélést* ábrázolja, amennyiben „az, ami elválasztja az embereket egymástól, ami külsődleges, a rang, a társadalmi helyzet, többé nem külsődlegesként jelenik meg, mint egy lánc, amelyet össze kell törni, hanem mint szükségszerű belső kapocs, mint a lélek kiteljedését szolgáló eszköz”. Amit 1916-ban úgy tekintett, mint a valóság regényesítésének veszélyét, azt most valóságos konformizmusba veszésnek látja, mert „korának minden közepszerű nyomorúságát elkendőzi visszafogott szenvedélytől lüktető verseinek nagyszerűségével, hogy az ellene való lázadást úgy tüntesse föl, mint ami »parciális«, »szubjektív és túlzott«, nem igazolható”<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> RE.

<sup>8</sup> Vö. a *Történelem és osztálytudat* c. kötetben: 29 skk. o.

<sup>9</sup> LPM, 81–82. o.

Lukács érvelésében nincs benne az esztétikainak politikaira való redukciója: elismeri Goethe páratlan „irodalmi felsőbbrendűségét” Lessinggel szemben. Emellett azonban etikai és politikai-társadalmi nézőpontból elítéli a „Tasso” jelzett „visszaesését a filiszterségbe”, és a „Bölcs Náthán”-ban megtestesülő utópikus pólussal azonosul:

„Lessing utópiája az Emberek Uralma. A valódi ember minden salaktól megszabadul, legyen az vallási vagy gazdasági-társadalmi rendű (ständische), mint valami kényelmetlen öltözképtől.”

A társadalmi béklyókból kiszabadult ember *A regény elméletének* utolsó fejezetében éppen az orosz irodalmi hős vonásait viseli. És ahogyan 1916-ban Dosztojevszkij műve jelenti az új világot, mint „a valóság tiszta és egyszerű látomása”, Lessing drámája (1922-ben és Lukács számára) „az Emberiség Birodalmának egyszerű – stilizált – ábrázolása”. Mindkét esetben az utopisztikus mindenség képzeletbeli megteremtése Lukács szemében hatékonyabb forradalmi harc a „nyomorúságos valóság” ellen, mint minden kritika, szembenállás vagy realista polémia.

Ugyanezért – mert a „pozitív” utópia magasabb rendű, mint a létező dolgok pusztá „negatív” elutasítása – korlátoznak és elégtelennek mondja Flaubert és Baudelaire „szenvedélyes” szembenállását a burzsoá társadalommal – ők azt képviselik, amit Lukács a *l'art pour l'art* romantikus pesszimizmusának tart:

„Mivel ez a gyűlölet merőben negatív volt és nem volt képes bármi pozitívat szembeszegezni a gyűlöletes jelennel, ez az érzés szükségképpen az élet rútságával szembeállított pusztán esztétikai elutasításban fejeződött ki.”<sup>10</sup>

Dosztojevszkij műveit tehát mint az eljövendő emancipált világ utópikus előlegzését üdvözli 1922–23-as cikkeiben – mint *A regény elméletében* is – noha már nem tulajdonítja az orosz írónak a próféta és előhírnök szinte misztikus szerepét, mint az „Eljövendő fény”-ben (*Das kommende Licht*: Lukács ama könyve utolsó fejezetének címe, amelyet 1916-ban Dosztojevszkijről akart írni, és amelynek tervezetét megtalálták a híres „heidelbergi bőröndben”). Ideológiai és politikai korlátai ellenére „ő a belső igazságért küzdő titán” volt. Alakjai „az adott társadalmi valóság ellenében gondolkodnak és éreznek, nem attól függően, hanem egy jövőbeli társadalomtól, amelyről álmodnak, amelynek eljövételére áhítoznak, egy »igazságos társadalomra«. Lelki életükben gyakran levetnek mindent, ami szociális...”

Nem kell okvetlenül a bolsevik forradalom prófétáját csinálni Dosztojevszkijből – ahogyan Wittfogel és Lunacsarszkij teszik –, hogy fölismerjük benne „a belső életet élő ember előfutárát, aki társadalmilag és gazdaságilag szabad”. Ez a cikk – recenzió Dosztojevszkij novelláiról, és 1923 márciusában jelent meg a *Die Rote Fahne*-ben – csak a „Georg” keresztnévvel van aláírva. Senki nem tulajdonította Lukácsnak, de hasonlatossága *A regény elméletének* és a „Halálos fiatalság”-nak

---

<sup>10</sup> Lukács: „Marxizmus és irodalomtörténet” (1922), LPM, 58. o.

az előrehaladó gondolataival olyan mérvű, hogy kétség sem férhet szerzőjének személyéhez.<sup>11</sup> Az egész kifejtés marxista, de csaknem szóról szóra átveszi 1915–17-es megfogalmazásait a béklyóból szabadult lélekről, amely Dosztojevszkij műveinek utopisztikus és a jövőt előrevetítő tartalma.

Egy másik cikkében – recenzió a „Sztavrogin vallomása”-ról (1922. július) – ezt a tematikát a *Történelem és osztálytudat*ban kifejtett marxista eldologiasodás-elméletnek a nyelvezetében fejezi ki (ez is megjelenik *A regény elméletének* néhány bekezdésében a társadalmi elidegenedésről):

„Dosztojevszkij írói nagysága, sajátos értéke, vagyis az a képessége, hogy látnoki közvetlenséggel képes minden személyiséget, minden emberi viszonyt tisztán pszichikai magjára (rein seelischer Kern) koncentrálni és redukálni, könnyedén lehántva róla az eldologiasodott burkot, amelyben ma mindegyik fogva van, az a képessége, hogy következképp egy olyan világot ábrázoljon, amelyből száműz mindent, ami a kapitalista társadalomban mechanikus és embertelen, lélektelen (seelenlos) és eldologiasodott, de amelyben benne vannak korunk legmélyebb belső konfliktusai, ez adja egyúttal utopisztikus eszméinek forrását.”<sup>12</sup>

Goethét nem említi ebben a két, Dosztojevszkijről szóló cikkben, de éppen azt bírálta a „Tasso” szerzőjénél – a rangnak, a „társadalmnak”, a konvencióknak, a külső korlátoknak tulajdonított jelentőséget –, ami (véleménye szerint) eltűnik az orosz író műveiben. A *társadalmi* vagy a *lélek* primátusa határozza meg az irodalom rezignált, a létezővel megbékélő, filiszter vagy forradalmi, látnoki és utopisztikus jellegét.

Az írókról alkotott – kétségkívül vitatható – ítéletén túl számomra az az érdekes ezekben a cikkekben – amelyek bámulatra méltó folytonosságot mutatnak *A regény elméletének* bizonyos motívumaival –, hogy hogyan igyekszik megfogalmazni a kultúra forradalmi koncepcióját, ami tagadhatatlan rokonságot mutat a blochi „elő-megjelenés” esztétikájával (Aesthetik des Vorscheins). Korántsem tűnteti ki – mint majd a harmincas évektől kezdve oly kitartóan – a (klasszikus, kritikai vagy szocialista) realizmust, mint a mű értékének egyedüli és kizárólagos kritériumát, sőt, Lukács majdhogynem fordított módon jár el: az irodalom utopisztikus „irrealizmusát” – a létező való világgal sarkosan szembenálló – *előlegző* voltát dicséri...

Sajnos a kultúrának ezt az etikai-társadalmi filozófiáját – az „esztétikai” terminus nem volna itt egészen helyénvaló –, bármily mélyen eredeti is, Lukács sohasem bontotta ki, ez megmaradt csirájában, vagy éppcsak odavetett sejtelemnek. „Kényszerű megbékülése” után a sztalinizmussal (Adorno kifejezése) szembetűnő változás megy végbe irodalmi és kulturális problematikájában. Egy

---

<sup>11</sup> LPM, 109–110. o.

<sup>12</sup> LPM, 72. o. – A *seelich* szokásos, „pszichikai”-nak való fordítása korántsem kielégítő, mert a (francia) szónak pszichológiai konnotációi vannak, s jelentése így sokkal szűkebb, mint a német szóé.

1931-es cikkben – amely kiváltotta Bloch haragját és fölháborodását – Dosztojevszkijt „reakciós” írónak kiáltja ki, a kapitalizmussal való romantikus szembenállás képviselőjének, ami a lecsúszott kispolgári értelmiségiekre jellemző: e társadalmi réteg letűnésével „dicstelenül letűnik majd Dosztojevszkij dicsősége”<sup>13</sup>. Másrészt egy Moszkvában, az 1930-as évek végén írt esszéjében magasztalja a valósággal való goethei megbékélést: „Goethe és Hegel haladó volta szorosan kapcsolódik ehhez a »megbékéléshez...«”. A realizmus minden valamirevaló irodalom mércéje lesz, aminek nevében éppúgy elítéli az expresszionizmust, mint az avantgárdot, Kafkát és Beckettet.

Mégis, túl sematikus volna és nyilvánvalóan igazságtalan is, ha Lukács 1930 utáni gazdag és termékeny életművét a szocialista realizmus és a sztalinizmus apparátus kulturális doktrínái pusztán apológiájának tekintenénk. E korszak több írása tanúsítja, hogy nem szakadtak el egészen az 1915–23 körül szőtt szálak. A folyamatosság különösen ékes példája a Dosztojevszkijről szóló 1936-os esszé, amelyben Lukács az orosz író egész életművét az aranykorról alkotott álom varázslatos fényében látja – amit azonosít az ókori Görögországgal –, egy olyan kor álma ez, amelyben az emberek közötti kapcsolatok autentikusak és harmonikusak voltak:

„Ez az álom a valódi magja, igazi aranytartalma Dosztojevszkij utópiáinak, világállapot, melyben az emberek megismerhetik és szerethetik egymást, melyben kultúra és civilizáció nem fogja az ember lelki fejlődését akadályozni. Dosztojevszkij alakjainak ösztönös, vad és vak lázadása ennek az aranykornak nevében történik, és – akármilyen legyen is a lelki kísérlet tartalma, öntudatlanul mindig erre az aranykorra utal.”<sup>14</sup>

Óhatatlanul arra kell gondolnunk, hogy Lukácsnak ez a bekezdése sajátmagáról is szól, s az igazán emberi aranykor dosztojevszkiji utópiája – *A regény elméletének* filozófiai kulcsa – folyvást kísértette őt, minden tagadás és kényszerű megbékélés ellenére.

---

<sup>13</sup> „Über den Dostojewski-Nachlass”, *Moskauer Rundschau*, 1931. március. (Magyarul: *Esztétikai írások 1930–1945*, Kossuth, Bp. 1982, 61 skk.o.) Bloch reakciójára lásd a nekem adott interjút; megjelent könyvem függelékében: „A forradalmi értelmiségiek szociológiájáról. Lukács politikai fejlődése 1909–1929”, Presses Universitaires de France, Paris 1976, 285. skk. o.

<sup>14</sup> „Dosztojevszkij”. Magyar kiadás: *Nagy orosz realisták*, Szikra, Bp. 1949, 155–156. o. Ez a kiadás a cikket 1943-ra keltezi, de ez tévedés, mert először a *Literaturnyj Kritik* c. szovjet folyóiratban jelent meg (No. 9, 1936).

## „MEGÉLT GONDOLKODÁS” AZ AFFIRMÁCIÓ ÉS A KRITIKA KÖZÖTT\*

Lukács György és a sztalinizmus

UDO TIETZ

A történelmet nem növi be a feledés füve. Ezt igazolja a sztalinizmus példája. De hogy a történelem fölfogott történelemmé váljék, fogalmi erőfeszítésre van szükség. Mert csak az hatékony, amit magunkévá teszünk és tudunk. Ezért a ma egyik legfontosabb feladata, hogy megvilágítsuk a múltat, persze nem a világtörténelmi halottidézés céljából. A múlt mellett optáló jelenbéli célkitűzések nem archeológiai jellegűek. Nem az aktualitás elfojtásának értelmében vett archeológiáról van itt szó, hanem a történelmi szubjektum önmegértéséről, kritikus társadalomelméletről és társadalomelméletről mint kritikáról.

Lukács György gondolkodása fogózópontokat kínál ehhez. Ez talán csodálkozást kelt, hiszen éppen ő az, aki sokak számára a *par excellence* sztalinistának tűnik, egy megvetésre méltó kor álcázott apologétájának, annak a gondolkodónak, aki rossz hegeliánus modorban kiengesztelést talált egy olyan valósággal, amely nyilvánvalóan magán viselte a Dzsugasvili-féle hatalmi apparátus diktatórikus-totalitárius vonásait. Amilyen kevésbé tagadható ez, olyan kevésbé tagadható az, hogy ez a kiengesztelődés magában hordozta a lázadás elemeit is, amelyeket az inkvizítorok nagyon is megéreztek, s amelyek Lukácsot életének utolsó évtizedeiben a kritikai marxizmus reprezentánsává tették. Lukács tehát minden más volt, csak nem autochton antisztalinista. Lenin halála után, abban a fázisban, amikor 1923 végén a Német Kommunista Párt újólagos veresége és a nemzetközi kapitalizmus viszonylagos stabilizálódásának kirajzolódó periódusa a háború utáni, forradalmakkal terhes válság végét jelezte Európában, s az orosz pártban és az Internacionáleban megkezdődő hatalmi harcok mély válságot hoztak a kommunista mozgalomba, Lukács a „lényeges kérdésekben”, különösképpen abban, „hogyan lehetséges a szocializmus egy országban”, Sztalin oldalán állt; az ő érveit meggyőzőbbeknek tartotta, mint az ellenfeleit.<sup>1</sup> Trockij, akit Lukács, a magyar párt küldöttként, a Kommunista Internacionálé III. kongresszusán ismert

---

\* *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 38. évf. (1990), 953–963. o.

<sup>1</sup> Vö. Georg Lukács: „Sozialismus als Phase radikaler, kritischer Reformen”, in Lukács: *Marxismus und Stalinismus*, hg. v. Ernesto Grassi, Reinbek bei Hamburg 1970, 235. o.



meg 1921-ben, nem csupán a titkos neheztelés érzését keltette benne „egyéniileg még erősebben a személyi kultuszra” irányuló magatartása miatt<sup>2</sup>, hanem elítélte Trockijnak a szocializmus más országokban történő fölépítésére vonatkozó negatív álláspontját is. Buharin marxizmusát Lukács mindig is problematikusnak tartotta, ama tény miatt, hogy Buharin egy mechanisztikus egyensúlyelmélet triád-sémájává formalizálta a dialektikát. Zinovjevet pedig, akivel Lukács már korábban ellentétben állt annak Komintern-beli vezető szerepe miatt, mindig is a bürokrata megtestesülésének tartotta.

Noha tehát Lukács politikai tekintetben Sztalin oldalán állt, elméleti vonatkozásban a „leninizmus” hivatalos pártvariánsától eltérő álláspontot foglalt el. Hiszen röviddel Lenin halála után nemcsak a szocializmus más országokbeli lehetősége körüli vita lángolt föl, hanem a leninizmus politikai és elméleti státusáról folytatott vita is. Már 1924-ben, amikor Deborin, az 1924–1930-as évek vezető szovjet filozófusa átfogó világnézetét alakította át és kanonikus elméletté dogmatizálta a leninizmust, megmutatkoztak egy „legitimációs tudománnyá” merevedett „marxizmus–leninizmus” struktúrái. Ezeknek a struktúráknak már csak a sztalinista intézményesítésre volt szükségük ahhoz, hogy a marxizmus–leninizmus (ML) amaz ideológiájává váljanak, amelyből a következő évtizedek során általánosan kötelező irányelveket vezettek le a kommunisták egész nemzedékeinek gondolkodására és cselekvésére vonatkozóan. Ennek érdekében az olyan, történetileg és kritikailag fölépített elméletet, mint a marxizmus, történelemfölkötő, kvázi-természettudományos érvényességi igényvel bíró apologetikus legitimációs tudománnyá kellett átalakítani. Az állam- és pártbürokráciák kizárólag ezen az úton voltak képesek a természeti szükségszerűség tévedhetetlen kifejeződéseiként igazolni döntéseiket, egyedül így lehetett kiegyenlíteni az októberi forradalom emancipatív igényeire rácafoló valóság legitimációs igényét.

Ezzel összekötötték a reflexiónak a termelésre való redukcióját. A reflexiónak ez a redukciója az instrumentális cselekvésre és a technikailag manipulálható rendelkezhetőségre, amit már Lenin végrehajtott, utódainál a szovjet marxizmus uralkodó tendenciájává válik. Ha a dialektikus Deborin azt állítja is, hogy „a dialektika birtoklása a valóság birtoklását jelenti”<sup>3</sup>, vagy a mechanicista Buharin azt írja is, hogy „a forradalom jelentősége abban áll, hogy kiküszöböli a termelőerők fejlődésének akadályait”<sup>4</sup>, mindkét esetben (és Sztalin esetében még csak igazán) arról van szó, hogy Lenin tükrözésméletére és Engels természetdialektikájára hivatkozva, a történelmi dialektikát a természetfölkötő uralom kategóriáiban fejtik ki, a dialektikus kategóriákat naturalizálják és a történelmi

---

<sup>2</sup> Lásd Lukács levelét Alberto Caroccihoz (1962).

<sup>3</sup> Abram Deborin: „Materialistische Dialektik und Naturwissenschaft”, in Nikolai Bucharin – Abram Deborin: *Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus*, Frankfurt 1974, 97. o.

<sup>4</sup> Nikolai Bucharin: *Theorie des historischen Materialismus*, Hamburg 1922, 311. o.

gyakorlattól függetlenül elgondolt természetire vetített rá. A gondolkodás ehhez kapcsolódó naturalizálása és ontologizálása ismét csak egy olyan dialektika kifejeződési formája volt, amely „önmaga ellen foganatosít intézkedéseket és a dolgokban rendezkedik be, minden támadhatóságon kívül, de minden használaton is kívül”<sup>5</sup>. Ezek ellen, a „leninizmus” neve alatt szerveződő „félreértések” ellen nyit frontot Lukács; amennyiben tudja, hogy a Marx által létrehozott elmélet mint kritikai elmélet kettős módon reflexív, egyenesen predesztinálva van rá, hogy kritizáljon egy olyan elmélettípust, amely megszünteti ezt a kettős reflexivitást és ezáltal elveszíti kritikai-emancipatórikus tartalmát. Hiszen Lukács számára egyenesen érdeme a marxizmusnak, hogy ez az elmélet nem csupán a szociális fejlődés olyan magyarázatát teszi lehetővé, amely még az elmélet keletkezési és alkalmazási összefüggéseit is számításba veszi, hanem egyidejűleg megnevezi a címzettet is, aki ezen elmélet segítségével fölvilágosítást kaphat önmagáról és potenciálisan emancipatórikus szerepéről a történelmi folyamatban. Már csak ez okból is szembe kell fordulnia a szovjet-marxizmusra jellemző kísérlettel, amely a Leninnél (és Marxnál) megtalálható konkrét-történeti elmélet – gyakorlat-összefüggést mechanikusan föl akarta oldani és – a sztalinista gondolkodás szempontjából szignifikáns módon – átfogóan általánosított „módszerre” és egy abból levezetett „praxistanra” akarta bontani. Ezzel szemben a totalitás igézetében élő Lukács nemcsak az elmélet és a módszer egységét érvényesíti, hanem az elmélet határozottan történeti státusát is. Kritikája ennél fogva *in nuce* tartalmazza Lenin ama voluntarista igénybevételének tagadását, amely később, Sztalin idejében szokásossá vált. Lukács ily módon már 1924-ben képes elővételezve kritizálni azt, hogy Lenint ideologikusan „a tévedhetetlenség szobrának sztalinista-bürokratikus eszményképévé”<sup>6</sup> funkcionálják át.

Ezt támasztja alá, hogy már *Történelem és osztálytudat* c. művében, eldologia-sodás-elméletének kontextusában olyan bürokráciakritikát fejt ki, amely a forradalmi szervezetek állapotára, azok szervezeti fetisizmusára és dogmatizmusára irányuló, főntartás nélküli kritikájából meríti erejét és távlati relevanciáját. Az antidogmatikus tendencia mindazonáltal olyan pártdícsőítéssel párosul, amely bizonyos tekintetben a párt későbbi, Sztalin alatt végrehajtott monolitikus-bürokratikus totalitássá történt kiépítése elővételezett párjának számíthat. Ehhez a pártdícsőítéshez, amely a reális történelmi folyamattal szemben a párt helyzetének ontologizálásában nyilvánul meg, az a metafizikai identitásföltételezés szolgál alapul, amely a gyakorlati céllal fölvezetett elmélet normatív alapjait támogatja. A párt ugyanis, mint az igazi osztálytudat helytartója és interpretátora – és ennyiben a proletariátus egyedülien helyes tájékozódási szerve –, a szubjektumnak és az objektumnak, az elméletnek és a gyakorlatnak azt az

<sup>5</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Die Abenteuer der Dialektik* (Les aventures de la dialectique), Frankfurt 1968, 89. o.

<sup>6</sup> Vö. Lukács: *Lenin*, Utószó 1967, Magvető, Bp. 1970, 114. o.

egységét testesíti meg, amely Lukács szemében nemcsak ismeretelméleti, hanem gyakorlati-politikai szempontból is kiváltságos helyzetbe hozza. Ez elveszi a kritikai kiindulás életét. Sőt! Mivel Lukács a tényleges realitással tényellenes módon fogalmazza meg párt- és szervezetelméletének normatív elveit, ezek az elvek „az osztályharc éleződésére” történő utalással a demokratikus kommunikációs és cselekvési struktúrák kialakítása ellen is mozgósíthatók. A szervezetfogalom dualista fogalmi struktúrája, összekapcsolva a normatív totalitárius viselkedéssel, ily módon magában foglalja az eltérő értelmezés lehetőségét. Lukács kezdeményezése a történeti helyzet értékelésének megfelelően kritikusan vagy afirmatíván forgatható. Az ellentétes tendenciáknak, a bürokrárikritikának és a pártdicsőítésnek ez az egyidejűsége nem csupán a *Történelem és osztálytudat*ra jellemző. Ebből az egyidejűségből kiindulva kell fölfogni Lukács egész intellektuális életrajzát, a sztalinista ortodoxia elleni támadásait és kárhóztató ítéleteit csakúgy, mint történelemontológiai készségét azokra a híressé vált „önkritikákra”, amelyek révén nézetei visszavonásával vetette alá magát a pártfegyelemnek, hogy később aztán visszavonja visszavonásait.

Ezt igazolják a „baloldali radikalizmus” körüli viták is a III. Internacionálén belül. Már röviddel a *Történelem és osztálytudat* megjelenése után éles támadások tárgya lett a mű. Amit Ernst Bloch, a heidelbergi időszakból való egykori barát előre megmondott, az kevéssel később beigazolódott. „Ennek a könyvnek nem lesz nagyon könnyű megtalálnia jó olvasóit. Az oroszok például, akik filozofikusan cselekszenek, de műveletlen kutyákként gondolkodnak, egyenesen szemetet fognak gyanítani benne.”<sup>7</sup> S valóban, 1924-ben, a Komintern V. kongresszusán Zinovjev, a Végrehajtó Bizottság akkori elnöke a marxizmus elleni gyalázatos revizionista csapásként támadta a művet. Kétséges, hogy Zinovjev valaha is olvasta-e a könyvet. Annyi bizonyos, hogy a *Történelem és osztálytudat*nak azóta, mint a revizionizmus újkori típusa szülőhelyének, sőt „a modern revizionizmus par excellence Pandora-szelencéjének”<sup>8</sup> – a hivatalos pártmarxizmuson belül szomorú sorsa volt. Máiig ismétlődnek Zinovjev szemrehányásai, amelyeket akkoriban Rudas László (Lukács egykori szövetségese a dogmatizmus elleni harcban) és Debórin támogatott. Zinovjev politikai kárhóztató ítéletéhez ők szállították az elméletit, amely arra korlátozódott, hogy Lukács „idealista-agnosztikus” és „polgári filozófiai” beállítottságát bizonyítsa. Mivel a kritikának

<sup>7</sup> Ernst Bloch: „Aktualität und Utopie. Zu Georg Lukács' Geschichte und Klassenbewußtsein”, in *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie* (Werke 10.), Frankfurt 1969, 601. o.

<sup>8</sup> Robert Steigerwald: *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*, Frankfurt 1980, 113. o. – Vö. még Sieglinde Heppener – Vera Wrona: „Georg Lukács (1885–1971)”, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (a továbbiakban: *DZfPh*), 1985. 4. sz. 239. o.; valamint *Philosophischer Revisionismus. Quellen, Argumente, Funktionen im ideologischen Klassenkampf*, hg. v. Erich Fromm – Vera Wrona, Berlin 1977.

ez a formája, amely az idealizmus fölrovasát a direkt politizálás szándékával kapcsolja össze, egyáltalán nem tett lehetővé produktív vitát a *Történelem és osztálytudattal*, Lukács védelmezi pozícióját a „pártfilozófusokkal” szemben. Buharin „A történelmi materializmus elmélete” c. műve elleni éles kritikájával Lukács a maga részéről az ortodoxiát támadja. Azáltal, hogy Buharin az exakt természettudományok módszerét kritikátlanul alkalmazza a társadalomra, ahelyett hogy a természettudományokat és módszereiket vetné alá történelmi materialista kritikának, elmélete „egy hamis »objektivitás« hangsúlyát kapja: fetisizstikussá válik”<sup>9</sup>. Lukács, aki ezzel szemben a tudományos megismerési tartalmak önreflexióját védelmezi az emancipáció ismeretvezérlő érdekének nézőpontjából, ezáltal ténylegesen a szovjet-marxizmus mechanisztikus variánsának idegére tapint. Azáltal, hogy ez a gondolkodás egymáshoz idomítja a természettudományok és a kritika logikai státusát, nemcsak a történelmi gyakorlat válik a természeti összefüggés alkotórészévé, hanem ezen túlmenően a termelési és rendelkezési ismeretek is legitimációs ismeretökké alakulnak át.<sup>10</sup>

A húszas évek végéig Lukács ragaszkodik nézeteihez. Csak 1929-ben vonul vissza a politikától és a párton belüli elméleti küzdelmektől. Ez elsősorban a „Blum-tézisek” politikai kudarcával függ össze. Lukács, akit Landler Jenő 1928-as halála után egy elméleti anyag kidolgozásával bíztak meg – amely azt tűzte ki célul, hogy az 1925-ben, a Kommunista Internacionálé végrehajtó bizottsága (KIVB) által a Kun-frakció maximalista vonala és a Landler-frakció inkább átmeneti követelményekre irányuló koncepciója között létrehozott felszínes kompromisszum után valódi egyensúlyt teremtsen a frakciók között –, itt olyan taktikai-stratégiai koncepciót fejleszt ki, amelyet későbbi politikai-elméleti fejlődése kristályosodási és fordulópontjának nevez. A frakciók közötti közvetítés kísérlete mellett az volt a célja ennek a tézissorozatnak, hogy akciószövetséget teremtsen egy olyan „demokratikus diktatúra” talaján, amelyet Lukács később nem egészen jogtalanul értelmez a népfront-koncepció elővételezéseként, ahogyan azt a Komintern VII. világkongresszusán elfogadták. Emez, a Kun-frakcióval szemben realistább problémalátás ellenére a tézisek nem tudtak érvényre jutni. Ez két tényállással függött össze: 1. a Kominternnek a munkásság folytonos forradalmasításáról vallott fölfogásával, és 2. Sztalinnak a szociáldemokrácia szociálfasiszta jellegéről 1924 óta képviselt tételével<sup>11</sup>, amelyet Sztalin a húszas évek végén teljesen érvényre juttatott a Kommunista Internacionáléban, s amely az e századi kommunista paranoia leghihetlenebb tünetei közé tartozik.

---

<sup>9</sup> Lukács: „N. Buharin: A történelmi materializmus elmélete. Recenzió” (1925), lásd *Utam Marxhoz I.* (Magvető, Bp. [1971]), 459. o.

<sup>10</sup> Vö. Oskar Negt: „Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie”, in Bucharin–Deborin: *Kontroversen...*

<sup>11</sup> Lásd Sztalin: „A nemzetközi helyzethez” c. írásában. Művei VI. k. (Szikra 1951), 310 skk. o.

Pedig a „Blum-tézisek” alapjául még a szociáldemokráciának ahhoz hasonló megítélése szolgált, amelyet a Kommunista Internacionálé programja rögzített. Ez Lukács politikai „vakságával” függött össze, amely olyan történelemfilozófiai perspektívából indult ki, mely nemigen tette lehetővé az elmélet empirikus cáfolatát. A *Történelem és osztálytudat* hegelianizmusának empiriaellenes maradványai itt immanens reflexiós sorompókat állítottak föl, úgyhogy Lukács előtt egyfelől zárva kellett maradnia a szervezet politikai elméletéhez való, empirikusan informált hozzáférésnek; ezek a maradványok ugyanis immunizálták gondolkodását a valóságközeli fölülvizsgálattal szemben, s így megakadályozták az empirikusan vezérelt korrekciót. Másfelől Lukácsnak nem voltak olyan szervezési tapasztalatai, amelyek például Gramsci számára a politikai gyakorlat biztos alkotórészét képezték.

Ámbár ez ismét erősen relativizálta a „Blum-tézisek” szektásságellenes jellegét, a téziseknek mégis szektásságellenes tendenciájuk volt. Ugyanis Lukács koncepciója a „demokratikus diktatúráról”, amely meg akarta haladni mind Trockij, mind Kautsky egyoldalúan kihegyezett „demokrácia vagy diktatúra” kérdését, nemcsak a „formális demokráciát”, hanem a radikális-bolsevista diktatúrafölfogást is megkérdőjelezte. Mivel Lukács „dialektikus átmeneti formának” nevezte a „demokratikus diktatúrát”, az a benyomás keletkezett, hogy valamiféle „harmadik utat” propagál. Noha álláspontja nem csengett egybe a szociáldemokráciáéval, hiszen ő nem mondott le a kommunizmusról mint végcélről, Lukácsot jobbra-elhajló likvidátorsággal vádolták. Ezt mind a „Blum-tézisek” éles visszautasítása a Kommunisták Magyarországi Pártja Központi Bizottságának részéről, mind a KIVB-nek a magyar kommunista párthoz intézett nyílt levele világossá teszi. A fő szemrehányás így hangzott: „Lukács elvtárs a szociáldemokrácia talaján áll [...]. Az igazi bolsevista önkritika kivitelezésében a pártnak főként annak a Blumnak antileninista téziseire kell irányítania a tüzet, aki a proletárforradalom lenini elméletét félszociáldemokrata likvidatórikus elmélettel váltotta föl.” Ezért ezek a tézisek „a jobboldaliság veszélyének centrumát képezik a pártban”.<sup>12</sup> Lukács, aki időközben kivált a KMP KB-ből, elhatározott önkritikával reagált ezekre a szemrehányásokra, jóllehet teljesen meg volt győződve a „Blum-tézisek”-ben megfogalmazott álláspontja helyességéről. Csak ezen az úton háríthatta el a Kun által követelt kizárását a pártból. Tudta ugyanis, hogy „[...] a pártból való kizáratásom akkor azt jelentette volna, hogy lehetetlenné válik aktívan részt vennem a közelgő fasizmus elleni harcban”.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> A Kommunista Internacionálé Végrehajtó Bizottságának nyílt levele a Kommunisták Magyarország Pártjának tagjaihoz.

<sup>13</sup> Lukács: *Történelem és osztálytudat* (Magvető, Bp. [1971]): „Marxista fejlődésem: 1918–1930” (1967), 724. o. – Lukács később Karl Korsch példájával indokolja ezt a lépést, aki *Marxismus und Philosophie* c. könyvével – szintén 1923-ban – bekapcsolódott a marxista filozófia genuin státusáról Németországban folyó vitába, és hasonló meglátásokra

Két évtizedre üresen marad a politika helye Lukács filozófiai rendszerében. Még 1930-ban Moszkvába megy, ahol a Marx–Engels Intézet munkatársaként Mihail Lifsiccel együtt válik ismertté. Lifsic révén és Lifsiccel fedezi föl Lukács a marxi elmélet jelentőségét az esztétika szempontjából. „Az újrakezdés ezzel összekapcsolódó, lelkesítő mámore” kéz a kézben jár a *Történelem és osztálytudat*-beli idealista alappozíciók központi korrekcióival. A korai marxi írások befolyása alatt nemcsak az idealista szubjektum–objektum-konstrukción lép túl, hanem eldologiasodás-konceptióján is, amely „az elidegenedést az eldologiasodással” azonosította. Politikailag azonban Lukács változatlanul Sztalin oldalán áll. Bár 1967-ben azt állítja, hogy Sztalin állásfoglalása a szociáldemokráciáról és a fasizmusról mint „ikertestvérekről” „mélyen taszította” őt, ha azonban szemügyre vesszük azokban az években keletkezett írásait, akkor kiderül, hogy a harmincas évek elején az ő gondolkodásmódja is a Komintern stratégiai alaptételeihez tapadt. E korszak minden tanulmányában szignifikáns az antifasizmus és az antiszociáldemokratizmus egysége. A harmincas évek elején Lukács csak a szektás „fasizmus vagy bolsevizmus” alternatívát ismeri.<sup>14</sup>

Még a *Történelem és osztálytudat* újraindult diszkussziója – aminek következtében Lukácsot újólapon önkritikára kényszerítették – sem volt képes őt arra ösztönözni, hogy elvileg újragondolja viszonyát a sztalinizmushoz. Az a tény, hogy Lukácsot ismét közvetlenül érintették a revizionizmus körüli viták, mit sem változtatott politikai magatartásán. Csupán a teljesen le nem győzött múlt „csökevényét” látta ebben, a régi bürokrácia meghátrálásának utóvédharcait. Ehhez jött a megerősödő fasizmus reális veszélye. Lukács föltétel nélkül alárendelte munkáját „az újonnan létrejött világhelyzetnek”, ismét önkritikát gyakorolt, s alávetette magát „a dogmatizmus uralkodó nyelvi szabályozásának”. Úgy vélte ugyanis, hogy „abban az időben bármiféle opposzió nemcsak hogy fizikailag volt lehetetlen, hanem nagyon könnyen azoknak az erőknek a szellemi-erkölcsi támaszává lehetett volna, melyek minden kultúra halálos ellenségei és pusztítói voltak”.<sup>15</sup> Ezt a lemondást az opposzicionális magatartásról Sztalinnal és a sztalinizmussal szemben bizonyára nem csupán politikai alkalmazkodásként kell értékelni. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a *Történelem és osztálytudattal* szembeni önkritikája után Lukács mint filozófus számára csak két út állt nyitva:

---

jutott, mint amilyeneket Lukács képviselt a *Történelem és osztálytudat*ban. Lukácsal ellentétben Korschnak aztán megszakítottabb viszonya volt a „leninizmushoz”: kétségbe vonta annak igényét, hogy „a nemzetközi osztályharc gyakorlati igényeinek elméleti kifejeződése legyen e harc jelenlegi fejlődési fokán” (Korsch: *Marxismus und Philosophie*, hg. v. Erich Gerlach, Frankfurt 1966, 60. o.). Mint ismeretes, a viták Korschnak a kommunista pártból történt kizárásával végződtek.

<sup>14</sup> Lukács: *Wie ist die faschistische Ideologie in Deutschland entstanden?* hg. v. László Sziklai, Budapest 1982, 35. o.

<sup>15</sup> Lukács: „Utam Marxhoz. Utóirat 1957”, in *Utam Marxhoz* II., 303. o.

vagy új gondolati rendszert hoz létre, vagy lemond a filozófiáról magáról. Ha az első utat választotta volna, akkor nemcsak elfogadnia, hanem gyakorolnia is kellett volna a hivatalos „dialmat” metafizikáját. Ehhez Lukács nem volt eléggé lelkiismeretlen. Így csak a maskarádé maradt számára a nagy filozófiáról való lemondással. Csak az irodalomkritika és a filozófiatörténet álarca mögött folytathatott „partizánharcot”<sup>16</sup> az eszméiért. Az ezen évek szovjet irodalomtudományában szokásos vulgárszociológiai nézetek visszautasításával ténylegesen „éles ellentétbe kerül az akkori Szovjetunióban uralkodó hivatalos nézetekkel”<sup>17</sup>. Ennek ellenére túlnyomórészt negatívan értékelték azt a szerepet, amelyet Lukács játszott ezen évek irodalmi vitáiban; de nem azért, mivel Lukács rendre tartozkodóan nyilatkozott az avantgárdról, s még csak azért sem, mivel a realizmusról írt tanulmányai szinte kivétel nélkül a Pontifex Maximus iránti bókokkal teli epilógussal végződtek, hanem azért, mivel a művészet bírójának mindent jobban tudó hangvétele, a normatív álláspont és az abban foglalt barát–ellenség-séma az ítéletalkotást olyan döntési kényszerbe hozza, amely nemigen enged teret a produktív kételkedésnek és revízióképes megfontolásoknak.

Ha a fasizmus korában elmegy is a „haladás és reakció” szemantikai izotópiáinak merev szembeállítás, a humanizmus, béke, realizmus, ill. imperializmus, háború, dekadencia lexémáinak egymáshoz-rendelése – amiről Lukács később sem mond le – pontosan a kritika ama formájának nyújt alapot, amelyet 1956-ban dogmatikusként ítél el, mivel „a dicséret és a ledorongolás között nem ismert semmi közbeeső álláspontot”<sup>18</sup>. Ámbár alig akad példa rá, hogy Lukács a világtörténeti nagyság rangjára emelte volna a dogmatizmus epigonális művészetét. Amit 1918-ban oktatásügyi népbiztosként megfogalmazott, az – a modernnel szembeni minden értetlenség ellenére – gondolkodásának vezérmotívuma maradt: „A közoktatásügyi népbiztos semmiféle iránynak vagy pártnak irodalmát hivatalosan támogatni nem fogja. A kommunista kultúrprogram csak jó és rossz irodalmat különböztet meg, és [...] nem hajlandó arra sem, hogy szocializmus címen ráeressze a dilettantizmust a művészetre.”<sup>19</sup> Így tekintve, Lukács habituális

<sup>16</sup> Vö. Agnes Heller: „Die Philosophie des alten Lukács”, in Georg Lukács. *Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie*, hg. v. Rüdiger Dannemann, Frankfurt 1986, 126. o.

<sup>17</sup> „Sozialismus als Phase radikaler, kritischer Reformen”, i. k., 236. o.

<sup>18</sup> Lukács: *A haladás és reakció harca a mai kultúrában*, Szikra, Bp. 1956, 26. o. – Brecht, szintén megdöbbenve a lukácsi kritika denunciatív módjától, éppenséggel „nemzeti-»szocialista« manőverekkel” hasonlítja össze a „formalista kritikát”. Vö. Bertolt Brecht: *Arbeitsjournal 1938–1955*, hg. v. Werner Hecht, Berlin 1977, 10. o. A terminológiai alkalmazkodás a dogmatizmushoz tehát nem csupán a megfogalmazások korrektúráját jelenti. Politikailag robbanásveszélyes kifejezések alkalmazásával Lukács lényegileg járult hozzá az irodalom és az irodalomtudomány átpolitizálásához.

<sup>19</sup> Lukács: „Felvilágosítás”, in *Forradalomban. Cikk, tanulmányok 1918–1919*, Magvető, Bp. [1987], 105. o.

ellenszenve a „vezércikkpoézis” minden formájával, a „pártművészet minden diktatúrájával” szemben pozitív visszája kultúrkonzervativizmusának. Megvan azonban az ára annak, ami itt előnynek tűnik. A történelemfilozófiai univerzalizmus, a szisztematikus általánosítási hajlam, az empirikus-konkrét létmegtapasztalás részleges kizárása olyan negatív következményekkel jár, amelyek különösen Lukácsnak a moszkvai folyamatokhoz való problematikus hozzáállásában válnak világossá.

Ezeket a folyamatokat Lukács kezdetben „a valóban jelenlévő aktív oppozíciókkal történő forradalmi leszámolásnak”<sup>20</sup> tekintette. Mivel véleménye szerint a vádlottak többsége „szektás” volt, amikor a VII. világkongresszus után sor került a Zinovjev-pörre, azt hitte, hogy ez a pör teljesen megfelel a „politikai követelményeknek”. Ebben az alig menthető magatartásában még akkor sem változott semmi, amikor olyan személyiségeket helyeztek vád alá, mint Buharin és Karikás Frigyes, akiket ismert, és akiknek politikai és morális tisztaságáról meg volt győződve! Tehát jóllehet teljesen ártatlan emberek lettek a pörök áldozataivá, Lukács ezt csupán „a tisztogatások szélsőséges megnyilvánulásaiaként” érezte. Habár már akkor is azt az álláspontot képviselte, hogy a konkrét vádpontok megalapozatlanok voltak, a pörök vélt politikai szükségszerűsége mégis fontosabbnak mutatkozott számára, mint azok tényleges „jogszerűsége”.

Ebben az összefüggésben biztosan több mint véletlen, hogy Lukács, aki a jakobinusok terrorkormányával való „történelmi összehasonlításban” nézte a pöröket, ebben az időszakban a fiatal Hegelről írt filozófiai életrajzán dolgozott. Ez az eddig kevésbé figyelembe vett tényállás nézetünk szerint azért tart számot különös érdeklődésre, mivel mondhatni tanmesének számíthat a tekintetben, amit Lukács később „megélt gondolkodásnak” nevez; e gondolkodás számára a kritika és az afirmáció ellentmondása konstitutív volt. Hiszen ismeretes, hogy azokban az években Hegelt a feudális reakció ideológusává nyilvánították a Szovjetunióban. S íme Lukács, aki a harmincas és negyvenes években egészen tudatosan játszott egy új Hegel szerepét, nemcsak ezzel a „Hegel-legendával” végez, hanem egyidejűleg a Fries és Haym által fölhozott vádakkal is, miszerint Hegel magas állású apologétaként szolgálta a porosz konzervativizmust. Lukács tehát itt is kétfrontos háborút folytat. Jó okkal. Lukács mindig értékelte Hegelben azt, hogy „tisztelte és becsülte a történelmi realitást”, s ehhez kapcsolódóan azt, hogy „szentimentalizmus nélkül” védelmezte a haladást. Cserébe azért, hogy Hegel „a polgárság forradalmi fejlődését mint egységes folyamatot fogta fel, mint olyan folyamatot, amelyben a forradalmi terror is, meg thermidor és Napóleon is csupán a fejlődés szükségszerű fázisai”, Lukács megalkuszik Hegel alkalmazkodásával és antidemokratizmusával is.<sup>21</sup> Eltérően a romantikusoktól, akik a forradalmi események (különösen a jakobinusok forradalmi terrorjának) gondolati földolgozá-

<sup>20</sup> „Sozialismus als Phase radikaler, kritischer Reformen”, i. k., 236. o.

<sup>21</sup> Lukács: „Hölderlin Hyperionja”, in *Goethe és kora*, Hungária (Bp. 1946), 115. o.



sa nyomán utópikus életreform-programba húzódnak vissza, Hegel magában a történelmi tudatban próbálja megragadni a kor ellentmondásait. Ennek megfelelően a „terror” is „szükségesnek és jogosnak”, az átmenet szükségszerű fázisának kell fölfognia, az idejétmúlt intézmények helyreállítására irányuló kísérletek megtörése érdekében.<sup>22</sup> Lukács törekvése hasonló, és valamiképpen homológ Hegel viselkedésével. S az életrajz itt válik önéletrajzzá. Ahogyan ugyanis Hegel számára a forradalmi terror és később Napóleon a világtörténelem eszközei, a világtörténelmi ésszerűség megtestesülései, úgy Lukács számára, aki éppen ebben az időszakban ismételtelen a jelentős személyiségek történelmi szerepére hívja föl a figyelmet, a terror, Sztalin és a kommunista párt a világtörténelmi értelem inkarnációi. Hegel világszellemével a háta mögött és a kommunista társadalom marxista végcéljával a szeme előtt a bolsevista forradalom megvalósításának szükségszerű mozzanataiként fogadta el a terrort és az új Napóleont. Tehát a végzetes mozzanat Lukács esetében, s a végzetes mozzanat önéletrajzára nézve is abban áll, hogy a fönt említett ellenzéki „kísérletek az idejétmúlt intézmények helyreállítására” már egyáltalán nem léteztek a harmincas évek végének Szovjetuniójában – és ennek megfelelően a terror szükségszerűsége sem.

Érdekes ebben az összefüggésben egy Lukácsnál található Marx-idézet: „Napóleon volt a forradalmi terrorizmus utolsó harca a szintén a forradalom által proklamált polgári társadalom és annak politikája ellen.”<sup>23</sup> Ha Napóleont Sztalinra, a polgári társadalmat pedig a szocialista társadalomra cseréljük ebben az idézetben, akkor nagy biztonsággal előttünk áll az, ahogyan Lukács nézte az akkori viszonyokat. Ha korábban az a kísérlet irányította gondolkodását, hogy kétségbeesetten szembesítse az ideált és a valóságot, s ha a húszas évek elején azt látta, hogy a diktatúra, a terror és az osztályelnyomás, a forradalom eszközei annyira eltávolodtak céljuktól, a „demokratikus világrendtől”, hogy fönnállt annak a veszélye, hogy az eszközök megsemmisítik a célt, most ezek az eszközök szorulnak igazolásra a céllal szemben. Lukács bevonja az ideál és a valóság ellentmondását, amikor egy teleologikus történelemkonstrukció közvetítésével mutatja föl az értelmet egy értelmetlen valóságban. Ez lehetővé teszi számára, hogy még a sztalinista terrorkormányt is a szocializmus fejlődésének szükségszerű fázisaként fogadja el. A sztalinizmus terrorista-totalitárius gyakorlatát teljesen kritikátlanul egy olyan történelemfilozófiai univerzalizmusban fogja föl, amely ezt a gyakorlatot végül is elméletileg teszi közömbössé. Bár semmilyen empirikus tapasztalattal nem rendelkezik, Lukács párbeszédet folytat a világszellemmel, amelynek számára a világtörténelem tudati haladás a szabadság felé.

Az empirikus tényyszerűségek e közömbösítése nem újdonság. Bloch már 1918-ban szemére veti a lukácsi tragédia-metafizikának, hogy az *én* (Selbst) benne megcélzott normatív tulajdonképpenisége „a gyilkosság, a halál és a sötétség”

<sup>22</sup> Vö. Lukács: *A fiatal Hegel*, Kossuth-Akadémiai, Bp. 1976, 320. o.

<sup>23</sup> Uo. 385. o. – Az idézet *A szent család*ból való.

kizárásával kapcsolódik össze, s hogy Lukács filozófiája, amely – a Blochétól eltérően – mindig az *énen* (Ich) kívül keresi az egyéni és társadalmi cselekvés mércéjét, „csöndben pozitívan Istennel-telítettnek föltételezi a világot”<sup>24</sup>. Időközben biztosan megváltozott a lukácsi reflexiónak az alapokra vonatkozó elméleti kerete. A kantianizmus és az életfilozófia szintézisének<sup>25</sup> helyébe olyan történelemfilozófia lép, amely megpróbálja integrálni Marx munkaelméleti kezdeményezését. Mivel azonban Lukács mégsem képes ezt a történelemfilozófiát empirikusan tartalmas politikai elmélettel közvetíteni, teljesen tehetetlenül áll a szovjet társadalom deformációi előtt. A pörökkel szembeni kritikátlan magatartása is ezzel függ össze. Amennyiben Lukács számára a „nyers kommunizmus” (Marx) történelmi normává kocsonyásodik, elméletileg küszöböli ki a jelenből a régi hatalmi viszonyok fennmaradását és az új hatalmi viszonyok létrejöttét. Azáltal, hogy radikálisan kihagyja reflexiójából az empirikus tényyszerűségeket (ill. a meg-nem-kérdőjelezett általánossal és lényegessel szemben pusztán egyéni és véletlen mozzanatokként radikálisan leértékeli őket), Lukács teleologikus történelemkonstrukciója abba a „hamis pozitivizmusba” csap vissza, amelyet egykor Marx kritizált Hegelben. Ez az az előfeltevés, amellyel Lukács azt állíthatja, hogy még a legrosszabb szocializmus is jobb, mint a legjobb kapitalizmus. Ha egykor a korai Lukács azt jegyezte le Marxra utalva: „Credo quia absurdum: pozitív, valóban, mivel értelmetlen”<sup>26</sup>, akkor politikai értelemigények által cenzúrázott valóságirányultsága, amely eleve föl van vértézve az empirikus kritikával szemben, most nemcsak a totalitárius gyakorlattal szembeni kritikát hallgattatja el, hanem egy szinte olimposzi álláspont mímelésével ráadásul megteremti számára azt a szellemi biztonságot is, amely benne mindig egy bizonyos „helyhez” kötődött: a kommunista párthoz. E párthoz találta meg 1918 óta „transzcendentális tájékozódási pontját”. Élete végéig a párt jelentette számára a „hazát”, s egyúttal a totális elkötelezettség helyét. A sztalinizmus idején azonban éppen a párt az a fórum is, amely elhallgattatta az értelmet és a kritikát – még Lukácsban is, abban a gondolkodóban, aki emfaticusan akarta védelmezni a párt kívánalmait.

Csak a második világháború után jön el az ideje annak, hogy megváltozzék Lukács magatartása a sztalinizmussal szemben. A Szovjetunió által felszabadított országok a népi demokrácia útjára léptek. Lukács ebben annak a munkás-paraszt diktatúrának a megvalósulását látta, amelyet a „Blum-tézisek”-ben fogalmazott meg. Amit Rákosi „szalámitaktikának” tekintett, taktikai sakkhúzásnak a hatalomért folytatott harcban, azt Lukács „lehetőségnek fogta föl arra, hogy demokratikus formákban dolgozzanak a szocializmusért”<sup>27</sup>. Az a hite, hogy a

<sup>24</sup> Ernst Bloch: *Geist der Utopie* (Erste Fassung); Werke 16., Frankfurt 1977, 69. o.

<sup>25</sup> Vö. Udo Tietz: „Ästhetik und Geschichte. Eine philosophisch-ästhetische Analyse des Frühwerks von Georg Lukács”, in *Weimarer Beiträge* (Berlin), 1989. 4. sz. 560–580. o.

<sup>26</sup> Lukács: *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*, hg. v. J. C. Nyíri, Budapest 1985, 95. o.

<sup>27</sup> „Sozialismus als Phase radikaler, kritischer Reformen”, i. k., 237. o.

fasizmuson aratott győzelemmel egyidejűleg eltűnnek a dogmatizmus módszerei is, mai nézőpontból naivnak tűnhetik. S ő valóban naiv is volt. Ezt tükrözi megdöbbenése, amikor 1949-ben ismét kampányt indítottak, amelybe őt is belekeverték, mégpedig mértékadó módon.

Ezt a kampányt külpolitikailag a jugoszláviai események, a lengyelországi Gomulka-pör, valamint a bulgáriai és albániai pörök hátterében folytatták. Magyarországon küszöbönállt a Rajk-pör. Ez a pör, amely nemzetközileg a legnagyobb föltűnést keltette, a sztalinizmus igényeinek megfelelő justizmord volt. Lukács azzal bonyolódott bele az eseményekbe, hogy egy olyan népi demokrácia-koncepcióért küzdött, amely megkísérelte összekötni a *szocializmust és a demokráciát*. Ez a demokrácia-koncepció ellentétben állt a népfrontnak a negyvenes évek végén megkezdett likvidálásával. Néhány hónappal később, miután Rajkot 1949 elején letartóztatták, megkezdődött az ún. Lukács-vita.

Ebben az összefüggésben a következő probléma vetődött föl. Lukács az 1949-ig tartó szakaszban fontos szerepet játszott a nyilvánosságban. Magyarországra visszatérése óta a budapesti egyetem esztétikai és kultúrfilozófiai tanszékét vezette. Tagja volt többek között a *Társadalmi Szemle* és a *Fórum* szerkesztőbizottságának. Időközben nemzetközileg is elismert személyiség lett. Nagy figyelmet keltő beszéddel lépett föl 1946-ban a genfi filozófiakongresszuson; ebben „a szocializmus és a demokrácia” összefüggéséről alkotott tézisést ismételte meg. Az 1948-as wroclawi béke-világkongresszuson „az értelmiség felelősségéről” beszélt. Ugyanebben az évben jelent meg könyve a fiatal Hegelről a zürichi – bécsi Europa-Verlagnál. Egy évvel később tagja lesz a Béke Világtanácsnak. Ugyanabban az évben Párizsban a nemzetközi Hegel-kongresszuson „A Hegel-kutatás új problémái”-ról beszél. Lengyelországban Adam Schaff és Roman Karst, az NDK-ban Wolfgang Harich propagálja műveit. Ezenkívül jelentős művészek fogadták ismeretségükbe és barátságukba Lukácsot, bel- és külföldön egyaránt. Itt csak Déry Tiborra, Illyés Gyulára, Thomas Mannra, Johannes R. Becherre, Anna Seghersre és Arnold Zweigra emlékeztetünk. Ezért nem volt könnyű egy újabb Lukács-vitát indítani. Kellett találni valakit, aki nem hagyja, hogy ezek a tények elrettentsék, s egyúttal már korábban is Lukács-kritikusként jelent meg. Ez volt Rudas László, a pártfőiskola akkori vezetője. Rudas, aki néhány héttel korábban már támadást indított Fogarasi Béla ellen, a *Társadalmi Szemle* c. folyóiratban megnyitotta a Lukács ellen irányuló vitát. Cikkét, amely a legdurvább és legdogmatikusabb hangvételben, rabulisztikus érveléssel íródott, és közvetlenül fenyegető, a Rajk-pör atmoszféráját idéző módon végződött, Révai József (a Politikai Bizottság tagja, vezető pártideológus és akkori kultuszminiszter), Horváth Márton (Révai helyettese és a párt kultúrosztályának vezetője) és Alexander Fadejev tanulmányai keretezték. „Pártköltészet” (1945), „Irodalom és demokrácia” (1946) és „Szabad vagy irányított művészet” (1947) c. tanulmányaira utalva a legélesebb formában támadták Lukácsot. A kritika tárgya realizmus-fölfogása és demokrácia-koncepciója volt, amelyet joggal hoztak kapcsolatba a „Blum-tézisek”-kel. A vita, amelyet nem annyira érvekkel és tárgyi ismeretekkel, mint inkább „a Vörös Hadsereg által

szállított fegyverekkel” folytattak, tartalmilag azokat a szemrehányásokat ismételte meg Lukács ellenében, amelyek a harmincas és negyvenes évekből ismerősek. Jóllehet Lukács már a vita folyamán megjelentetett egy cikket, amelyben válaszolt Rudas támadásaira, Révai nem találta kielégítőnek ezt a megnyilatkozást. Lukács azonban nem akart túllépni ezen a kompromisszumon. Az újabb önkritikát nemcsak azért vetette el, mert elvileg is úgy vélte, hogy igaza van, hanem a vita módja is fölháborította. Erre Rákosi hívatta. Néhány nappal később megjelent önkritikája, „Az irodalmi vitából fakadó következtetések” címmel. Ez a küzdelem tehát ismét „kizsartolt kiengesztelődéssel” (Th. W. Adorno) ért véget. De nem csupán ennyiről volt szó. A diszkusszió lefolyása végérvényesen meggyőzte Lukácsot: „végtelenül reménytelen, hogy a dogmatizmus ideológusaival termékeny vitát folytathassunk”<sup>28</sup>. Az 1949-es év tehát döntő jelentőségű Lukács intellektuális életrajza szempontjából. Az ún. Lukács-vita, valamint a nagy pörök, főként a Rajk-pör, amelyeket Lukács a húszas évek alapvető hibái világtörténelmi ismétlődéseinek tekintett, véglegesen tisztázták viszonyát a sztalinizmushoz.

Ehhez kapcsolódott annak belátása, hogy a sztalinizmus már nem felel meg az új világhelyzetnek. Mindazonáltal még hét évnek kellett eltelnie, míg Lukács megtörte egyenesen wittgensteini hallgatását, és a sztalinizmus főntartás nélküli kritikásvá lett. Csak a SZU Kommunista Pártja XX. kongresszusakor válik ismét politikailag aktívvá. A legendássá vált Petőfi Körben száll vitába először nyilvánosan a sztalinizmussal, és következtetéseket von le Magyarország helyzetére nézve. Június 28-án a dolgozók politikai akadémiáján Lukács hozzászól „A haladás és a reakció harca a mai kultúrában” témához. A Párttörténeti Intézetben újra megvitatják és lényegileg elismerik a „Blum-tézisek”-et. Erre föl Lukács visszavonja korábbi önkritikájának nagy részét. Néhány nappal ezután, október 23-án Budapesten kitör a fölkelés. Nagy Imre lesz a miniszterelnök, Lukácsot a kulturális ügyek vezetésével bízva meg a kormány és kooptálja az MSZMP Központi Bizottsága. Röviddel ezután a Nagy-kormány kihirdeti az ország kilépését a Varsói Szerződésből, Lukács erre lemond a kormánytagságról. November 4-én a szovjet csapatok megszállják az országot. Lukács a Nagy körüli csoport egy részével a jugoszláv követségre menekül. Amikor a levert fölkelés után Naggyal együtt (akit 1958-ban kivégeznek) elhagyja a követséget, letartóztatják és a romániai Snagovba száműzik. A bel- és külföldi tiltakozás hatására 1957. április 11-én visszatérhet Budapestre. Négy nappal később levelet ír az MSZMP Intézőbizottságának, s ebben kéri az átvételét az új pártba. Jó okkal. Lukács ugyanis időközben a sztalinizmus legradikálisabb kritikuskai közé tartozott Kelet-Európában.<sup>29</sup> Ismét betöltötte a politika helyét filozófiai rendszerében, és tanulmányok sorában szállította az építőköveket a sztalinista uralmi rendszer

---

<sup>28</sup> Lukács: „Utam Marxhoz. Utóirat 1957”, i. k., 307. o.

<sup>29</sup> Lásd ortodox kritikuskainak ellentámadását, in *Georg Lukács und der Revisionismus*, Berlin 1960.

olyan elméletéhez, amely „egy világtörténetileg ennyire fontos periódus tartalmát és problematikáját nem egy ember alkatára”<sup>30</sup> vezeti vissza, hanem az Októberi Forradalom indulási föltételeivel próbálja magyarázni azt, hogy a politika hatalmi és döntéshozói struktúrái deformálták a szocializmust, valamint azzal, hogy a marxizmus legitimációs tudománnyá züllött; olyan tudománnyá, amelyet megfosztottak kritikai képességétől, amikor a stratégia helyett a taktikát tették meg a tájékozódás alapjává.

Lukácsnak a sztalinizmuson gyakorolt politikai kritikája *A demokratizálódás jelene és jövője* c. tanulmányában csúcspontot ér el.<sup>31</sup> Politikai végrendeletként analogonja ez a szöveg annak a filozófiai sztalinizmus-kritikának, amelyet *Az esztétikum sajátossága* és *A társadalmi lét ontológiájáról* c. írásokból ismerünk. Ez a tanulmány, amely az életmű ama vonalába illeszkedik, amelybe többek között a „Taktika és etika”, a „Blum-tézisek” és a már említett, „A haladás és a reakció harca a mai kultúrában” c. esszé, az 1968-as csehszlovákiai események hátterében keletkezett, amikor a demokratizálódás problémája minőségileg új módon vetődött föl a szocialista államok számára általában és Csehszlovákia számára különösen is.

A történelemben először itt tettek kísérletet rá, hogy összekössék a szocializmust és a demokráciát. A sztalinista függőség épületéből való kitörés nem alaptalanul ünnepelte önmagát emberarcú szocializmusként. Az elbűvölő vállalkozás, hogy olyan szocializmust építsenek föl, amely a sztalinizmustól eltérően nem a polgári demokrácia tagadásaként, hanem annak hegeli értelemben vett meghaladásaként (*Aufhebung*) jelenik meg, rövid időre még egyszer olyan attraktívá tette a szocializmust, amilyen bizonyára csak fönnállásának első évtizedében volt. E kísérlet, hogy a demokrácia és a szocializmus összekötésével kitörjenek a sztalinizmus ördögi köréből, azzal végződött, hogy a Varsói Szerződés csapatai bevonultak Csehszlovákiába.

Öt nappal annak kezdete után, hogy „a Varsói Szerződés öt országa közös segítséget nyújtott Csehszlovákiának a szocialista vívmányok megvédéséhez”, Frank Benseler fölszólította Lukácsot, foglaljon állást az eseményekkel kapcsolatban. *A társadalmi lét ontológiájá*val és az összkiadás 10. kötetének, „Az esztétika problémái”-nak tördelési korrektúráival foglalkozva, amelyek – mint maguk a kor eseményei is – Lukács számára a szó legigazibb értelmében „közbejöttek”, valamint sok megkereséstől ösztönözve, Lukács eleget tesz Benseler kívánságának. Néhány héttel később készen áll a nyers szövegtervezet kézírata. Lukácsnak ezúttal ismét le kellett mondania a nagy filozófiáról, és közvetlenül napi politikai

---

<sup>30</sup> Levél Alberto Caroccihoz (1962).

<sup>31</sup> Vö. Udo Tietz recenziója: „Georg Lukács, Demokratisierung heute und morgen, Budapest 1985”, *DZfPh* 1990. 6. sz. 589–591. o.

kérdésekkel kapcsolatban kellett állást foglalnia. De ez a leereszkedés az elmélet magasáról a politika síkjára mégsem pragmatikus szándékú taktikai fordulat.<sup>32</sup>

Amikor demokratizációs iratában Lukács folytatja „a mai demokratizálás társadalomontológiai problémáinak” boncolását, olyan témát variál, amelyet öregkori műveiben vizsgál meg szisztematikusan. Már az *Esztétiká*-ban elemezte ezeket a társadalomontológiai problémákat a mindennapi életre mint a társadalmi viszonyok döntő terére vonatkoztatva, s az *Ontológiá*-ban ismét visszatért rájuk, mint a torzulatlan és sikeres társadalmasítás kulturális föltételeinek kérdésére. Lukács ezzel teljesen tudatosan egy olyan problémakomplexumhoz nyúl vissza, amelyet a *Történelem és osztálytudat*-ban tematizált először: a kortárs elidegenedési és eldologiasodási jelenségek vizsgálatához. A húszas évek eldologiasodási elméletének társadalomontológiai újrafogalmazásával Lukács megvetette a sztalinizmussal folytatott, radikalizálódott vitájának elméleti alapját.

Erre a vitára már csak azért is szüksége van, mivel a sztalinizmus rendszere semmiképp sem tekinthető előtörténetnek. A Prágai Tavasz katonai leverése – amit Lukács határozottan elítélt –, a nem-demokratikus hatalombiztosítás ideológiai egyoldalúsága és represszivitása a reálisan létező szocializmusban, elégséges bizonyítéka számára annak, hogy a sztalinizmus egyáltalán nem a múlt tartozéka. Tudjuk, hogy Lukács a politika kérdéseit mindig a stratégia kérdéseiként, azaz világtörténeti összefüggésben vetette föl. Másfelől Lukács stratégiaközpontúsága, ami bizonyára együtt jár bizonyos előnyökkel, gyakran elvonntá tette a mindenkori helyzet konkrét analizisét. Lukács is tudatában volt ennek. Demokratizációs iratában ezért nem az 1968-as év eseményeinek közvetlen analizisén fáradozik, hanem a létrejött helyzet előtörténetének és struktúrájának vizsgálatán. A Prágai Tavasz katonai leverése – amivel a demokratikus szocializmus reális, minden valószínűség szerint utolsó esélyét játszották el ebben a században – csupán indíték Lukács számára ahhoz, hogy fölvesse „a mai szocializmus társadalmi létének” kérdését, ahogyan az „a sztalin periódus válságából” fakadt; abból a válságból, amely Lukács szerint a Szovjetunió Kommunista Pártja XX. kongresszusán lelte meg első elméleti és gyakorlati-politikai kifejeződését, s a Varsói Szerződés csapatainak bevonulása után új szakaszba lépett.

Elméleti-módszertani szempontból két, egymással összefüggő alaptétel vezérli Lukács kritikai analizisét: A sztalinizmus egyfelől a szovjet társadalom fejlődésének történeti jelensége, amely „a szocializmusnak egy gazdaságilag és ezért társadalmilag visszamaradott országban történő megvalósításával” függ össze; másfelől a sztalinizmus meghatározott politikai struktúra, amelyet a politika hatalmi és döntéshozói struktúráinak gátoltsága jellemez. Lukács szerint a fiatal szovjet társadalomnak „a szocializmusba való, nem-klasszikus átmenettel” kapcsolatos deformációi – azok a deformációk, amelyek, ahogy már Lenin

---

<sup>32</sup> Lukács: *A demokratizálódás jelene és jövője*, Magvető, Bp. [1988].

fölismerete, a gazdasági, állami és pártélet bürokratizálásával függenek össze (Lenin ebben az összefüggésben „bürokratikus vadhajtasokkal bíró munkásállamról” beszél) —, az 1927-es év óta erőltetett iparosítás, a munkásosztály és a parasztság szövetségének szétszakítása a kényszerkollektívizálás révén, a nagy pörök a második világháború előtti években és a Hitler–Sztalin-paktum olyan, rendszerve-szélyeztető válságokat okoztak, amelyeket ismét antidemokratikus intézkedések kísértek ill. ezekkel az intézkedésekkel kellett kompenzálni.

Ezt a válságterhes folyamatot azonban Lukács nem rendszerlogikus struktúra- és döntési modellal rekonstruálja, amelyben a szocialista rendszer túlélésével kapcsolatos döntési kritériumokat egy elemi funkció-logika szerint rögzítik, s amelyek aztán másfelől ideológiailag alátámasztják és igazolják a hiányos és antidemokratikus gyakorlat jelenségeit. Ellenkezőleg: Lukács megpróbálja bizonyítani, hogy a történelmileg rendelkezésre álló cselekvési és döntési tér nem volt olyan szűk, hogy föltételezte volna a diktatórikus-adminisztratív döntési struktúrát és mintegy vaskövetkezetességgel kényszerítette volna ki „minden hatalmi apparátus fokozatos koncentrálását” Sztalin kezében. De mivel a történetileg meghatározott célkitűzésekkel összekötött megbízotti hatalom (Auftragsgewalt) „a tanácsrendszer leépítésével” önállósult, és a hatalom ellenőrzésének és korlátozásának hatékony mechanizmusaival nem lehetett többé érvényteleníteni, nemcsak a döntési struktúrák merevedtek meg, hanem örökössé váltak fennmaradásuk okai is. Mert ahogyan a helyes döntések megnövelik a helyes döntések esélyét, úgy azok a hibák is, amelyeket ugyan szükségszerűen elkövetünk, de ellenőrzési és tanulási mechanizmusok hiánya esetén nem javítunk ki, újratermelik saját fennmaradásuk alapját. Lukács szemében egyedül a diffundáló döntési perspektívákat integrálni tudó demokratikus nyilvánosság képez kielégítően biztos bázist a tanulni képes döntési struktúrákhoz és a hatékony ellenőrző mechanizmusokhoz. Ahol — mint a sztalinizmusban — nem adott ez a bázis, ott a nyilvános élet megmerevedik, „a képviseleti demokrácia formalizmusa” révén látszatéletté válik, amelyben a bürokrácia az egyedül tevékeny elem.

Lukács szerint a politikai sík interszubjektivitás-nélküli emancipációjának elméleti síkon az az „objektivizmus” felel meg, amelyet a dialektika afirmatíván alkalmazott princípiuma jellemez. A kizárólag a taktika primátusa szerint tájékozódó elméletképzés azonban, amely lehetővé tette Sztalin számára, hogy „a szocializmusban a társadalom bürokratikus manipulálásának rendszerét építse föl a marxista ortodoxia látszatával”, nemcsak föltételezi az állandósult társadalmi állapotot, hanem egyidejűleg legitimálja is. Az „osztályharc éleződésének” formulává-merevedett tézisével — amely „az akut polgárháború cselekvési módját minden gyakorlat módszerévé tette, bár a gyakorlatban az effajta cselekvési mód történelmileg túlhaladott volt” — nemcsak a valóban kritikus kutatást és diszkussziót akadályozta meg, hanem ezen túlmenően az önmaga előtt az állam végcéljának számító bürokrácia államilag represszív intézkedéseinek legitimációját is szolgálta. Az elmélet síkján így termeli újra magát a reális uralmi apparátusok

biztonságigénye. Az autonóm, a társadalmi akaratképzési folyamatoktól elválasztott autoritativ voluntarizmus így korrelál egy legjobb esetben „formális logikai konzisztenciával” kitűnő ideológiával, azzal az ideológiával, amely megvitatás nélkül hagyja az alapjául szolgáló érdekeket. Az objektivitás látszata (Lukács más összefüggésben „hiperrealizmusról” is beszél), amit vélhetően az „aktuális probléma” szerinti pozitivista tájékozódás fed el, valójában azoknak az eredményeknek az eldologiasodásán és fetisizálásán nyugszik, amelyek a maguk részéről egy történelmi tanulási folyamat termékei.

Ellentétben azokkal a „marxistákkal”, akik nemcsak azt vitatják, hogy „önálló sztalinizmus” létezik, hanem éppenséggel azt állítják, hogy „Sztalin elméleti működése egészében véve marxista–leninistának” minősítendő, és csupán „a pártélet és a szocialista törvényesség normáinak megsértése” tekintendő a lenini normák elleni vétségnek<sup>33</sup>, Lukács szemében a sztalinizmus, elméletben és gyakorlatban egyaránt, *szakítást* jelent Marx, Engels és Lenin elveivel! Ha tehát Lukács sztalinizmusról vagy „személyi kultuszról” beszél, akkor nem csupán a deformációkra, a bürokratikus megkeményedésekre és a jogállami pozícióknak a „reálisan létező szocializmusban” történő megszüntetésére gondol, hanem a legitimációs tudománnyá züllött „ML”-re is. Ebből fakad erőfeszítéseinek célja életének utolsó két évtizedében: elméletileg és gyakorlatilag megalapozni a megújulás normatív elveit. E probléma iránti elméleti érdeklődésének messzemenően megfelel egy gyakorlati. Ha ugyanis a gyakorlatban ki akarjuk küszöbölni a deformációkat, ha a „helyes reformokkal” ismét egyenessé akarjuk hajlítani az elferdült dolgokat, akkor olyan normatív mércére van szükség, amely az egyenest egyenesnek, a ferdét ferdének mutatja. Az effajta mérce keresése – függetlenül attól, hogy Lukács „tisztán” filozófiai eszközökkel akarja megszerezni – annyiban plauzibilis, hogy annak az elméleti és gyakorlati vonatkozási keretnek az előzetes meghatározása nélkül, amelyben a múltat illetően módon akarjuk földolgozni, a múlttal való igazi megbirkózás eleve kudarcra van ítélve. Mert amint a sztalinista ideológia egyes teorémáinak immanens cáfolata nem érinti alapjaiban az ideológiai vonatkozási rendszert, úgy van gyakorlati-politikai tekintetben is: „a sztalinizmus visszavonása a sztalinizmus formájában” végső soron föntartja a sztalinizmust.<sup>34</sup> Lukács kizárólag azt látja kivezető útnak a szocializmus válságából, ha visszatekintő megfontolás tárgyává teszik a kritikai marxizmus princípiumait ill. azokat a princípiumokat, amelyek meghatározzák az élet egészét – a hétköznapioktól és a gazdasági tevékenységtől kezdve az intézményeken át egészen a politikai döntési struktúráig – átfogó demokratizálási folyamat kivitelezését.

Ez a demokratizálási folyamat Lukács szerint nem következik kényszerűen a gazdasági fejlődésből. Tézisének értelmében szocialista demokrácia nélkül nem

---

<sup>33</sup> Robert Steigerwald: „Stalin-Kritik als Vorwand”, *Marxistische Blätter* (Frankfurt), 1977. 2. sz. 115. o.

<sup>34</sup> *Gespräche mit Georg Lukács*, hg. v. Theo Pinkus, Reinbek bei Hamburg, 82. o.



lehetséges „új gazdasági mechanizmus”. Amilyen jogosan hívja föl Lukács a figyelmet a társadalom demokratikus fejlődésének és gazdasági fejlődésének belső összefüggésére, s amilyen jogosan sürgeti „a gazdasági bázisnak a közgazdaságtanból kiinduló alapos reformját”, olyan problematikusnak, sőt hibásnak tűnnek számunkra javaslatai a társadalmi *status quo* meghaladására, amennyiben valóban ennek a gazdasági tartalma van napirendre tűzve. Bár Lukács nagyon is látja, hogy téves lenne föltételezni, hogy „a termelőeszközök államosításával, a proletárdiktatúra államformájával már megválasztottuk e komplexum minden valóban lényeges mozzanatát”, azt is fölismeri, hogy amikor Sztalin szubjektivistán módon interpretálta az értéktörvényt, akkor „eltért a közgazdaságtannak a társadalmi fejlődés összefolyamatabeli szerepéről alkotott marxi koncepciótól”. Mindezekkel az ítéletekkel fönttartás nélkül egyetérthetünk. Egyek vagyunk Lukáccsal abban, hogy „a termelés bürokratikus manipulálása” vezetett a gazdaságban azokhoz a végzetes deformációkhoz, amelyek – egyéb tényezőkkel együtt – lényegileg felelősek voltak a sztalinista szocializmustípus válságáért (és bukásáért). Akkor is egyek vagyunk Lukáccsal, amikor amellettszáll síkra, hogy „helyezzék vissza jogaiba a marxi értéktörvényt”. Mindazonáltal Lukács közgazdasági nézetei véleményünk szerint legjobb esetben is premodernnek. Miért? Ha strukturálisan biztosítani akarjuk a modern társadalmi fejlődést és meg akarjuk akadályozni annak regresszióját a premodern stagnációs szintre, akkor először is szavatolni kell a modern gazdasági verseny alapföltételét, másodszor oly módon kell politikailag demokratizálni az államot, hogy, harmadszor a modern kultúra a társadalom döntő fejlődési potenciáljaként valósuljon meg.<sup>35</sup> A társadalmi evolúció e föltételeit Lukács csak beszűkített optikából ragadja meg. Bár Lenin problémafölvetéséhez kapcsolódik a tekintetben, hogyan lehetségesek a nyilvános versengés révén az általános társadalmi tanulási folyamatok (és nem csupán a hatalomváltás az osztálytársadalmon belül); ezt a problémafölvetést azonban Lukács nem képes politikai-gazdaságtanilag termékennyé tenni szocializmus-koncepciója számára. Ez két tényállással függ össze: Először is azzal, hogy félreérti a „piacnak” mint annak a szférának a jelentőségét, ahol a szocializmusban is közgazdaságilag szuverén gazdálkodó alanyok a csere során termékeket és szolgáltatásokat realizálnak, ily módon szabadon szelektálják termékeiket és szolgálataikat, és – szuverenitásukat kifejezve – szerződéses módon szabályozzák csereviszonyaikat.<sup>36</sup> Másodszor a marxi közgazdaságtan számára teljesen abszurd fölfogásával „a politikának a gazdasággal szembeni primátusáról”. Bár Lukács is elismeri a gazdaságot mint a szocialista átalakítás alapját, szerinte azonban az átformáló erőt „kívülről”, a „párt” részéről, „teleologikus tételezések-

---

<sup>35</sup> Vö. Hans-Peter Krüger: „Zur Differenz zwischen kapitalistischer und moderner Gesellschaft”, *DZfPh*, 1990. 3. sz. 213. o.

<sup>36</sup> Vö. Ulrich Hedtke: „Zur Innovation der stalinistischen Wirtschaftsführung”, *Initial* (Berlin), 1990. 3. sz. 213. o.

kel" kell „bevinni” a gazdaságba. „Tehát a szocializmus (s még inkább a kommunizmus) [Lukács számára] olyan formációk, amelyekben [...] a társadalom egésze [...] egyre erősebben egységes irányításnak van alávetve.” Annak a kijelentésének a bevonásával, miszerint a „többpártrendszer” a demokráciának polgári, s ezért történelmileg túlhaladott formája, ebből három végkövetkeztetés vonható le.

1. Társadalmi és politikai szempontból olyan homogenitás-illúzió szolgál a lukácsi szocializmusmodell alapjául, amely – Hegeltől kiindulva Marxon át Leninig és Sztalinig – a szocializmus körüli egész hivatalos pártdiskusszió számára kötelező maradt. Ez az illúzió abból indul ki, hogy a reális társadalmi folyamatból fakadó összes absztrakciók és önállósulások a szocializmusban ismét az eredeti egységre (Lukácsnál a munkásosztályra mint a társadalom ideális összszubjektumára) vonatkoztathatók. Ezáltal kiesnek látóköréből a XX. század szociokulturális fejlődését meghatározóan alakító tendenciák: a pluralizálódás, a differenciálódás és a szociális folyamatok multidimenzionális összefonódása.

2. Közgazdasági szempontból Lukácsot az az elképzelés vezeti, hogy a szocialista népgazdaságok úgy működnek, mint a központilag vezérelt és politikai vezetés alatt álló üzemgazdaságok. Azzal, hogy a piac és a tervezés ellentmondását kizárólagos ellentété hegyezi ki, a maga fölvetette kérdést, ti. hogy a „szocialista gazdaságnak” – a „háborús termelést” leszámítva – miért nem sikerült soha fölvennie a versenyt a „kapitalista gazdasággal”, csak a következőképpen tudja megmagyarázni: „a valódi »fogyasztók« részéről reális kompetenciává emelt kontroll” egyedül itt realizálódott „a hadsereg vezetése” által. Ha az osztársadalomra alkalmazzuk ezt a koncepciót, akkor közgazdasági szempontból pontosan a sztalinista gazdaságmodell áll előttünk, az e modellre jellemző „egységesen tételezett teleologikus vezetéssel”, a piac likvidálásával, a személyiség elleni folyamatos háborúval és az egyének állandó alárendelésével az apparátusnak (ebben az összefüggésben közömbös, hogy ennek az apparátusnak az előjárója a „hadsereg vezetése” vagy a „párt”).

3. Filozófiai szempontból a teleologikus céltételezések közgazdaságtannal szembeni primátusáról szóló fölfogás magában foglalja a tudat primátusának föltételezését a materiális munkával szemben. Ahogyan Lukács az *Ontológiában* a társadalomnak a természethez való viszonyát teleologikus tételezések révén (és nem, mondjuk, anyagi munka révén) gondolja el, nevezetesen olyan evolúciós folyamatként, amely a materiális bázis „folyton növekvő legyőzése” által „a tiszta társadalmiság irányába”<sup>37</sup> sodródik, pontosan ugyanúgy gondolja el demokratizá-

---

<sup>37</sup> Vö. Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról: „Marx ontológiai alapelvei”*, Akadémiai – Magvető, Bp. 1985 (2. kiad.), 279 skk. o. – Vö. Peter Ruben – Camilla Warnke: „Arbeit – Telosrealisation oder Selbsterzeugung der menschlichen Gattung? Bemerkungen zu G. Lukács' Konzept der »Ontologie des gesellschaftlichen Seins«”, *DZfPh*, 1979. 1. sz. 24. o.

ciós iratában a közgazdaságtan és a demokrácia viszonyát: a szükségszerűség és a szabadság *külső ellentétékeként*.

Lukács politikai végrendelete tehát nemcsak számos belátást és ösztönző módszertani impulzust kínál, hanem számos megoldatlan probléma is jelentkezik benne; olyan problémák, amelyeknek megoldásához Lukács filozófiai eszköztára elégtelennek bizonyult. Ez azonban nem csökkenti azt az érdemét, hogy egyáltalán fölvetette ezeket a problémákat. Ma, miután a sztalinista szocializmus-modell Kelet-Európában megbukott, úgy tűnik, elintéződtek ezek a problémák. Sem a Lukács követelte „szövetség a szocializmus és a demokrácia között”, sem a gazdaság közgazdaságtani reformja nem valósult meg.

Lukács mégis aktuális marad, s nem csupán a sztalinizmus kritikusaként. Azzal, hogy egy bázisdemokratikus paradigmát próbál reaktualizálni, Lukács a politika olyan formáját favorizálja, amelynek alkotóeleme a spontaneitás, a nyilvánosság, a tömegek szokássá vált „önálló cselekvésmódja a nyilvános ügyekben”, azaz az „alulról fölfelé” irányuló politikai kezdeményezés átfogó megvalósulása. Az összefoglaló vezéreszme e tekintetben — s erre joggal utalt Rüdiger Dannemann — Lukácsnak a hétköznapi élet demokratizálásáról alkotott formulája lehet<sup>38</sup>, ahogyan azt *A demokratizálódás jelene és jövője* c. írásában megfogalmazta. S ez alighanem olyan eszme, amely megtartja távlati relevanciáját.

(Köszönetet mondok Mischka Dammaschkénak a koncepcionális útmutatásokért és az első szövegváltozat kritikus megvitatásáért.)

(Fordította Gromon András)

---

<sup>38</sup> Rüdiger Dannemann: „Rätebewegung und Basisdemokratie. Das politische Testament Georg Lukács”, in *Georg Lukács. Sozialismus und Demokratie*, hg. v. Frank Benseler, Frankfurt 1987, 143. o.

# LUKÁCS TRAGÉDIÁJA ÉS AZ ALTERNATÍVÁK KÉRDÉSE\*

MÉSZÁROS ISTVÁN

## 1. Gyorsuló idő és megkésett prófécia

### 1.1

Magyarország 1988 vége felé rendkívül szokatlan könyvkiadási esemény tanúja volt. A karácsonyi könyvvásár nagy újdonságaként ugyanis megjelent egy 218 oldalas kötet Lukácstól a Magvető kiadó népszerű sorozatában. Ára éppen 25 forint volt, azaz kevesebb mint 25 penny. A népszerű sorozat címe: „Gyorsuló idő”. A könyv címe: *A demokratizálódás jelene és jövője*.

A tény, ami ezt az eseményt egészen különlegessé tette, az volt, hogy Lukács a pártsajtóban most ünnepelt könyvét nem kevesebb mint *húsz esztendővel* a nyilvánosságra kerülése előtt írta, 1968 tavasza és ősze között. Furcsa módon mégis úgy hirdették 1988 utolsó napjaiban, mintha az író tintája éppen akkor száradt volna meg egy váratlanul fölmerült kiadással sürgetett kézíraton.

Ha ma olvassuk a könyvet, nem ér nagy meglepetésként az, hogy Lukács abban az időszakban, amelyben lelkiismeret-vizsgáló tanulmányát írta *valamennyi* forradalom utáni társadalom demokratizálásának imperatívuszáról, úgy érezte, hogy az 1968. augusztusi csehszlovákiai orosz katonai intervenció fényében — amely tragikus módon vetett véget a Prágai Tavaszhoz fűzött reményeknek — sürgősen nyilvános vizsgálat alá kell vetni számos olyan dolgot, amelyről még a közelmúltban is úgy tartották, hogy a politikai tabuk birodalmába tartozik.

A szerző, miután befejezte munkáját, kéziratát némiképpen naiv módon a párt központi bizottsága elé terjesztette, s engedélyt kért a publikálására. Lukács — korábbi csalódásai ellenére — folyamatosan megőrizte a reményét (és az illúzióit), hogy engedélyezni fogják számára a korabeli szocializmus jelentésének fájdalmas újrameghatározási folyamatához való hatékony hozzájárulást, politikailag egészen szókimondó tanulmánya révén. Az úgynevezett „Brezsnyev-doktrína” körülmé-

---

\* Mészáros István: *Beyond Capital. Toward a Theory of Transition* (Merlin, London 1995), Hatodik fejezet: „The tragedy of Lukács and the question of alternatives” (282–303, 496–497. o.)

neyei között azonban, amit oly erőteljesen nyomatékositott Prágában tankjaival a Vörös Hadsereg, kérését kategorikusan visszautasították. Az 1956 utáni magyarországi kormányzat, a reformokról és a megbékélésről hangoztatott összes retorikai szólamai ellenére, *A demokratizálódás jelene és jövője* c. művet két hosszú évtizedre tulajdonképpen elhallgatta. Lukács munkáját, mely szenvedélyes folyamodvány volt a sürgős demokratizálódásért, ugyanaz a párthierarchia söpörte félre minden teketória nélkül, amelyik 1988 végén, az ország többé nem titkolható gazdasági és társadalmi válsághelyzetében, úgy látszott, alig várja, hogy a művet a politikailag prominens személyiségek és a széles körű terjesztés rendelkezésére bocsássa.

*A demokratizálódás jelene és jövője* vel kapcsolatos állásfoglalás megváltozása 1988 végén mindenkit, aki az 1956-os magyarországi eseményeket nyomon követte, arra emlékeztetett, ahogy a szovjet párt huszadik kongresszusának következményeképpen Lukácsnak egy állítólag régen elveszett politikai írását – a sztalinista vezetés által megőrzött, nemzetközileg úttörő *Blum-tézisek* et (1928–1929) – a sztalin korszakról szóló titkos Hruscsov-beszéd eredményeképpen újra „megtalálták”. Az akkor kitörő politikai nyugtalanság közepette hirtelen „fölfedezték” a magyar párt titkos irattáraiban, és 1956 nyarán megvitatták a Petőfi Kör egy fontos találkozásán.<sup>1</sup> Az 1988-ban hozott és sok tekintetben azonos jellegű intézkedés, a váratlan határozat *A demokratizálódás jelene és jövője* publikálásáról a magyar párt vágyát jelezte, hogy a maga felemás módján kiegyezzek a „gyorsuló idő” követelményeivel.

Reménytelenül elkésett tiszteletadásként 1988 utolsó napján Lukács könyvét egész oldalas cikkben ismertették a párt központi napilapjában, a *Népszabadság*-ban, „Megkésett prófécia? Lukács György testamentuma” címen.<sup>2</sup> Sőt, néhány hónappal később, Nyers Rezső, a Politikai Bizottság tagja, aki időközben az új nevet kapott párt elnöke lett, cikket publikált „The Present and Future of Restructuring” címen. Ebben a cikkben Nyers nemcsak Lukács hosszasan eltitkolt könyvének a címét fogadta helyeslően, hanem azt is kijelentette, hogy: „A kommunista mozgalom távoli múltjából azt az irányvonalat érzem mélyen a magaménak, amelyet Landler Jenő, Lukács György és – bizonyos mértékig – Révai József nevével lehet meghatározni. Olyan irányvonal ez, mely akkor terjedt és erősödött, s a Komintern 7. kongresszusán a népfrontpolitika új koncepciójává vált... Teljesen egyetértek Lukács Györggyel, s noha hosszú időn át nem fogadtam

---

<sup>1</sup> A Petőfi Kör névadója a nagy forradalmár költő volt, a magyarországi Habsburg-uralom elleni 1848–49-es fölkelés és függetlenségi háború legradikálisabb vezetője. Ez a kör jelentette 1956-ban a leghatékonyabb nyilvános fórumot az országban a sztalinizmus fölszámolására irányuló követelések kifejezésére, azaz ahhoz a folyamathoz, amely néhány hónappal később az októberi fölkelésben tetőzött

<sup>2</sup> Sziklai László: „Megkésett prófécia? Lukács György testamentuma”, *Népszabadság* 1988. december 31.

el a nézeteit, ha most múltat kell választanom, akkor Lukács szellemében gondolkodom.”<sup>3</sup>

Túl későn következett azonban be a pártvezetők fölébredése Magyarországon, és más kelet-európai országokban is ahhoz, hogy azt hitelesnek fogadják el. Néhány hónappal azután, hogy hivatalosan bejelentették a politika olyan irányváltztatásának a tervét, mely összhangban akart lenni az egyre növekvő igényekkel a demokratizálódásra, nyilvánvalóvá vált – fájdalmas módon –, hogy történelmi anakronizmusnak bizonyul minden remény arra, hogy a „változások szelét”, mely az egész térséget végigsöpörte, azok között a korlátok között lehet tartani, amelyeket Lukács vázolt föl *A demokratizálódás jelene és jövőjéről* írott tanulmányában. A „gyorsuló idő”, mely semmi esetre sem a Kelet különlegessége – s nem számít, hogy mennyire egyenlőtlen mértékben törekszik a történelem különböző korszakaiban az érvényesülésre – a legdrámaibb fordulatot vette.

*Bizonyos*, hogy a történelmi idő, mely a társadalmi változások dinamikájából ered, semmi esetre sem folyhat egyenletes ütemben. Tekintsük adottnak a nagyon változó erejű társadalmi konfliktusokat és meghatározottságokat, s történelmi „szüneteket” fogunk tapasztalni, amikor úgy tűnik, mintha minden teljes változatlanságban örölné és makacsul elutasítana bármiféle elmozdulást egy meghosszabbított időszakon keresztül. S vegyük ugyanazt, és a szerkezeti összeütközések a legváratlanabbul felerősödnek, kitörnek, kétségkívül föltartóztat-hatatlan események összekapcsolódását eredményezik, amelyek néhány nap alatt összehasonlíthatatlanul többet valósítanak meg, mint amennyi előzőleg évtizedek alatt történt.

Ebben az értelemben gyorsított 1989-ben, a viszonylagos mozdulatlanság időszaka után, a történelmi idő az ütemen, s az évtized utolsó éveiben ez nem egyedül Kelet-Európában, hanem a földgolyó sokkal nagyobb részén érezhető volt. Ennek a körülményei között még a vezető tőkés országok rejtett strukturális problémái is láthatóvá válhattak. S ez annak ellenére bekövetkezhetett, hogy a kérdéses problémák között nemcsak az USA csillagászati méretű belső és külső adóssága szerepel, hanem az a mindenütt megtalálható protekcionista gyakorlat is, mely az eszményített, s korunkban a világon valóságosan sehol sem létező „szabad piac” kijózanító ellenpárjaként nagyobb kereskedelmi háború veszélyét hordozza.

A fejlett tőkés országok közötti kibékíthetetlen érdekösszeütközéseknek azonban nem volt szabad megzavarniuk az ünnepi eufóriát, és, hasonlóképpen, a strukturálisan függő „harmadik világ” összeegyeztethetetlen érdekkonfliktusainak sem. Így figyelmen kívül hagyták azt, hogy a nyugati világ állapota minden fontosabb szempontból igen távol áll a panaszmentességtől, s az 1989. év Keleten kibontakozó drámai eseményeit kényelmesen fölhasználhatták annak a rózsás,

---

<sup>3</sup> Nyers Rezső: „The Present and Future of Restructuring”, *The New Hungarian Quarterly* 113. sz. (1989), 24–25. o.

győzedelmes képnek az igazolására, amelyet a tőkés rendszernek mint olyanak az egészségéről és jövőbeli kilátásairól festettek.

## 1.2

Az 1989-es év történetesen egybeesett a francia forradalom bicentenáriumaival. Ez az év azonban a saját terminusai révén lesz emlékezetes, mint fontos határkő, hiszen kétség nem férhet hozzá, hogy még a mi egyedülállóan eseménydús évszázadunkban sem volt olyan *egy* esztendő – azóta, a világot megrázkódtató tíz nap óta, 1917-ben –, amelyik ugyanolyan mértékben fölgyorsította volna a történelmi változások ütemét, mint 1989. Az 1989-es földrengés visszaverődő lökéshullámain valóban hosszú ideig fogjuk még érezni mindenütt, hiszen a nagy történelmi eseményeket és fölfordulásokat nem lehet elszigetelni egy globálisan annyira egybefonódott világban, mint a miénk.

Nem túlzás, ha azt mondjuk, hogy 1989-cel végére ért az a hosszú történelmi korszak, amelyet az 1917-es októberi forradalom indított el. Akármilyen legyen a szocializmus jövője, azt mostantól fogva radikálisan új alapokra kell helyezni, amelyek túl vannak a szovjet típusú fejlődés tragédiáin és kudarcain. Ezek nagyon hamar akadályokká váltak azután, hogy Lenin és követői Oroszországban meghódították a hatalmat.

A jelen tanulmány utolsó fejezeteiben vissza kell majd még térnünk erre a kérdésre. Most az a dolgunk, hogy nagyon röviden megmutassuk, miként szentelte Lukács magát a szocialista átalakulás ügyének egy több mint ötven esztendeig tartó időszakon át, amelyben egy ideig vezető politikusként tevékenykedett, majd pedig 1929-től kezdődően, amikor száműzték a közvetlenül politikai területről, mint mélységesen elkötelezett értelmiségi.

Lukácsnak a nemzetközi kommunista mozgalomban való pályafutását csak tragikus sorsként jellemezhetjük. Nem egyszerűen azért kell tragikusnak tartanunk, mert a fejlődés a „létező szocializmus” korábbi társadalmában jelenleg éppen ellenkező irányba halad, mint azok az eszmények, amelyeket védett és amelyekért élt. Számosan osztoznak vele ebben a sorsban. Nem is ugyanabban a fényben láthatjuk az ő tragédiáját, mint Rosa Luxemburgét, aki túl korán lépett radikális eszméivel a történelem színpadára, s reménytelen fáziseltolódásban maradt a korával, de még a miénkkel is. (Ebben az értelemben – Lukáccsal szemben – az ő sorsában annak a tragédiáját ismerhetjük föl, akinek a kora *még nem* érkezett el.)<sup>4</sup>

Lukács tragédiája valójában egészen eltérő típusú volt. Annak a gátolt fejlődésnek a politikailag és intellektuálisan reprezentatív bensővé-tételében állt,

---

<sup>4</sup> Ezeket a problémákat kifejtettem: „The Meaning of Rosa Luxemburg's Tragedy”, in *The Power of Ideology*, 313–337. o.

amelytől ő, folyamatosan, eszményeinek valóra váltását remélte, az októberi forradalom kitörése óta. Miután 1917-ben meghozta a választását, soha nem szemlélhette volna azt egy radikálisan kritikus állásponttól azoknak az elveknek az elárulása nélkül, melyek e választás során vezették. Amíg azonban ő mindvégig hűséges maradt ahhoz a távlathoz, melyet akkor tett magáévá, amikor mély meggyőződésből otthagyta a kiváltságos osztályt, amelybe született, addig a végén, tragikus módon, jóformán nem hagytak neki – politikailag elkötelezett értelmiségiként – cselekvési mozgásteret.

Lukács helyzete annál fájdalmasabb volt, mivel a pártbürokrácia még azt a kis mozgásteret is túlságosan soknak tartotta – ahhoz, hogy eltűrje –, amelyik megmaradt az ő számára 1928–29 után az élete végéig arra, hogy tevékenyen beavatkozhasson a kulturális és politikai ügyekbe. Noha egyetlen pillanatig sem habozott annak az ügynek szentelni magát, amelyet 1917-ben a magáévá tett, a pártbürokrácia mégis ismételten kegyetlen támadások célpontjává tette, s alávetette a kieroszakolt önbírálat megaláztatásának, ezzel szemben, amíg csak lehetett, eltitkolta olyan létfontosságú tanúbizonyságait, mint a *Blum-tézisek* vagy *A demokratizálódás jelene és jövője*, de még végső „Politikai testamentumát” is.

Ebben az összefüggésben hangsúlyozni kell, hogy a vele szemben emelt valamennyi váddal ellentétben, amelyek szerint megalkuvó módon alkalmazkodott a sztalinizmushoz vagy éppen kiváltságokra törekedve tette le a fegyvert előtte, Lukács teljesen hiteles módon tette magáévá a forradalom utáni világ tapasztalatát. Ennek olyan mély gyökerei voltak a magyar filozófus intellektuális múltjában, amelyek ennek legkorábbi szakaszaihoz nyúltak vissza, s mindez igen távol állt attól, hogy egy korlátozott politikai konjunktúra terméke legyen.

Semmi sem illusztrálhatja jobban Lukács irányultságának a személyes hitelességét, mint utolsó interjúi közül az a kettő, amelyeket csak legújabban engedtek nyilvánosságra hozni. Ezeket a magnós interjúkat 1971. január 5-én és 15-én adta, amikor már biztosan tudta, hogy a legjobb esetben is csak néhány hónapja van hátra az életből, nagyon előrehaladott állapotú rákja miatt – amely abban az évben, június 4-én véget is vetett az életének. Ezekben az interjúkban nemcsak a kapcsolatát próbálta megvilágítani azzal a párttal, amelynek több mint öt évtizeden át harcosa volt, hanem azt a politikai nézőpontot is, amelyből a vezetőség által folytatott politikát értékelte, s végül azt, hogy a bírált politika megváltoztatására azért van szükség, mert így el lehet kerülni az olyanfajta fölfordulásokat, mint amelyeknek Lengyelországban voltak tanúi abban az időben.

Ha azokat a körülményeket nézzük, amelyek között az interjúkat készítették, teljes képtelenség lenne az a fölvetés, hogy valakit a halála küszöbén, amelynek teljes mértékben tudatában volt, egy olyan nézőpont-igazítás motivált volna, mely a személyes alkalmazkodás és a kiváltságok elnyerésének érdekében szükséges. Továbbá Lukács az ő ügyének taglalásakor folyamatosan és a legteljesebb meggyőződéssel azonosult a politikusok és az értelmiségiek közötti intézményesített – és valójában a legbénítóbb – munkamegosztás törvényességével a forradalom utáni társadalomban, amikor számos alkalommal hangsúlyozta az



interjúk folyamán azt, hogy ő nem politikus, hanem pusztán egy értelmiségi, aki a kultúra és az ideológia ügyeiben illetékes. Végül az interjúk során fölvetett minden fontosabb kérdésre úgy válaszolt, hogy azokhoz a lényegileg azonos nézőpontokhoz kapcsolódva fejtette ki őket, amelyek az írásait évtizedeken keresztül áthatották.

A fentiekben említett bensővé-tétel éppen olyan világosan kézzelfogható maradt az 1971. januári interjúban, mint amilyen az írásaiban az 1930-as évek elejéig visszamenően volt. A fölismert problémák megoldásait annak a gátolt fejlődésnek a talajáról, „*belülről*” képzelte el, amelyet bírált: s mindezt egy haldokló, akinek a számára a párt által nyújtott kiváltságok és kedvezmények többé már egyáltalán nem jelenthetnek semmit. Itt most mellékes az, hogy némely tekintetben mennyire problematikusak ezek a nézőpontok, sokkal alapvetőbb okoknak kellett közrejátszaniuk abban, hogy Lukács fönntartotta őket, mint azok, amelyeket ellenfelei és becsmérői hoztak magyarázatul, s nemcsak a múltban, amikor még élt, hanem a legutóbbi években is.

Mindenesetre az 1971. januári interjúknak a magyar párt által folytatott politikát bíráló megjegyzései – az oly világosan kézzelfogható és önként elfogadott kényszerű önkorlátozások ellenére – még 1988 végén is teljesen elfogadhatatlannak bizonyultak a pártvezetés számára, pedig ekkor már *A demokratizálódás jelene és jövőjét* „Lukács György testamentumaként” üdvözölték. Ezeket valójában még akkor is veszedelmesen „revizionistának” tartották, amikor az új pártelnök, mint a fentiekben láttuk, már azt hangsúlyozta, hogy fönntartás nélkül azonosul Lukács szellemével.

Az interjú a haldokló filozófussal valójában a párt kívánságára készültek, s azzal az ígérettel, hogy változatlan szöveggel és gyorsan nyilvánosságra fogják őket hozni. Ehelyett még 1988 vége után is a titkos levéltárakban kellett maradniuk további 16 hónapra eltemetve. Csak azután döntöttek úgy, hogy nyilvánosságra lehet őket hozni, miután nyilvánvalóvá lett, hogy a magyar pártnak, bármi legyen is a neve, megrázó választási veresége következtében át kell adnia a hatalom gyeplőjét az ellenzéki politikai erőeknek. Így történt az, hogy végül engedélyezték „Lukács György politikai végrendeletének” a közzétételét,<sup>5</sup> ami két éven belül a második hasonló esemény volt. Erre a párt elméleti orgánumban, a *Társadalmi Szemlé*ben került sor, azaz egy olyan folyóiratban, amelynek a hasábjairól Lukács élete során hosszú évekig számúzve volt.

---

<sup>5</sup> „Lukács György politikai végrendelete: kiadatlan interjú 1971-ből”, *Társadalmi Szemle* 1990. április (45), 63–89. o.

## 2. A „magába csukott önnönvalóság” keresése

### 2.1

Mint már említettük, a forradalom utáni fejleményekkel való azonosulásnak mély gyökerei voltak Lukács szellemi múltjában. Filozófiai fogalmakkal kifejezve, ennek igen sok köze volt ahhoz, ahogyan ő irodalmi pályafutásának egészen a kezdeteitől fogva a beteljesülés egyéni föltételeit az egyén fölött álló erőkkel való kapcsolatában fölfogta.

A fiatal Lukács, egyik kulcsfontosságú tanulmányában, „A tragédia metafizikájá”-ban (1910), a következőképpen fejt ki egy olyan gondolatot, amelyik egész életén át foglalkoztatta:

„A tragédia csodája pedig formateremtő: önnönvalóság a lényege, éppoly kizárólag, mint amannak az önkívületiség. Elszenvedése a Mindenségnek az, de megteremtése emez... Az én hangsúlyozza önnönvalóságát mindent kizáró, mindent megsemmisítő erővel. De ez a szélső magaigenlés acélkeménységet és magával teljes életet ad minden dolgoknak, melyekkel találkozik, és elérkezvén végső ormára a tiszta önnönvalóságnak – megszünteti saját magát. Mert az énség végső megfeszítettségében átlép minden pusztán individuálisat. Az ő ereje a sorssá-nőítség szentségét terítette a dolgokra, de nagy harca a maga teremtette sorssal őt magát személytelen valamivé, egy végső sorsvonatkozás szimbólumává formálja át. Így érintkeznek kiegészítve egymást, és így zárják ki kölcsönösen egymást a misztikus és a tragikus átélése a világnak. Titokzatosan egyesíti mindkettő az életet s a halált magában. Mindkettő: *magába csukott önnönvalóság, és az ennek maradék nélkül való felolvadása valamely magasabb lénybe*. Odaadás a misztikus útjának neve, harc a tragikus emberé. Feloszlás a vége az egyiknek, széttörés a vége a másikának.”<sup>6</sup>

A fiatal Lukács, aki egy nagyon gazdag és politikailag befolyásos bankár fiaként beleszületett a nagypolgárságba, érthető módon nem szigetelődhetett el attól az individualizmustól, amely a korszak kulturális vitáit uralta. Mélységesen nyugtalan volt azonban az individualizmus csapdái miatt, s megpróbált megfogalmazni egy életképes szintézist az egyéni és az egyén-fölötti erők között, hasonlóképpen a platonikus történelemfölötti – lényegi – örökkévaló elvek és a történelmi elvek között.

Az igazi individualitás lényegét, amelyet mindig meg akart őrizni és ki akart emelni – még akkor is, amikor csak azon a nyelven beszélhetett róla, amelyet „ezópuszinak” nevezett –, „A tragédia metafizikájá”-nak a szerzője a következőképpen világította meg: „Csak az ember elvontan abszolút ideája számára lehetséges minden emberi; a tragikum reálissá válása konkrét lényegének. Rendíthetetlenül és biztosan felel itt a tragédia a platonizmus legkényesebb

---

<sup>6</sup> Lukács György: *Ifjúkori művek*, Magvető, Bp. 1977, 501. o.

kérdésére; arra a kérdésre, hogy egyes dolgoknak is lehet-e ideájuk, lényegiségük. Felelete megfordítja a kérdést: csakis az egyes, csakis a végső határig hajtott egyes ideájának megfelelő és valóban létező. A színtelenül és formátlanul mindent magába foglaló általános mindent-jelentőségében nagyon is erőtlen, egységében nagyon is üres, hogy valóság lehessen... Az emberi egzisztencia legmélyebb vágya a tragédia metafizikai alapja: az *ember vágya önmönvalóságára*. Az a vágy, hogy a lét csúcását síkságos életúttá, értelmét mindennapi valósággá váltsa.”<sup>7</sup>

Az emberi egzisztencia elkerülhetetlen történelmi dimenzióját pedig a következőképpen próbálta meg a fiatal Lukács összeegyeztetni a platonista esszencializmussal:

„A történelem, úgy látszik, valami mély szimbóluma a sorsnak: törvényszerű véletlenségének, végül is mindig igazságos önkényének és zsarnokságának. A tragédia harca a történelemért – nagy hódító hadjárata az élet ellen; a kísérlet, hogy a *maga értelmét* – mely a közönséges élettől közelíthetetlen messzeségben van – megtalálja az életben, és kiemelje mint *rejtett magvát*. A történelem valamely értelme mindig az élethez leghasonlóbb szükségszerűség. A pusztá történés súlyában jelenik meg a szükségszerűség formája, a dolgok folyásának ellenállhatatlan erejében. Ez a mindennek mindennel való összefüggésének szükségszerűsége. *Értéktagadó szükségszerűség* ez: minden szükséges, és minden egyformán, nincsen különbség kicsiny és nagy, jelentős és mellékes között. Ami van, annak lennie kellett. Szándékoktól és céloktól befolyásolatlanul következik minden pillanat az előtte voltakból.”<sup>8</sup>

Így a történelem értelmét a fiatal Lukács szerint a tragédia jószolgálatai és a „történelemért” folytatott rendkívül paradox „harca” révén fejthetjük csupán meg. Az utóbbi kecsegtethet ugyanis csak azzal, hogy a történelem értelmét kiemeli – mint annak „rejtett magvát” – magából az életből, s ezt a történelem „értéktagadó szükségszerűségként” leírt erejével szemben teszi.

Azzal a föltételezéssel, hogy egy ilyen vállalkozásnak a sikere lehetséges, csak „A tragédia metafizikájá”-ban találkozhatunk. Lukács nem adott útmutatást arra vonatkozóan, hogy miként lehet ezt ténylegesen megvalósítani. Az ő analízisének a terminusai valójában diametrikusan ellentétes irányba mutattak a vágyott szintézissel.

Amilyen mereven szembeállításra kerül itt a történelem irracionális valósága annak az irracionalitásával, ahogyan az egyének igazán lényeges céljaikat keresik, az Max Weber irracionalista történelemfölfogására emlékeztet, s arra, ami ennek velejárója, „személyes démonaira”, tehát az önmagukat-irányító szubjektumok teljesen szubjektív és egymással tökéletesen összeegyeztethetetlen módon értékelő belső kalauzaira. Így a fiatal Lukács semmi mást nem kínálhatott megoldásként, mint dichotómiákat és paradoxonokat, s egy összességében sivár képet arról, amit

---

<sup>7</sup> I. m., 503. o.

<sup>8</sup> I. m., 510. o.

az egyének — föltételezve, hogy vágyakozásuk az élet teljessége és az „önnönvalóság” autenticitása után beteljesül — valóságosan elérnek a végén: „Irracionális valóságossága által a történelem az embert a tiszta általánosságra kényszeríti; nem engedi meg, hogy saját ideáját, mely más szférában éppen olyan irracionális, kifejezze. Érintkezésük által mindkettőjüknek idegen valami származik: az általános. A történelmi szükségszerűség mégis az élethez legközelebb minden szükségszerűségek között. De egyszersmind az élettől legtávolabb is. Az idea számára az ebben lehető megvalósulás csak kerülő út saját realizálásához. (A valóságos élet szomorú kicsisége játszódik itt le a legmagasabb szférában.) De az egész ember egész élete is csak kerülő út magasabb célok felé. Legmélyebben személyes vágya és megvalósításáért vívott harca csak *vak eszköze egy idegen és néma rendezőnek*.”<sup>9</sup>

De miként oldhatjuk meg azt a paradoxont, hogy ami a legközelebb van az élethez, az egyszersmind a legtávolabb is van tőle? Találhat-e valaki olyan értelmet a történelemben, amelyik nem a partikuláris történések értelmetlen zűrzavara révén érvényesülő misztikus „nehézségi erőként” jelent meg, s nem csak akkor tárta föl értelmes rendjét az egyének számára, amikor már mindent jóvátehetetlenül eltemetett a múlt? Hogyan győzhetjük le az érték és a történelmi ténylegesség közötti nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen ellentétet? Érvényteleníthetetlen emberi állapot-e az, hogy azoknak, akik „elérkeznek” a beteljesülés „végső ormára” és megvalósítják „az ember vágyát önnönvalóságára”, szét kell törniük a Mindenséggel szemben? Hogyan menthetők meg az egyének, akik — úgymond — egyformán vágyakoznak az élet teljességére, s el vannak kötelezve abban a küzdelemben, amelyet ezért vívnak, attól, hogy egy irracionális egyetemesség uralkodjék felettük, s attól a megalázó sorstól, hogy ugyanakkor vak eszközök legyenek egy idegen rendező kezében? Elképzelhető-e az, hogy a történelmet ne elvont módon hiposztazált, egyetemessé tett fogalmakban vegyük birtokba, hanem úgy, hogy az autentikus beteljesülés vállalkozásába bonyolódott individuális személyiségek valódi megnyilvánulási lehetőséget találjanak sajátos, és a valóságos világban végrehajtható megvalósulásuk számára?

Ezeket a kérdéseket Lukács nem fogalmazhatta meg és nem adhatott rájuk választ azelőtt, hogy a *Történelem és osztálytudat*ban ki ne dolgozta volna Hegel és Marx híres szintézisét és ne adott volna új meghatározást az autentikus személyiségre irányuló, korábban elvont törekvésének, immár az emberi emancipáció ügyéhez kapcsolva azt. Mindamellet a történelmi szükségszerűség és az autentikus „önnönvalóságért” folytatott küzdelem között fönnálló összefüggésnek az a tragikus látomása, amelyet Lukács „A tragédia metafizikájá”-ban vázolt föl, gondoskodott a számára a megalapozásról ezeknek a kérdéseknek a megfogalmazásához akkor, amikor az első világháború végén elfogadta a

---

<sup>9</sup> I. m., 514. o.

marxizmust, s egy fontos tekintetben, amelyet még látni fogunk ennek a tanulmánynak a során, soha nem is hagyta el.

## 2.2

Az a mód, ahogyan Lukács „a platonizmus legkényesebb kérdését” körüljárta, merészen kijelentve, hogy a lényeg problémáját alá kell rendelni az individualitásának, s az utóbbit kell az egyedüli valóságos létezőnek fölfogni, a XX. századi egzisztencializmus központi témáját vetíti előre, s jelentős helyet foglal el a korszak individualisztikus szellemi légkörének központi fontosságú problémái között. Annak ellenére így áll a dolog, hogy a fiatal Lukács az individualizmus kulturálisan uralkodó formáival kapcsolatos álláspontját olyan kritikai távolságtartással akarta meghatározni, amely közben megőrzi mindazt, amit ő ebben a nézőpontban érvényes magának tekintett.

Az *egyetemesség*, ennek megfelelően, rendkívül negatív jelentést kap Lukács látomásában, annak a szinonimájává válik, amit Hegel „*elvont általánosság*”-nak nevezett. Hasonlóképpen az *egység* eszméje, amelyet a mindent magába foglaló „általános” fogalmával határoz meg, csak szélsőségesen negatív jelentéssel rendelkezhet az ő fogalmi hálójában. „A tragédia metafizikájá”-nak szerzője számára ugyanis az „általánosnak” az egyetemessége úgy jelenik meg, mint ami „*nagyon is erőtlén*” és az egységes „*nagyon is üres*”.

A „szín”, a „forma” és a „konkrétság”, teljes ellentétben azzal az elvont általánossággal, amelyet elutasított, s bonyolult kapcsolatban azzal a szereppel, amelyet a fiatal Lukács a tragédiának tulajdonított, a pozitivitás pólusát foglalja el az ő fogalmi színskáláján. Ebben az értelemben „az ember lényegi természetét” – amikor arra kerül a sor – úgy kell jellemeznie, mint ami konkrét: olyan meghatározottság, amely – *A lélek és a formák* szerzője csak így teheti érthetővé – „a formateremtő tragédiának” tulajdonított metafizikai hatalomból ered.<sup>10</sup>

Míndez, akárhogy is, fölülbírálhatatlanul misztikusan hangzik. Valójában Lukács egyáltalán nem tett kísérletet rá, hogy elrejtse a fölfedett kapcsolatok és folyamatok misztikus jellegét. Először is, nemcsak a zsarnoki, mindenre ránehezülő történelem komor valóságát írta le *irracionálisnak*, hanem az ellenpárját is, a „konkrét-lényegi ember” igazi eszméjét. Ami pedig a tragédia pozitív hatalmát, „formateremtő” közbeavatkozását illeti, azt is „*csodának*” kellett neveznie.

---

<sup>10</sup> *A lélek és a formák* (Die Seele und die Formen) volt Lukács első olyan könyve, amely nemzetközi elismerést váltott ki. Gyönyörűen megírt tanulmányok gyűjteményét foglalja magába, amelyek néhány visszatérő vezérmotívum körül kapcsolódnak össze. „A tragédia metafizikája” a gyűjtemény befejező darabja, s egyúttal azoknak a gondolatoknak a végső összegzése, amelyeket Lukács ebben a kötetben fejtett ki.

Az a tény, hogy Lukács racionalitás-fölfogása inkonzisztencia nélkül tartalmazhat olyan referenciális kulcsfogalmakat, mint „a történelem irracionális valóságossága” (együttesen az egyének „éppen olyan irracionális” kísérleteivel arra, hogy a történelem zsarnoki irracionálisával szemben az emberi igazi eszméjét kövessék), a „tragédia csodája” és a „misztikus átélés”, magáért beszél, s jelzi, hogy a fiatal filozófus rendszere végső fokon tarthatatlan. Az az út ugyanis, amelyen járva Lukács „A tragédia metafizikájá”-ban életképes megoldások után kutatott, elvezette őt néhány olyan fontos egzisztenciális kihívásnak a világos fölismeréséhez, melyekkel az egyének szembesülnek, egyidejűleg azonban belső feszültséget csempészett abba a racionális értelmezési keretbe, amelyet javasolt. Abba a keretbe, amelynek szándéka szerint filozófiailag érthetővé és meggyőzővé kellett volna tennie a szerző egzisztenciális nyugtalanságát – ámde képtelennek bizonyult erre anélkül, hogy ne folyamodott volna ismételtelen a misztikumhoz, mely távol áll az értelmezési hitelességtől.

S valóban, „A tragédia metafizikája” a tragédia szerepét és a misztikus átélést ugyanúgy jellemezte: közös problematikájukon keresztül. Ez pedig nem más, mint – csak a felszínen ellentétes – kapcsolódásuk ahhoz, ami a szerző szemében valójában mindent eldönt: az „önnönvalóság” etikai abszolútumához. Mit számít az, hogy mennyire élesek és egymást kölcsönösen kizárók azok a különbségeik, amelyek a beavatatlan megfigyelőnek első pillantásra föltűnnek! Lukács, miután mindkettőről kijelenti, hogy rejtett módon közösséget alkotnak egymással, csak úgy tarthatja fenn az értelmét és a törvényességét annak, hogy elkülönítetten kezeljük őket, ha a tragédiának és a misztikus átélésnek lényegileg közös meghatározottságot tulajdonít. Ezért csúcsosodik ki az elemzése a végén abban a kijelentésben, hogy : „Titokzatosan egyesíti mindkettő az életet s a halált magában. Mindkettő: magába csukott önnönvalóság, és az énnel maradék nélkül való felolvadása valamely *magasabb lénybe*.”<sup>11</sup>

Bizonyos, hogy az, amit Lukács „A tragédia metafizikájá”-ban és *A lélek és a formák* többi, ugyanabban a szellemben fogant tanulmányában nekünk fölkínál, egy benső feszültségei ellenére is erőteljes látomás. Ennek a látomásnak az ereje és a vonzása mindazok számára, akik osztották a szerző egyáltalán nem könnyű individualisztikus álláspontját, pontosan abból eredt, ahogyan Lukács annak benső feszültségeit – ahelyett, hogy elrejtette volna – nyíltan megjelenítette, s egy összetett és emberileg hiteles teljesség tragikus látomásává nyilvánította és egyesítette. Nincs intellektuálisan becsületes érv, amely jelentősen változtathatna ennek a látomásnak a szuggesztív erején azoknak a szemében, akik osztották Lukáccsal abban a társadalmi nézőpontban, amelyből az ő ifjúkori elméleti szintézise kinőtt. Ahhoz, hogy az utóbbi vitatható oldalait észrevegyük, az szükséges, hogy valamilyen indítékunk legyen a kilépésre abból a társadalmi

---

<sup>11</sup> I. m., 501. o.

látókörből, amely a saját határaival összeegyeztethető válaszok utáni kutatást ösztönözte — ahogyan ez a szerzővel néhány évvel később valóban megtörtént.

Természetesen egészen más szabályok vonatkoznak ebben a tekintetben azokra az olvasókra, akik történetesen egy adott társadalmi állásponton osztoznak és megföllebbezhetetlenül azonosulnak annak az elméleti kifejtésével, s egészen mások az alkotó formátumú értelmiségire. Az utóbbinak ugyanis előbb vagy utóbb szembesülnie kell a saját látomása benső feszültségeivel, hogy emberileg és intellektuálisan védhetőbb megoldást dolgozzon ki rájuk. Olvasói viszont, akik nemcsak társadalmi helyzetük ellentmondásait érzélik spontán módon saját tapasztalataik révén, hanem a láthatóan elkerülhetetlen tehetetlenséget is, mely ezekkel az ellentmondásokkal jár, valóban jelentős vigaszt és önbizalmat meríthetnek a filozófus munkáiból azokkal a megoldatlan feszültségekkel és ellentmondásokkal szemben, melyeket ő fölismer.

Ami Lukácsot illeti: az, hogy egy racionálisnak állított értelmezési kereten belül állandóan a tragédia csodájához és a misztikus átélés korollárium-gondolatához folyamodott, egyike volt a két fő — és akkor teljesen leküzdhetetlen — feszültségnek, amelyek azzal fenyegettek, hogy korai rendszerét szétrombolják. A másik az volt, hogy hiányzott belőle a történelmi dimenzió, mindazoknak a hivatkozásoknak ellenére, amelyeket egy — metafizikusan átlényegített — történelemre tett.

Az erőteljesen szuggesztív és a végső fokon tarthatatlan elemeknek azt az egyedülálló alakzatát, amelyet *A lélek és a formák* ban láthatunk, még paradoxabbnak találjuk akkor, ha tekintettel vagyunk arra a tényre, hogy a fiatal Lukács rendszerének misztikus alkotóelemei világosan fölismerhető racionális meghatározottsággal rendelkeznek a gyökereiknél, s nincs jelentősége annak, hogy ez nem tudatosult benne. Elméletének az objektív szándéka ugyanis nem az a vágy volt, hogy a miszticizmust pártfogolja, hanem az, hogy néhány fontosabb egzisztenciális problémát kidomborítson. Ezeket azonban Lukács, intellektuális fejlődésének ezen a fokán, amikor a szükséges objektív történelmi paraméterek még hiányoztak a látószögéből, csak egy időtlen metafizikai diskurzus formájában világíthatta meg. Végére is, amikor a fiatal Lukács *A lélek és a formák* ban tragikus látomását kifejtette, osztályának szellemi szóvivői már többé-kevésbé nyíltan föladták a történelmi időbeliséggel való foglalkozást. Ő pedig — lassan kialakuló, de még határozatlan és konkrét tárgy nélküli erkölcsi lázadása ellenére — ekkor még azonosult az osztályával.

Így az a kihívás, hogy legyőzze az időtlen metafizikai diskurzus etikai tehetetlenségét, magával hozta azt az igényt, hogy kiszabaduljon ugyanannak a társadalmi meghatározottságnak a keretei közül, mely még a korszak kívülálló liberális gondolkodóinál is a valódi történelmi időbeliség föladását eredményezte. Ez pedig elképzelhetetlen egy radikális értékváltás, azaz annak a társadalmi álláspontnak az igazán alapvető megváltoztatása nélkül, melyen helyet foglalva az értelmiségi számára az elméleti szintézisek megalkothatóvá válnak.

Abban az időszakban, amikor Lukács „A tragédia metafizikája”-t írta, etikai lázadásának bizonytalanságát és ebből következő tehetetlenségét abból ismerhetjük

föl, ahogyan ő a „formát” és az „etikát” egyesítette. Valódi és emberileg beteljesülő megoldások utáni „vágya” ellenére – s a „vágy” a fiatal Lukács tanulmányaiiban lényegében a leggyakrabban használt kategóriák egyike volt – „forma” és „etika” önkényesen elhatározott, pusztán verbális azonosságából a valós világban történő elkötelezett és hatékony cselekvésre való fölszólítás helyett ő csak egy bénító és rezignált sarokba-szorítottságot vezethetett le. Ahogy *A lélek és a formák* ban írta:

„A forma az élet legfőbb bírója, [...] etikai... Az etika érvénye és ereje független attól, követik-e. Ezért tudja csak az etikaivá tisztult forma – anélkül hogy vak és szegény lenne általa – minden problematikusság létezését elfelejteni és örökre száműzni országából.”<sup>12</sup>

A közbevetett minősítő – „anélkül hogy vak és szegény lenne” – tökéletesen üresen hangzik: eggyel több megvalósíthatatlan *fiat*, még akkor is, ha egy igazi, de tehetetlen aggodalom hangján szólal meg, s nem a rosszhiszeműségén. Egy olyan etika ugyanis, amelyik képes „minden problematikusság létezését elfelejteni és örökre száműzni országából”, nemcsak vakságra és szegénységre kárhoztatja magát elkerülhetetlenül, hanem teljes jelentéktelenségre is.

Ennélfogva a tartós belenyugvás abba, hogy egy ilyen látomásnak a határain belül éljünk – igazi zsákutca, ha egyáltalán létezik ilyen – csak egy olyan világban lenne elképzelhető, amelyben semmi sem történik, vagy semmi esetre sem a valóságosban. Az a tény, hogy Lukács legalább egy közbevetés formájában elismerte azt az ellentmondást, mely az általa védett alkalmazhatatlan és tárgy nélküli etika, továbbá az ennek „vak és szegény” hiábavalóságából eredő veszély között van, azt mutatja, hogy már tudatosulni kezdett benne *A lélek és a formák* ban kifejtett rendszer valóságos tarthatatlansága, egyelőre saját témáinak terminusaiban.

Azok a dilemmák és egzisztenciális kihívások, amelyeket Lukács fölismert „A tragédia metafizikájá”-ban – néhány nagyon valóságos probléma, melyek szinte követelték a magáévá-tett metafizikai diskurzus kényszereivel való szakítást és fölcserélését a szóban forgó kérdések társadalmilag specifikus és történelmileg megalapozott végiggondolásával, pontosan azért, hogy előtérbe kerüljön az a valódi konkrétság, amit a szerző a *lényegi* szinonimájának tekintett – szóval ezek a problémák később Lukács segítségére voltak egy egészen más intellektuális fejlődési pálya megválasztásában. Jóval túlmutattak az ő eredeti megoldásain, noha sokat kellett változniuk addig, amikor a magyar filozófus végre világosan ki tudta fejteni azokat a radikálisabb kérdéseket, amelyek *A lélek és a formák* tanulmányaiiban még csak rejtetten voltak jelen, s amelyek egyedül neki engedték meg, hogy megfelelő választ találjon rájuk.

---

<sup>12</sup> I. m., 516., 518. o.



Lukács pályáján a következő fontosabb előrelépést *A regény elmélete* jelenti, amelyet 1914–15 folyamán írt. Ebben az ő nagyon vitatható erkölcsi lázadása kézzelfoghatóbb és szándéka szerint radikális referenciális keretet kapott, még akkor is, ha a szerző utóbb visszatekintve „merőben utópikusnak” ítélte azt. (Utópikus volt, mert „még a legelvontabb gondolatíság síkján sem voltak számomra közvetítések a szubjektív állásfoglalástól az objektív valósághoz”<sup>13</sup>, amint 1962-ben megfogalmazta.)

Annak eredményeként azonban, hogy Lukács – éles ellentétben barátjával, Max Weberrel – tétovázás nélkül elutasította a „Nagy Háborút”, s arra a zavarodottságra, amit ez okozott, Fichte szellemében a jelent „a kiteljesedett bűnösség kora” ítéletére kárhozatva válaszolt, etikai lázadása annyira fölfokozódott, hogy később indokoltan állíthatta a következőket: „*A regény elmélete* nem megóvó, hanem robbantó jellegű mű. Persze, a lehető legnaivabb és teljességgel megalapozatlan utópizmus alapján: abban a reményben, hogy a kapitalizmus széthullásából, a tőkés renddel azonosított élettelen és életellenes gazdasági-társadalmi kategóriák széthullásából természetes, emberhez méltó élet sarjadhat.”<sup>14</sup>

Korábban említettük már, hogy a fiatal Lukács fogalmi keretének benső logikája és „*A tragédia metafizikája*”-ban megnyilvánuló feszültségek rendszere szétrombolásának irányába hatottak. Az a szellemi kihívás, hogy ennek a rendszernek a feszültségeit annak benső logikájával összhangban győzze le, nagyon fontos volt Lukács elkövetkező fejlődése számára. A döntő elemet azonban ebben a tekintetben az jelentette, hogy a valóság, globális tűzvész formájában, betört az ő tiszta formákból épített, önmagára-referáló világába, amelyben teljes komolysággal lehetett elmélkedni „minden problematikusság létezésének az elfelejtéséről”.

A háború nagyon fölgyorsította Lukács lassan előrehaladó elméleti önmeghatározási folyamatát, s *A regény elmélete*-ben olyan világfölfogást teremtett, „amely »baloldali« etika és »jobboldali« ismeretelmélet (ontológia stb.) összeolvasztására törekedett. [...] baloldali, radikális forradalomra irányuló etika párosul hagyomány-örző-konvencionális valóságmagyarázattal”<sup>15</sup>.

Ennélfogva érthető, hogy *A regény elmélete*-nek új látomása – mely nemcsak a Kanttól Hegelhez történő átmenetet jelezte Lukács új szellemi tájékozódásában, hanem „a történelem hegeli dialektikájának kierkegaard-osítását”<sup>16</sup> is – nem hozhatta magával szerzője dilemmáinak és paradoxonjainak megoldását. Nem

<sup>13</sup> Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. + A regény elmélete*, Magvető, Bp. 1975, 480. o.

<sup>14</sup> I. m., 486. o.

<sup>15</sup> I. m., 487. o.

<sup>16</sup> I. m., 485. o.

képviselhetett többet, mint egy valamivel járhatóbb kiindulópontot Lukács szellemi fejlődésének bonyolult folyamatában a későbbi utak számára.

A *regény elmélete* mindamellett fontos előrelépést jelzett *A lélek és a formák* után, még akkor is, ha befejezetlen maradt, s hamarosan meghaladták a kibontakozó történelmi események, aminek az oka perspektívájának tarthatatlansága volt. Ez annak az ellentmondásnak tulajdonítható, mely egyfelől a szerző elvont etikai imperatívuszai, másfelől azon társadalom alapvető szerkezeti paramétereinek kritikátlan diagnózisa között van, mely ellen ő lázadni akart. De *A regény elmélete* még így is fontos előrelépést jelentett Lukács fejlődésében. Az elképzelés ugyanis, mely ennek a munkának az alapjául szolgált, az volt, hogy egy empirikusan igazolható történelemfölfogás segítségével egyesítve az etikai és a politikai radikalizmust, megnöveli a szerző értelmezési keretének racionalitását, s ez minőségileg új kihívás volt a magyar filozófus számára.

A szintézis utóbbi, ténylegesen járható útjának a megvalósítási lehetősége volt az, amit Lukács két évvel azután látott föltűnni a láthatáron, hogy *A regény elméleté*nek utolsó néhány sorát leírta — akkor, amikor kitört az Októberi Forradalom. Határtalan lelkesedéssel fogadta a tisztítótűznek és a radikális átalakulásnak a forradalomban rejlő perspektíváját, mivel meg volt győződve róla, hogy ez képviseli a válságból való kiút utáni korábbi vágyakozása megtestesülését. Olyan kiutat a korból, mely nem „a tiszta élmények tiszta megnyilatkozása”<sup>17</sup> formájában jelenik meg, s még csak nem is a kierkegaard-osított hegeli „világszellem” kalandjain át vezet, hanem egy társadalmilag kézzelfogható történelmi hatóerőnek a tényleges történelmi folyamatba való tudatos beavatkozása révén valósul meg.

Az újratájolódás természetesen senkinek az esetében sem jelentheti azt, hogy egyszerűen hátra fordít a saját múltjának. Azok közül a fontos témák közül, amelyeket a fiatal Lukács tárgyalt, sok folyamatosan újra felszínre bukkant az ő későbbi írásaiban is. Némelyik igenlően, újra meghatározva, eleven gondként. Mások tagadóan, akadályokként, s ezekre azért mutatott rá politikailag elkötelezett értelmiségiként, hogy harcoljon ellenük, s valóban meghaladja őket. Ebben az értelemben például az öt élete végéig kísérő küzdelme az „*irracionálizmussal*” szemben nem egyszerűen a tárgyilagos kívülről álló problémamentes elutasító magatartása, mely a modern kulturális és szellemi fejlődés egy fontosabb irányzatának szól, hanem gyötrődő kritika, mely történetesen egyidejűleg a szerző önkritikája is. Az újra meg újra ráirányította a figyelmet — mind a régi, mind az állandóan újra fölbukkanó új formáikban — azokra a legcsábítóbb szellemi utakra, amelyeken irracionálisztikus álmegoldásokkal és kibúvókkal lehet helyettesíteni az annyira szükséges gyakorlati válaszokat. Ezek olyan kísértések, amelyeket maga Lukács is belülről tapasztalt, s nem kevésbé, mint bármely más értelmiségi.

---

<sup>17</sup> *Ifjúkori művek*, 516. o.

Árnyaltabban nézve a kérdést, Lukács korai munkáinak a tragikus látomása – „meghaladott” (aufgehoben) formában – későbbi írásainak is strukturáló magja maradt. Ekképpen ez nagymértékben hozzájárult, hogy a „két világ között” fogant életmű, melynek a szerzője soha nem szüntette meg a harcot a szocializmus „kategorikus imperatívuszából” és történelmi megvalósításának félelmetes nehézségeiből fakadó dilemmákkal, reprezentatív jelentőségűvé lett.

### **3. A lélek és a formák dilemmáitól a Történelem és osztálytudat aktivista látomásáig**

#### **3.1**

*Lukács Történelem és osztálytudat* című munkájának nemcsak a tőkés társadalom elidegenítő meghatározottságainak a kritikáját kellett elvégeznie, hanem legalább annyira újra végig kellett gondolnia a saját korai írásaiban taglalt látomást is. Egy jelentős értelmiségi ugyanis nem tudja egyszerűen kiüríteni magát a kulturális divat és a politikai berendezkedés minden szélváltozásánál. A valóságos szellemi fejlődés soha nem lehet más, mint szerves (meghaladó és elmélyítő) folyamat, a minőségi változások ellenére sem, amelyek együtt járhatnak – és együtt kell járniuk – azzal, hogy az író újra meghatározza viszonyulását a történelem turbulens dinamikájához. Aki úgy változtatja meg az álláspontját, hogy az egyik *tabula rasáról* a másikra ugrik, anélkül hogy legalább megpróbálná megindokolni, hogy miért adja föl az általa korábban vallott hiteket, s nyilatkozna az általa újonnan vallott bizonyosságokról, amelyeket azután éppen olyan könnyen fölad, ha a helyzethez való alkalmazkodás úgy kívánja, az semmi mást nem adhat föl, mint a saját elvtelen ürességét.

Lukács hiteles és alkotó módon tette magáévá a marxista perspektívát a háború és a rá következő forradalmak hatására, s itt nemcsak az oroszországi, hanem ugyanúgy a magyarországi forradalomról is szó van, egy olyan forradalomról, amelyben ő testestül-lelkestül részt vett. Ez nem hozhatta volna meg az elméleti gyümölcseit anélkül, hogy ő újra ne fogalmazta volna korai munkáinak a központi tételeit és előfeltevéseit az újonnan fölsímtörténelmi lehetőségekkel összefüggésben.

A forradalom utáni fogalmi és értékváltás sok tekintetben azzal járt, hogy Lukácsnak *A lélek és a formák* ban és *A regény elméletében* kidolgozott referenciális terminusai – úgy, ahogy azok a rendszerébe tagolódtak – teljesen fölborultak, noha Lukácsnak nem állt szándékában föladni rejtett és kifejtett tényleges vonatkozásait. Anélkül, hogy megfelelő súlyt helyeznénk Lukács fejlődésében a „kontinuitás a diszkontinuitásban” szerves meghatározottságára, teljesen lehetetlen lenne megértenünk azt a látószöveget, mely első marxista szintézisében, a *Történelem és osztálytudat* ban fejeződött ki.

Egy döntő vitakérdésben, mely arra a stratégiai célra vonatkozott, hogy miként lehet legyőzni az adott társadalomtörténeti meghatározottságok szörnyű tehetetlenségi erejét, Lukács megismételte korábbi látomásának néhány elemét (beleértve ebbe azok pozitív illetve negatív értékkapcsolódásait is), s egyúttal radikálisan újra meg is határozta őket azáltal, ahogyan most behelyezte a *Történelem és osztálytudat* társadalmilag aktivista, totalizáló elképzelésébe. Vegyünk egy jellemző példát arra, ahogy a magyar filozófus kritikailag újra meghatározta fiatalkori előfeltevéseit a „bensőségeségről” és „a tiszta élmények tiszta megnyilatkozásáról”, s ahogy ezeket beillesztette a *Történelem és osztálytudat* központi darabjába, „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata” című, ünnepeelt tanulmányba:

„[...] a legmagasabb absztrakció szintjéig megtisztított, minden »kreatúraszerűségétől« megszabadított bensőségeség összekapcsolása egy transzcendens történetfilozófiával, valójában nagyon jól megfelel a kapitalizmus ideológiai alapstruktúrájának.”<sup>18</sup>

Az ilyen kategóriális folytonosság révén Lukács megőrizte korai látomásának néhány alapvető alkotórészét, míg másokat elvetett. S természetesen még azokat is, amelyeket megőrzött, az új szintézisben egy minőségileg más jelentéssel ruházta föl, azáltal, hogy egy egészen más fogalmi keretbe helyezte el őket. Mint ebben a részben éppen most láttuk, Lukács nagymértékben eltávolodott attól a negatív mellékjelentéstől, amelyet „A tragédia metafizikája”-ban tulajdonított a *történelem*nek mint olyannak, s eljutott a tökéletes módra tájolódtott „transzcendens történetfilozófia” történelmileg minősített elítéléséig. Más szavakkal megfogalmazva: Lukács most irányzatos filozófiai koncepcióként jellemezte a tagadott célpontot, mely nem szubjektív elméleti hibákból vagy torzításokból keletkezett (amelyeket elvileg helyesbíteni lehet), s nem is magának a történelemnek a metafizikusan determinált tökéletlenségéből (ami elvileg tökéletesen leküzdhetetlen lenne), hanem – az ember által teremtett és így az ember által meg is változtatható szükségszerűség egy fajtájaként – az adott társadalmi rend legbenső természetének és történelmileg konkrét tagozódásának a reflexiójából.

Ezen a módon válik lehetővé a *Történelem és osztálytudat*ban az, hogy fönntartsa az „elvont általánosságnak” és folyamányainak értékkapcsolódását a negativitással, s megőrizze a „kreatúraszerűség” (vagy, más szöveggörnyezetekben, a szubsztantív „teljesség” és „konkretság” mint a lényeg-nélküli és naturalisztikus „töredékesség” és „közvetlenség” ellentétei) értékkapcsolódását a pozitivitással. Az előbbi, negatív értékcsopórttól azt várta, hogy tökéletesen megszűnik a következő történelmi átalakulások folyamán, az utóbbi, pozitív értékcsopórttól pedig azt, hogy megvalósul a szerző által képviselt, társadalmilag és politikailag specifikált történelmi vállalkozás révén.

---

<sup>18</sup> Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Bp. 1971, 483. o.

Ráadásul Lukács nem testetlenített értékeként és időtlen metafizikai létezőként utasította el az elítélt jelenségeket – mint erre korai tanulmányaiban, különösen *A lélek és a formák* írásaiban hajlamos volt –, hanem objektív strukturális meghatározottságokként, amelyek megfelelnek „a kapitalizmus ideológiai alapstruktúrájának”. A problémák, amelyekkel megpróbált kiegyezni *A lélek és a formák* ban, így minőségileg új dimenziót öltöttek. Mivel a „bensőségeség” síkjáról törekedett a megoldásokra, nem számít, hogy mennyire volt hiteles a szubjektív szándéka és mennyire volt rigorózus „a tiszta élmények tiszta megnyilatkozására” irányuló igyekezete – ez nem lehetett érvényes Lukács új látószögéből. Hasonlóképpen radikálisan fölül kellett vizsgálnia a tényleges történelmi tapasztalat fényében és a képviselt, materiálisan megvalósítható alternatívák nézőpontjából a kapitalizmusnak azt az utópisztikus elutasítását, mely az ő részéről *A regény elméletében* a társadalmi és a gazdasági kategóriák általában vett naiv elutasításának a formájában jelent meg. „A kapitalizmus ideológiai alapstruktúrája” és az ebből eredő tudat legelvontabb formái közötti kapcsolat ilyen fajtájú kutatása nélkül Lukácsnak az ő nézőpontjából esélye sem lehetett az uralkodó ideológia érvényes kritikájának a megteremtésére: ez pedig egy olyan föladat, amelyet ő abszolút létfontosságúnak ítélt az emancipáció történelmi vállalkozásához.

Így a *Történelem és osztálytudat* szerzője szerint nemcsak a „bensőségeség” és a „lélek” fogalmainak, hanem ugyanúgy – és valójában a legelsőként – a „forma” kategóriájának is demisztifikált, materiálisan megalapozott jelentést kell adni. Mindezt pedig nemcsak abból a célból kell megtenni, hogy igazán érthetővé tegyék azt, amit a kapitalizmus ideológiai struktúrájának nevezünk, hanem azért is, hogy visszavonhatatlanul megfosszuk ezt a struktúrát a fullasztó hatékonyságától.

### 3.2

Ezt a problémakomplexumot taglalta nagyon világosan a *Történelem és osztálytudat* egyik szakaszában Lukács, amelyet tulajdonképpen korábbi közvetlen jóbarátja, Ernst Bloch bírálatának szentelt. De tartalmazza ez a szakasz azoknak a kulcsfogalmaknak a radikális újrameghatározását is, amelyeket eredetileg *A lélek és a formák* ban és *A regény elméletében* fogalmazott meg. A *Történelem és osztálytudat* szerzője tehát a következőképpen összegzi azt az álláspontját, amelyre akkor újonnan helyezkedett: „Amikor tehát Ernst Bloch a vallásosságnak a társadalmi-gazdasági forradalmisággal való efféle összefonódásában (ti. a forradalmi szektákban, pl. Thomas Münzernél és követőinél) a »csupán gazdasági« jellegű történelmi materializmus elmélyítésének útját véli felfedezni, nem veszi észre, hogy ez az elmélyítés éppen a történelmi materializmus valódi mélysége mellett megy el értetlenül. Amikor a gazdasági vonatkozást ugyancsak mint objektív dologiságot fogja fel, amellyel szembe kell állítani a lelkeséget, a

*bensőségeséget* stb., nem veszi észre, hogy csak és kizárólag csak a valóságos társadalmi forradalom lehet az ember *konkrét és valódi* életének átalakítója, s hogy az, amit általában ökonómiának neveznek, nem egyéb, mint e reális élet tárgyiságformáinak a rendszere. A forradalmi szektáknak el kellett menniök e kérdés mellett, mert az életnek ez az átalakítása, sőt, maga a problémafelvetés is az ő történelmi helyzetükben objektíve lehetetlen volt. Nem lenne helytálló azonban, ha ebben a gyengeségükben, abban, hogy képtelenek voltak a valóság megváltoztatásának arkhimédészi pontját megtalálni, kényszerhelyzetükben, hogy vagy a fölé, vagy az alá kellett nyúlniuk, valamiféle elmélyítést látnánk.”<sup>19</sup>

A marxizmus nagy fölismerése az, hogy a gondolkodás alapvető kategóriái „létezési formák” (Daseinsformen). Mint láthatjuk, Lukács itt jellegzetesen sajátos módján, olyan terminusokban teszi magáévá ezt a fölismerést, amelyekből dialektikus módon egyformán megérthető mind az adott társadalmi-gazdasági komplexumok tényleges történelmi dinamikája, mind pedig a tudat – az iménti dinamikának megfelelő – ideológiai struktúráinak és formáinak az építménye, s amely terminusokból az utóbbiakat meg is kell érteni. Ennélfogva elkerülhetetlené válik, hogy a „lélek” és a „bensőségeség” kategóriáit a helyükre kell tenni ebben a materialisan megalapozott totalizáló látomásban, s ez radikális elszakadást jelez Lukács korábbi diskurzusától. A döntő kérdésnek ugyanis – annak ti., hogy miként szervezzük újjá „az ember valóságos és konkrét életét” – új jelentést kell adni annak folytán, hogy maga az elfogadott marxista szintetizáló elméleti keret ruházta föl azt a kategóriát új jelentéssel, amelyik a fiatal Lukács eredeti fogalmi univerzumában az összes többit fönttartotta – nevezetesen a *forma* kategóriáját.

Ezen a *Történelem és osztálytudat*ban vállalt és gyakorlatias irányultságú ártértekelésen keresztül Lukács forma-kategóriája elveszítette korábbi misztikus jellemvonását, jelentése a társadalmi lét alapjaként fölfogott gazdaság hangsúlyosan nem-mechanikus fölfogásának szinonimájává vált. A formáknak ebben az értelemben vett, történetileg minősített rendszere volt az, amelyet központi jelentőségűnek kell tekinteni, s nem az a határozatlan általánosság, a forma mint olyan, amelyet a platóni rendszerből tett magáévá. A formák *történelmileg konkrét* rendszere ugyanis – úgymond – a gazdaságon mint elkerülhetetlen anyagi közvetítőn át „*határozza meg a valóságos életet*”. Következésképpen Lukács új látomásában nem merülhet föl „az ember valóságos és konkrét életének újjászervezése” mint kérdés, anélkül hogy megfelelően magunkévá ne tennénk a tényleges meghatározottságok komplex hálóját, ahogyan az kikristályosodott a formák történelmileg fölismerhető rendszerében. Más szavakkal élve: az emancipációt nem lehet elképzelni „a lélek és a bensőségeség” birodalmában, csak „a valóságos társadalmi forradalom” révén, mely magába foglalja, hogy az emberek valóságos életükben tudatosan ellenőrzik a formák objektíven adott rendszerét. Így az „arkhimédészi pont” fogalma, melyet különleges stratégiai

---

<sup>19</sup> I. m., 484–485. o.

helyzete folytán birtokba kell vennünk ahhoz, hogy az egész fölött megszerezzük az ellenőrzést, Lukács számára társadalomtörténetileg kézzelfogható jelentést kapott, azáltal hogy nem elvont filozófiai kategóriák halmazaként, hanem a kortárs tőkés társadalom döntő létezési formáiként (Daseinsformen) fölfogva „a formák rendszerének” szinonimájává vált.

Abban az időszakban, amikor Lukács *A lélek és a formák*at és *A regény elméletét* írta, filozófiai elképzelései nagymértékben közösek voltak Blochhal. Valóban, *A regény elmélete*ben Lukács olyan gondolatokat vesz elő, amelyek néhány évvel később megjelentek a Bloch által pártfogolt expresszionizmus fő tételei között is. Mindez azonban alapvetően megváltozott akkor, amikor az Októberi Forradalom után a két barát útjai elváltak. Lukács se azokat a kényszereket nem viselhette tovább, amelyek korai írásainak a kategóriáit ráerőltették, se társadalmilag specifikus érdekltségét nem fejezhette ki *A regény elmélete* „baloldali etikájának és jobboldali ismeretelméletének” a terminusaiban. Ernst Bloch, vele ellentétben, ezeknek a tekintetében nem változtatta meg lényegesen az álláspontját.<sup>20</sup> Fontosabb különbségeik, amelyeket a *Történelem és osztálytudat*ból vett utolsó idézetben láttunk, látványosan fejeződtek ki az 1930-as években az expresszionizmusról folytatott vitájukban,<sup>21</sup> mely a későbbiekre is meghatározta a Lukácssal szemben folytatott vita hangnemet a német irodalmi és filozófusi körökben. Ezáltal válik érthetővé, hogy Lukács később azzal jellemezte az expresszionizmusról és a realizmusról folytatott vitát, amelyben őt – sajátos érveléssel – az expresszionista megközelítésmód iránti ifjúkori vonzódásától való eltávolodás miatt ítélték el, hogy ti. „groteszk helyzet, hogy Ernst Bloch *A regény elmélete* nevében vitatkozik a marxista Lukács Györggyel”.<sup>22</sup>

A választás, amennyiben Lukácsot illette, visszavonhatatlanná vált 1917 vége felé. Nem lehetett visszaút *A lélek és a formák világához*, s még *A regény elmélete* földhöz kötöttebb, de nem sokkal kevésbé történelmietlen látomásához sem. A kibontakozó forradalmak zűrzavarában életre szólóan elkötelezte magát nemcsak a marxista perspektíva mellett, hanem egyidejűleg amellett is, amit e perspektíva megvalósításához az egyedül alkalmas eszköznek tekintett: az élcspart párt mellett is. Innentől kezdve minden dilemmát és kihívást, melyeket szembeötölően a híres korai kötetekben mondott ki először, újra meg kellett határoznia a

---

<sup>20</sup> Mint Lukács írta *A regény elmélete* 1962-es előszavában: „Az a tény, hogy Ernst Bloch mindmáig rendíthetetlenül kitar baloldali etikából és jobboldali ismeretelméletből létrehozott szintézise mellett (vö. *Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Frankfurt 1961), jellemét dicséri, de nem enyhítheti elméleti beállítottságának korszerűtlenségét.” (I. m., 488. o.)

<sup>21</sup> Lásd Ernst Bloch: „Discussing Expressionism” és Georg Lukács: „Realism in the Balance”, in E. Bloch – G. Lukács – B. Brecht – W. Benjamin – Th.W. Adorno: *Aesthetics and Politics*, NLB, London 1977, 16–59. o. Bloch és Lukács cikke eredetileg egyaránt 1937-ben jelent meg.

<sup>22</sup> *A regény elmélete*, 485. o.

történelmi materializmus szellemében, s nem elvont szelleme szerint, hanem szorosan kapcsolódva a párt hasznossági szempontjaihoz. Lukács tragédiája az volt, hogy emancipatorikus tervezetének a működési terepe egyre korlátozottabbá vált azok miatt a követelmények miatt, amelyeket a párt intézményi/instrumentális tehetetlensége a főnnálló történelmi körülmények között folytatólagosan egyre nagyobb mértékben a magáévá tett elméleti keretre rőtt.

### 3.3

Lukács új látomásának aktivista jellegét nyilvánvalóvá teszi az, amilyen módon 1917 után rövid idő alatt anélkül oldotta meg a maga számára a korai írásaiban kifejezett etikai aggodalmakat, hogy akár a legkevésbé is földalta volna erős morális elkötelezettségét.

Abban az időszakban, amikor *A lélek és a formák* at írta, erőteljesen érvelt a forma megtisztításának szükségessége mellett, amíg az „etikává tisztul”.<sup>23</sup> Továbbá, mint fõntebb láttuk, a „megtisztított” és egyúttal különös módon „etizált” formát távol akarta tartani „minden problematikusságtól”, s ezzel az egész vállalkozást eredménytelenségre ítélte.

Az új irányvonal, amelyet a háború záró szakaszában, az orosz forradalom kitörésével egyidejűleg tett magáévá, kiutat kínált Lukácsnak ebből a zsákutcából. A formák marxista fölfogásának keretén belül ugyanis – a történelmileg fejlődő társadalmi lét formáiként értelmezve õket – megerõsíthette etikai érdekelttségét és tisztán azonosítható tárgyakhoz köthette azt. Ez a látomás megoldást kínált neki a szellemi munka értelmének nehéz kérdésére, vagy, ahogyan õ fogalmazta meg, „a társadalom szellemi vezetésének” problémájára is. Következõképpen foglalta össze a szóban forgó témát a „Taktika és etika”-ban:

„Itt merül fel a társadalom vezetésének ismeretelméleti kérdése, melyre véleményünk szerint a marxizmus volt egyedül képes a választ megadni. A többi társadalomelmélet még a kérdés egyértelmű feltevéséig sem bírt eljutni. A kérdés maga kétfelé oszlik, ha a kettéosztás aztán egy irányba mutat is. Kérdés egyrészt: milyen természetűek lehetnek a társadalmat mozgató erők és azok törvényszerűségei, hogy azokat az emberi öntudat felfoghassa, hogy azokba emberi akaratok és célkitűzések értelmesen bekapcsolhatók legyenek? Másrészt: milyen irányúnak és összetételűnek kell az emberi öntudatnak lennie, hogy a társadalmi fejlődésbe értelmesen és irányítóan bekapcsolódhassék?”<sup>24</sup> Abból, hogy a társadalmi folyamatokba való cselekvő beavatkozás lehetőségeit ilyen módon fogalmazza meg, továbbhaladva a következõ bekezdésre az következík, hogy a marxi elmélet

---

<sup>23</sup> *Ifjúkori művek*, 518. o.

<sup>24</sup> Lukács György: „A szellemi vezetés kérdése és a »szellemi munkások«”, in *Forradalom-ban: Cikkek, tanulmányok 1918–1919*, Magvető, Bp. 1987, 81. o.



magját alkotó irányadó elveket Lukács úgy írja le, mint amelyek egytől egyig közvetlenül a tudat szerepére összpontosítanak,<sup>25</sup> míg eljut ahhoz a következtetéshez, hogy „a »szellemi vezetés« nem lehet más, mint a társadalom fejlődésének öntudatosító tevése”.<sup>26</sup> Ezenfelül a tudat Lukács által használt modellje a következő volt: „az ember erkölcsi önismerete, például a felelősségérzet, a lelkiismeret tényében, szemben a természettudományok megismerésmódjával, amikor a megismert tárgy teljes megismertsége dacára örökre idegen marad a megismerő alanytól”. Ezért érvelhetett úgy, hogy összhangban a tudatról vallott nézeteivel „a tárgy és az alany között való különbség megszűnik, és ennek következtében megszűnik a különbség elmélet és gyakorlat között. Az elmélet, anélkül hogy tisztaságából, elfogulatlanságából és igazságából bármit is veszítene, cselekvéssé, gyakorlativá válik.”<sup>27</sup>

Újjonnan magáévá tett álláspontjának fényében Lukácsban kialakult az a meggyőződés, hogy a „baloldali etika” és a „jobboldali ismeretelmélet” közötti korábbi feszültségek (valójában ellentmondások) teljesen megoldódtak. Aktivista látomása, melyet a morális tudatról modellezett, most képessé tette rá, hogy radikálisan másképpen beszéljen az „igazságról” és a „rendszerrel”. A múltban, ezzel szemben, csak „vágyódást” tudott elképzelni a rendszer után,<sup>28</sup> úgy, hogy egyidejűleg elismerte: „végül is minden vágy reménytelen”.<sup>29</sup> Ennélfogva érthető módon jutott el *A lélek és a formák* tanulmányaiban – nagy rezignációval – ahhoz a következtetéshez, hogy „nincsen rendszer sehol, mert a rendszert nem lehet élni”.<sup>30</sup> A rendszerrel az esszé-írás eszményképét vetette szembe, amelyet művészi formaként írt le<sup>31</sup> – olyan gondolat, melyet a marxista Lukács gúnyosan elvetett –, elfogadva ezzel az idősebb Schlegel-fivér ítéletét Hemsterhuysról, mely

---

<sup>25</sup> Mint Lukács megfogalmazta: „Ilyen tételek például a következők: a társadalom fejlődését kizárólag a társadalmon belüli erők (a marxista felfogás szerint az osztályharc és a termelési viszonyok átalakulásai) irányítják. Második ilyen tétel: a társadalom fejlődésének van egyértelműen meghatározható, ha esetleg még tökéletlenül felismert, iránya; további tétel: ez az irány az emberi célkitűzésekkel bizonyos, ha esetleg tökéletlenül is felismert, összefüggésbe hozható; ez az összefüggés felismerhető és tudatosítható, és a tudatosítás folyamatának a fejlődésre magára pozitív kihatása van. Végül ilyen tétel: ez az összefüggés, melyről beszélünk, azért lehetséges, mert a társadalom mozgató erői függetlenek ugyan minden egyes emberi öntudattól, akarattól és célkitűzéstől, de életbelépésük *egyedül* emberi öntudatok, akaratok és célkitűzések formájában lehetséges. Természetesen a legtöbb adott esetben az itt megvalósuló törvényszerűségek az egyes emberek öntudatában elhomályosult vagy eltorzult formában tükröződnek vissza.” (I. m., 81–82. o.)

<sup>26</sup> I. m., 82. o.

<sup>27</sup> Az utóbbi két idézetet lásd i. m., 82. o.

<sup>28</sup> Vö. *Ifjúkori művek*, 318–319. o.

<sup>29</sup> I. m., 455. o.

<sup>30</sup> I. m., 291. o.

<sup>31</sup> Vö. i. m., 320. o.

szerint az esszék valójában „intellektuális költemények”.<sup>32</sup> S amikor a következő években, még mielőtt elkötelezte magát a szocializmus ügye mellett, arról álmodozott, hogy egy napon majd egy nagyobb etikai művet alkot, s kétszer is belekezdett a hosszú menetelésbe, hogy megteremtse egy rendszeres esztétikai munkát,<sup>33</sup> mindannyiszor kudarcot vallott – nem sikerült közelébe se jutni a vágyott végeredménynek. Abban a pillanatban, amikor politikai radikalizálódása bekövetkezett, teljesen föl is adta ezeket a célokat. Amikor 1956-ban fiatalkori esztétikai rendszeréről beszélt nekem, a legcsekélyebb rokonszenv jele nélkül utasította el az egész vállalkozást, de még a vállalkozásba fektetett erőfeszítés éveit is, mondván, hogy minden, amit intellektuális és politikai fejlődésének azon a fokán teremthetett, „egy szörnyszülemény volt: hatlábú kecske”.

A *lélek és a formák* ban kifejeződő nézetek a rendszerről Lukácsnak az igazságról vallott fölfogásához kötődnek, amely szerint „az igazság csak szubjektív – talán; de bizonyos: a szubjektivitás az igazság”.<sup>34</sup> Egy olyan világnézetben, amelyet Sören Kierkegaard nagymértékben befolyásolt, s amelybe Hegel még néhány évvel később is csak „kierkegaard-osított formában” lett beengedve, az igazság csak szubjektív lehetett, magának a rendszernek a fogalma pedig csak kifejezetten problematikus. Mihelyt azonban Lukács a föntiekben látott értelemben specifikálta „ismeretelméleti” referenciális terminusait, azokat a terminusait tehát, amelyeket később habozás nélkül – és helyesen – nem egyszerűen ismeretelméleti, hanem *ontológiai* terminusokként újradefiniált, annak a társadalmi világnak a szemléletére összpontosítva specifikálta, amelybe a jelentős beavatkozás egyszerre lehetséges és szükségszerű, azonnal el kellett vetnie a rendszer elitista, kierkegaard-i elutasítását, mely szerint a rendszer olyan „omnibusz”, amelyen – *horribile dictu* – a „csőcselék, azaz az emberek nagy tömege is utazhat. Egyidejűleg teljesen rehabilitálnia kellett a rendszer fogalmi alapját alkotó hegeli tételt, mely szerint „az igaz: az egész”, s ezzel Lukács korai fölfogásának a szubjektivitásról – mint az igazság alapzatáról –, mely az elszigetelt individuum „magába csukott önnönvalóságának” fogalmához kapcsolódott, el kellett tűnnie a látóhatárról. A hegeli tételt a magyar filozófus módosította is, azzal a kijelentéssel, hogy a társadalmi fejlődés nem fetisizisztikus/eldologiasodott értelemben objektív, hanem a szubjektum és az objektum posztulált azonosságában és az elmélet és gyakorlat egységében/azonosságában kifejezve. Így vált lehetővé, hogy „az igaz: az egész” gondolatát Lukács egyidejűleg el is fogadhassa és új meghatározást is adhasson neki „a totalitás álláspontjaként”, mely a proletariátus-

---

<sup>32</sup> I. h.

<sup>33</sup> Lásd Lukács posztumusz kiadott köteteit: *Heidelberger Philosophie der Kunst* (1912–1914) és *Heidelberger Aesthetik* (1916–1918), ed. György Márkus – Frank Benseler, Luchterhand, Darmstadt–Neuwied 1974. Magyarul lásd *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*, Magvető, Bp. 1975.

<sup>34</sup> *Ifjúkori művek*, 291 o.

ra lett ruházva. „A totalitás álláspontjának” egy „módszertanilag szükségszerű” lukácsi elve valóban azzal a tétellel párosul, hogy a proletariátus „a történelem azonos szubjektum/objektuma”, méghozzá azáltal, hogy az ő tevékenysége révén „válík az elmélet cselekvéssé” és valósul meg az új társadalmi rend megalkotásának létfontosságú „világtörténelmi küldetése”.

A történelmi küldetésről vallott lukácsi nézet etikai dimenziója nyilvánvaló. Ha annak az eszmének, amely szerint az elmélet cselekvéssé válik, a folyamányára gondolunk, amelyet Lukács ugyanazzal a lélegzettel mondott ki, hogy ti. „*a döntés előbb van, mint a tény*”,<sup>35</sup> az csak akkor nyeri el az értelmét, ha emlékezőnk rá, hogy a morális tudatról alkotott meghatározásának a modellje alapján fogalmazta meg. Az utóbbinak a szellemében érvelt az értelmiségi föltétlen elkötelezettségének szükségszerűsége mellett is, az „azonos objektum/szubjektum világtörténelmi küldetésének szolgálatában”, amelyet objektíven a megvalósulás folyamatában lévőnek nevezett, s *etikailag érvényes* iránynak azok számára, akik követik. Kitartott ugyanis amellett, hogy „etikai meggondolások eredményezik az egyénben azt, hogy benne a helyes politikai cselekvéshez, melyben egy kollektív akarat alkotórészévé lesz, szükséges történetfilozófiai öntudat felébredjen, és cselekvést eldöntővé váljék”.<sup>36</sup>

#### 4. Az alternatívák folyamatosan újra jelentkeznek

##### 4.1

A történelmi háttér mindehhez a forradalom volt, mely „a lánc leggyöngébb szeménél” (Lenin) következett be. Mint látni fogjuk, az egyik fő ok, amely miatt a *Történelem és osztálytudat* közvetlen hatást váltott ki és reprezentatív jelentőségűvé vált, éppen az volt, ahogyan a szerző amellett érvelt, hogy a „leggyöngébb láncszem” gyöngeségét ténylegesen pozitív adottságnak kell tekinteni, méghozzá pontosan a tudat kulcsfontosságú kérdésével kapcsolatosan. Ellentétben ugyanis a II. Internacionálé opportunizmusának és ökonomizmusának a negatív hatásával Nyugaton — jelentette ki Lukács —, hasznosnak bizonyul az, hogy Oroszországban hiányoznak a munkásmozgalom mélyrenyúló hagyományai: „az orosz proletariátus számára lehetővé tették az ideológiai válság gyorsabb leküzdését”.<sup>37</sup> Ezt a perspektívát megerősítette Lukács elemzésében a tőke és a munka közötti globális erőviszonyok meglepően voluntarisztikus fölbecsülése, amennyiben úgy érvelt, hogy „a tőke már csak meggátolója a termelésnek”.<sup>38</sup> Így

<sup>35</sup> „Mi az ortodox marxizmus?” (első, 1919-es változat), in *Forradalomban*, 141. o.

<sup>36</sup> „Taktika és etika”, in *Forradalomban*, 129. o.

<sup>37</sup> *Történelem és osztálytudat*, 624. o.

<sup>38</sup> *Forradalomban*, 141. o.

a társadalmi-gazdasági fejlődés objektív irányvonalát, amelyet még ma, csaknem nyolcvan esztendővel később is csak a *világtörténet* referenciális terminusaiban, egy *korszakos* skálán lehet érvényes módon kimondani, Lukács *küszbönálló* tényként mutatta be – noha ugyanakkor teljesen szarkasztikusan nyilatkozott a „bekövetkezendő tényekről”,<sup>39</sup> s főntartás nélküli egyetértéssel idézte Fichte szélsőségesen idealista aforizmáját, hogy amennyiben a tények ellentmondanak, akkor „ha ez baj, a tények baja”.<sup>40</sup> A tőkének a kimerüléstől globális méretekben még olyan messze álló fölényét nemcsak le kellett kicsinyíteni, hanem egészében tudomásul sem volt szabad venni ebben az értekezésben, mely a proletariátus „ideológiai válságára” összpontosított, s arra, hogy milyen szerepet játszhat a politikailag elkötelezett és morálisan felelős értelmiségi a válság megoldásában, milyen segítséget adhat ehhez.

A társ-értelmiségieknek címzett érveiben Lukács súlyt helyez rá, hogy a kibontakozó történelmi helyzet „az egyéni lelkiismeret és felelősségérzet elé azt a problémát helyezi, hogy úgy kell cselekednie, mintha az ő cselekvésén vagy nem-cselekvésén múlna a világ sorsának az a fordulata, melynek eljövételét előmozdítani vagy megakadályozni az aktuális taktikának hivatása... Tehát mindenki, aki a jelen pillanatban a kommunizmus mellett dönt, etikailag kötelezve van minden emberéletert, mely az érte vívott harcban elpusztul, olyan *egyéni felelősséget* viselni, mintha ő ölte volna meg valamennyit. Viszont mindenki, aki az ellenkező oldalhoz csatlakozik, a kapitalizmus további fennállásáért, a biztosan eljövendő új imperialista revánsháborúk okozta pusztulásért, nemzetiségek és osztályok további elnyomatásáért stb. kell hogy ugyanezt a *egyéni* felelősséget érezze. [...] aki nem ebből a meggondolásból dönt – és legyen máskülönben bármennyire fejlett lény –, az etika szempontjából a primitív, öntudatlan ösztönélet színvonalán áll.”<sup>41</sup> Ily módon az individuális erkölcsi felelősség közvetlenül összekapcsolódott a kor alapvető társadalmi konfliktusaival, s egyúttal az egyéni öntudatosság eszméje szétválaszthatatlanul egyesült a szorosan vett osztálytudat fejlődésének elősegítésével. Ezért ragaszkodott Lukács ahhoz, hogy „az erkölcsileg helyes cselekvés tehát minden szocialista számára a legmélyebben összefügg az adott történetfilozófiai helyzet helyes felismerésével, s ennek útja csak az lehet, hogy mindenki egyénenként ezt az öntudatot igyekszik magában tudatosságra váltani. Az osztályöntudat kifejlődése ennek első és múlhatatlan előfeltétele, de hogy a helyes cselekvés igazán és helyesen szabályozóvá válhassék, az osztályöntudatnak felül kell emelkednie pusztá valóságbeli adottságán, és világtörténelmi hivatottságának és felelősségének tudatára kell ébrednie.”<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> I. h.

<sup>40</sup> I. h.

<sup>41</sup> I. m., 129–130. o.

<sup>42</sup> I. m., 131. o.

Válaszul az Oroszországban és Európában máshol lejátszódó drámai eseményekre, beleértve ebbe – előkelő helyen – a Tanácsköztársaság megalakulását is Magyarországon, Lukács föltette a kérdést: „itt van-e már a pillanat, amely a (szocialista eszmény megvalósulása irányába való) szakadatlan közeledés stádiumából – ugrásszerűen – az igazi megvalósulásába vezet?”<sup>43</sup> S bizonytalankodás nélkül és hangsúlyosan igennel felelt a kérdésre a következőket mondva: „itt a forradalom, [...] itt a pillanat a kisajátítók kisajátítására”.<sup>44</sup> Az a tény, hogy a világnak az a része, ahol „a lánc eltört”, történetesen „a leggyöngébb szem” a tőke globális rendszerének mindent beborító hálóján, s hogy ez nagyon súlyos következmények lehetőségeit rejtje magában a jövőbeli fejlődés kilátásaira nézve, nem számított és nem is számíthatott Lukács csaknem kizárólagosan ideológia-központú diskurzusában. Ami egyáltalán számított, az annyi volt, hogy a lánc eltört. Következésképpen Lukács úgy üdvözölte az Oroszországban végbement politikai forradalmat, mint ami végzetes csapást mért a tőkére általában, s visszafordíthatatlan történelmi áttörést jelentett a szocializmushoz azon a területen, ahol kitört. Ettől kezdve az ő nézőpontjából az egyetlen kérdés az volt, hogy miként terjed el a forradalom a világ maradékán, megoldva egyidejűleg azt az ideológiai válságot is, amelyért a felelősség oroszlátnrészt a II. Internacionálé reformista pártjainak kell tulajdonítani.

A Lukács által elképzelt szellemi munka mögött mély etikai elkötelezettségnek kell mozgatóerőként állnia, amelynek, nézetei szerint, nemcsak az egyénet, hanem, mint lentebb látni fogjuk, a pártot is jellemeznie kell. Számos éven keresztül folyamatosan ismételte – míg csak az ilyen nézeteket eretnekké és veszélyessé nem nyilvánították, törvényen kívül nem helyezték, s ez nem vezetett ahhoz, hogy Lukácsot kiűzték a politika területéről –, hogy „a párt küldetése erkölcsi”, s hogy a párt (valamint a hozzá csatlakozott értelmiségiek) által gyakorolt „szellemi vezetést” a fogalom igazi etikai értelmében *meg* kell *érdemelni*. S noha Lukács látószögében folyamatosan szerepet játszott a folyamatban lévő küzdelem pozitív kimenetelének többé vagy kevésbé hangsúlyozott voluntarisztikus előrevetítése, soha nem mutatta jelét egy szimplifikáló optimizmusnak. Éppen ellenkezőleg, mindig aggályosan kidomborította a történelem dialektikájának tragikus dimenzióját, s azt, ahogyan ez az egyének életéseit befolyásolja.

Láttuk az I. fejezet 4.3 részében Lukács háláját „az etikai birodalmában lévő tragédia” hegeli látomása iránt. Ez a téma már korai írásában megjelent egy vagy más formában, Hegelre való hivatkozás nélkül, s Lukács szilárdan fönntartotta abban az időszakban is, amikor a marxi perspektívát először elfogadta. Ebben a szellemben írta a „Taktika és etiká”-ban azt, hogy „semmilyen etikának nem lehet feladata korrekt cselekvések számára recepteket kitalálni, és az emberi sors

---

<sup>43</sup> I. h.

<sup>44</sup> I. m., 141. o.

leküzdhetetlen, tragikus konfliktusait elsimítani és letagadni. Ellenkezőleg: az etikai öneszmélet rámutat arra, hogy vannak helyzetek – tragikus helyzetek –, amelyekben lehetetlen úgy cselekedni, hogy bűnt ne kövessünk el, de egyúttal megtanít arra is, hogy még ha két bűn között kell is választanunk, akkor is van még mértéke a helyes és a nem helyes cselekvésnek. Ez a mérték: az *áldozat*. És úgy, ahogy az egyén két bűn között választva akkor *választ helyesen*, ha *alacsonyabb rendű* énjét áldozza fel a *magasabb rendű*, az *eszme* oltárán, úgy fennáll ennek az áldozatnak mérlegelő ereje a *kollektív cselekedetek* számára is; csak hogy itt az eszme mint a *világtörténeti helyzet parancsa*, mint a *történetfilozófiai hivatottság* ölt testet.”<sup>45</sup>

A marxi perspektíva azt jelentette Lukács számára, hogy „az etikai birodalmában lévő” elkerülhetetlen tragédiát összekapcsolhatta a radikális társadalmi átalakítás stratégiájával. Azt az ígéretet jelentette neki, hogy „a tragédiák, melyekkel szembe kell nézni *en route* az osztály nélküli társadalom felé”, nagymértékben csökkenni fognak, mihelyt „az egyének öntudatos tudattal ruházzák föl magukat” és – a „bevitt osztálytudat” formációja révén – a történelmi tevékenység, mely az emberiséget képessé teszi rá, hogy a partikularisztikus osztályérdekekre való szokásos törekvésen túl megszerezze a saját sorsa fölötti ellenőrzést, tudatossá, „történetfilozófiai küldetésének” tudatává válik. Következésképpen azt is jelentette Lukács nézete szerint, hogy az egyének mindennapi élete – mely a kapitalizmusban töredezett, elszigetelt, megnyomorított és az „eldologiasodás” által uralt – fokozatosan egyre inkább igazán társadalmivá és önbeteljesítővé válik, s ezáltal értelmet ad azoknak az áldozatoknak, amelyeket elkerülhetetlenül meg kellett hozni „*en route*” az elképzelt szocialista társadalom felé, végső fokon „nyereséges vállalkozássá” téve az elidegenedés és az eldologiasodás legyőzését.

Mint a X. fejezetben látni fogjuk, ebben a tekintetben Lukácsnak teoretikusként az volt a személyes tragédiája, hogy ennek a látomásnak a posztkapitalista társadalmak reménytelenül gátolt fejlődésének eredményeként *befelé* kellett fordulnia. A forradalom utáni átalakulások perversált logikája arra kényszerítette, hogy 1917 utáni kutatásainak az igazi élet, irányultságát megváltoztassa, s utolsó szintetizáló munkáiban már a legképtelenebb módon vázolja föl az elidegenedés társadalmi kategóriájának leküzdését: arra alapozva, hogy az egyének morális tudatából fakad a saját, személyes elidegenedésük elleni harc imperatívuszának az ereje. S noha a végén még megbírált a régi barátját, Ernst Blochot, mert *A remény elvé*ben<sup>46</sup> saját hitét tette azzá a kulcskategóriává, melynek jegyében az emberi fejlődés kilátásait föl tudja mérni, Lukács, tiltakozása ellenére,<sup>47</sup> maga is

<sup>45</sup> I. m., 131–132. o.

<sup>46</sup> Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Aufbau-Verlag, Berlin 1959.

<sup>47</sup> „Személy szerint inkább ellenzem Blochtól »A remény elvé«-t. Ez a nézetem nem csak Blochra vonatkozik. Nagyon hosszú ideje osztom Spinoza és Goethe epikureus felfogását,

egy nagyon hasonló álláspont elfogadásával zárta le pályáját. A társadalmi lét ontológiájárólban ugyanis éppen úgy, mint *Etikájának* töredékes vázlataiban – reménytelen remény – „az etika mint közvetítés” posztulált hatalmára hagyatkozott. S ennek a hatásosságát olyan azonosítható társadalmi erők és életképes politikai mozgalmak hiányában jelentette ki, melyek elkötelezettek lennének a tőke másodfokú közvetítéseinek körforgásából való kitörésért vívott harcban. Így következett be az, hogy Lukács rendszerében mégis annak az *egyénnek* kellett az utolsó szót megkapnia, aki közvetlenül kerül szembe az őt mozgató üggyel, „az etikai birodalmában lévő tragédiával”.

## 4.2

Mint a 2.1 részben láttuk, a fiatal Lukács úgy kereste a módját annak, hogy miként egyesítheti a „magába csukott önnönvalóságot” és „az énnék maradék nélkül való felolvadását valamely *magasabb lénybe*”, mint ami mély egzisztenciális választás és hiteles elkötelezettség dolga. Arra az időszakra, amikor a „Taktika és etika”-t írta, a korábbi misztikumot már elhagyta, de megmaradt, még ha referenciális terminusait újra is definiálta, az autonóm választásból következő hiteles egzisztenciális elkötelezettség parancsa. A kérdés nem egyszerűen az az imperatívusz volt, hogy meg kell tenni egy választást, hanem az, hogy meg kell találni a „helyes választást”. S éppen úgy, mint korábban, amikor a hiteles megoldást úgy írta le, mint a „magába csukott önnönvalóságnak” az egyesülését „az énnék maradék nélkül való felolvadásával valamely *magasabb lénybe*”, az egyénnek a „marxizáló” Lukács szerint is el kell mérítenie „alsóbb énjét” a „magasabb eszmében”, ami elképzelhetetlen megfelelő „*közösségi cselekvési*” forma nélkül. Az egyén egzisztenciális elkötelezettségének hitelessége és érvényessége ez utóbbinak a helyességétől függ, melynek a kritériumát az adott történelmi viszonyokhoz és a belőlük eredő létfontosságú alternatívákhoz közvetlenül kapcsolódó objektív terminusokban, az emberiséggel mint egészszel szembesítve kell meghatározni. Ezért kellett Lukácsnak úgy beszélnie a közösségi cselekvésről, mint amely „a világtörténeti helyzet parancsát” képviseli, s ezért tette a „történetfilozófiai küldetés” szinonimájává. Ami pedig magukat az alternatívákat illeti, ezeket a legrámaibb terminusokban írta le, s nem pusztán annyiban, amennyiben az erkölcsileg felelős egyénre vonatkoznak – akitől ui. azt remélte, hogy korlátolt, önmagára irányuló, „alsóbb énjét” föláldozza a „magasabb eszmének” –, hanem az elképzelt közösségi cselekvés történelmi működésével

---

mellyel elutasították a félelmet és a reményt, amelyeket veszélyesnek tartottak az igazi emberi szabadságra nézve.” (Lukács György levele német kiadójához, Frank Benselerhez, 1961. január 21-én.) Lukács György: *Versuche zu einer Ethik*, ed. by György Iván Mezei, Akadémiai, Bp. 1994, 21–22. o.

kapcsolatosan is. Így, mint a VII. fejezetben látni fogjuk, Lukács úgy írta le annak az osztálynak a „sorsát”, melynek a „hozzárendelt” vagy „bevitt” osztálytudata – ami, nézete szerint, az egyén önmagáról-alkotott, szűken önmagára-irányuló tudatának megfelelő „pszichológiai tudatának” ellentéte – foglalkoztatta, hogy azt mondta, az „vagy nyomorulttan fog elpusztulni, vagy teljes tudatossággal végre fogja hajtani a feladatát”.

Lukács kézközelien pozitív végkimenetbe vetett hite 1919. március 21-én volt a csúcsponton, amikor a két magyar munkáspárt – a szociáldemokrata és a kommunista – egyesítette szervezeteit a rövid életű Tanácsköztársaság időtartamára. Még a rendszerint óvatosabb Lenin is nagy lelkesedéssel gratulált ehhez az eseményhez. A magyar munkásoknak címzett levelében a következőt írta: „Ti még jobb példát adtatok a világnak, mint Szovjet-Oroszország, azzal, hogy az igazi proletárdiktatúra alapján egy csapásra egyesíteni tudtatok valamennyi szocialistát.”<sup>48</sup> Lukács ugyanebben a szellemben a következőképpen beszélt ennek az egyesülésnek az eseményéről:

„A pártok megszűntek – csak egységes proletariátus van: ez ennek az egyesülésnek a döntő elméleti jelentősége. Ha az új egyesülés pártnak nevezi magát, a párt szónak most egészen más értelme van, mint eddig volt. Nem egy vegyes alakulat többé különböző osztályokból, mely mindenféle erőszakos vagy megegyezéssel eszközökkel igyekszik céljainak egy részét az osztályokra szabott társadalomban keresztülvinni. A párt ma az egységes proletariátus egységes akaratának kifejezése: az új társadalomban uralkodó, az új erőkből felépülő akaratnak végrehajtó szerve. A szocializmusnak az a krízise, mely a pártmozgalom dialektikus ellentmondásaiban jutott kifejezésre, véget ért. A proletármozgalom végleg átlépett új fázisába: a proletáruralom fázisába. A magyar proletariátus hatalmas tette, hogy végleg átsegítette a világforradalmat ebbe a fázisba. Az orosz forradalom megmutatta, hogy a proletariátus kezébe képes ragadni a hatalmat, és képes megszervezni az új társadalmat. A magyar forradalom megmutatta, hogy ez a forradalom proletártestvérharc nélkül lehetséges. Ezzel a világforradalom mindig előrehaladottabb állapotba jut. Dicsőség a magyar proletariátusnak, hogy erre a vezető szerepre: saját vezéreinek és a világproletariátusnak vezetésére erőt bírt önmagából meríteni.”<sup>49</sup> Az, hogy az eseményeket így értékelte, nem jelentette Lukács számára azt, hogy „az etikai birodalmában lévő tragédia” szükségszerűségét háta mögött hagyhatta volna. Azt jelentette csupán, hogy nagy történelmi események vannak a látóhatáron, föltéve, hogy az erkölcsi tudat fölülkerekedik a „közvetlen érdekek” öntudatrontó kísértésein és a dezorientáló „közvetlenség” valamennyi formáján, akár a közvetlen anyagi fogyasztásban rejlik az, akár a filozófiai és művészi cselekvés szándékoltan legmesterkéltebb formáinak a

---

<sup>48</sup> Lenin: „Üdvözllet a magyar munkásoknak”, 1919. május 27.

<sup>49</sup> Lukács György: „A proletáregység helyreállításának elméleti jelentősége”, in *Forradalomban*, 104. o.; „Párt és osztály”, in *Történelem és osztálytudat*, 57–58. o.



területén, azok „közvetlenség-kultuszával”: egyszóval mindabban, amit a magyar filozófus egész életén át erőteljesen kárhoztatott.

Amikor a szükségszerűség sztalinista uralmának brutális konszolidációjával a nagy történelmi fordulponthoz fűzött forradalmi várakozások visszahúzódtak a látóhatárról, Lukács továbbra is ragaszkodott morális diskurzusának a terminusaihoz, hogy „a szükségszerű történelmi *détour*” ellenére elkerülhetetlenül léteznie kell az el-nem-idegenedett emberiséget megteremtő pozitív alternatívának. Ragaszkodott ehhez még akkor is, amikor személyesen kellett tapasztalnia a tragédiát „az előrevetített célhoz vezető úton”, moszkvai bebörtönzése és fiának, Jánossy Ferenc mérnöknek egy szibériai munkatáborba történt ezzel egyidejű deportálása során. A nagy pozitív várakozások néhány évvel később, 1947-ben még újra föl is tűntek Lukács írásaiban. Ekkor a következő kifejezésekkel írt a háború utáni fejleményekről:

„Az igazi, az új demokrácia mindenütt megteremti magán- és közélet között az élet reális, dialektikus átmeneteit. [...] Az új demokráciában [...] sor kerül arra a fordulatra, hogy az ember tevékeny alanyként, és nem szenvedő tárgyként vesz részt a magán- és közélet e kapcsolódásaiban. [...] Az etikában most előálló fordulat mindenekelőtt azt mutatja, hogy a másik ember nem korlátozza az egyik ember szabadságának, hanem előfeltétele. Az egyén csak szabad társadalomban lehet igazán szabad. [...] Az emberi nem most kialakuló tudata és öntudata perspektívaként az »emberiség előtörténetének« lezárulását idézi fel. Ezzel új hangsúlyt nyer az ember önteremtése; tendenciájukat tekintve összekapcsolódik az egyén és az emberiség önmegteremtése. Az etika mármost fontos összekötő láncszem ebben az egész folyamatban.”<sup>50</sup>

Így, még ha Lukács erősen túlzott is a folyamatban lévő átalakulások pozitív jelentőségével kapcsolatban, mégis olyan társadalmi és politikai változásokról beszélt, melyekkel kapcsolatban az etika – így képzelte el – a támogatott emancipatórikus folyamatok „döntő közvetítő kapcsaként” tölti be a szerepét. A „fordulat” hivatalosan dicsőített éve (1949), mely követte a Kominform szakítását Tito Jugoszláviájával, mindennek véget vetett, s a legszigorúbb sztalinista uralmat kényszerítette Magyarországra is. Az eseményeknek ez a fordulata – a marxi szocialista mozgalom által fölvázolt nagy történelmi fordulópontnak ez a szörnyű karikatúrája – újra veszélybe sodorta Lukácsot. Heves támadásoknak vetették alá, s még a bebörtönzés is fenyegette az 1949–51-es „Lukács-vita” során. Érthető tehát, ha elhagyta a remény, hogy újra bekapcsolódhat a politikába. Az 1956-os októberi fölkelés során mégis, életében még egyszer, közvetlen politikai szerepet vállalt: kulturális miniszter lett Nagy Imre kormányában. Ezért Romániába deportálták, s szabadon bocsátása után még nyolc évig viselhette a támadásokat

---

<sup>50</sup> Lukács György: *A marxista filozófia feladatai az új demokráciában*, Bp. 1948, 11–12. o. (A marxista filozófusok milánói kongresszusán 1947. december 20-án tartott előadás alapján készült különkiadvány.)

megbocsáthatatlan bűne miatt. Lukács szenvedélyes kiállása azonban az emberi élet elrendezésének alternatív, az etika közvetlen beavatkozása révén történő módja mellett éppen olyan erős maradt, mint volt, még ha élete utolsó éveiben elvontabban kellett hangzania, mint valaha is.

(Fordította Keresztes György)

## A KÉSEI LUKÁCS GONDOLATVILÁGA\*

NICOLAE TERTULIAN

Az *Esztétika*<sup>1</sup> és *A társadalmi lét ontológiájáról*<sup>2</sup>, Lukács György két utolsó nagy műve, elméleti tevékenységének filozófiai summáját jelenti, jelentékeny hozzájárulást korunk filozófiájához. Mégsem fordították le egyik művét sem franciára (bár jó ideje vannak olasz fordításai). Hogy felhívjuk a figyelmet e művek fontosságára és érdeklődést költünk tartalmuk iránt – hangsúlyozva, hogy a magyar gondolkodás legjelentősebb hozzájárulása ez századunk filozófiájához –, az alábbiakban röviden néhány megjegyzést fogalmazunk meg velük kapcsolatban. Megpróbáljuk megtörni a csendet, amely egy idő óta körülveszi korunk egyik legjelentősebb gondolkodójának művét.

### *Megjegyzések A társadalmi lét ontológiájáról*

Lukács György utolsó nagy művének, *A társadalmi lét ontológiájáról* teljes megjelenése eredeti verziójában olyan időpontban történt, amely kevésbé látszik alkalmasnak a megfelelő fogadtatásra. A két kötet, amelyeket 1984-ben és 1986-ban adott ki a Luchterhand kiadó, 13 illetve 15 évvel szerzőjük elhunytá után jelent meg: Lukács *opus postumum*áról van tehát szó. Az a paradox, hogy éppen akkor, amikor, főleg Franciaországban és Olaszországban, a média „a marxizmus összeomlását” nyilvánvaló tényként állítja be, Lukács *Ontológiája* úgy jelenik meg, mint a marxi gondolat legnagyobb és legjelentékenyebb rekonstruálása, aminek az elmúlt évtizedekben tanúi lehettünk.

Egy rendkívül hosszú pálya végpontja – a szerző első műve, *A modern dráma fejlődésének története*, első változatában 1908-ban készült el, az *Ontológián* pedig

---

\* *Critique* 517–518 (1990. június–július), 594–616. o.

<sup>1</sup> Georg Lukács: *Die Eigenart des Ästhetischen* I–II, Werke 11–12, Luchterhand, Neuwied 1963. Magyar kiadás: *Az esztétikum sajátossága* I–II. (ford. Eörsi István), Akadémiai, Bp. 1965.

<sup>2</sup> Georg Lukács: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* I–II, Werke 13–14, Luchterhand, Darmstadt–Neuwied 1984/86. Magyar kiadás: *A társadalmi lét ontológiájáról* I–III. (ford. Eörsi István–Révai Gábor), Magvető, Bp. 1976, ill. Akadémiai–Magvető 1985.

1970-ben, a Prolegomena megszerkesztésének évében végezte el az utolsó simításokat –, az *Ontológia* nagy súlyú újdonságokat tesz hozzá a lukácsi műhöz. A filozófus itt belekezd, első ízben egy szisztematikus művében, a neopozitivizmus bírálatába, kritika alá veszi például Carnap némely írásait és Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus*-át. Úgy tekinti a neopozitivizmust, mint a manipuláció uralmának bizonyítékát. Bízvást állíthatjuk, hogy az ontológia felé való fordulása energikus reakció a neopozitivizmusnak a filozófia terén mutatkozó hegemoniájára: a számítás és a kvantifikáció imperatívuszainak alávetett, egyre inkább homogenizálódó társadalmi élet láttán *A társadalmi lét ontológiájáról* a társadalom szövetének szélsőséges differenciálódását és heterogenitását juttatja érvényre, az el-nem-fogadással válaszolva az egyének leigázására és a manipulációra. Heidegger és Lukács egyik abban, hogy elutasítják a lét kibernetizálását valamint az emberi élet genetikai manipulációját, de a két filozófus által javasolt megoldások, amint számítani lehet rá, ellentétesek. A heideggeri ontológia Lukács egyik céltáblája. Épségben megőrzi a korábbi munkájában, *Az ész trónfosztásában* megfogalmazott kritikai észrevételeket, s az *Ontológiában* rámutat a *Dasein* elemzésének hiányára az etika területén. Amikor például a nevezetes heideggeri dualitást elemzi az inautentikus és autentikus létezés között, amely saját elmékedésében is központi téma, Lukács szavá teszi, hogy hiányzik a kategóriák pozitív etikai tartalma, amilyenek a *Gewissen* vagy az *Entschlossenheit*, és az absztrakció, amelyhez a *Dasein* transzcendenciája elvezet. A heideggeri „lét” talányos mélységével, amely igazi megfelelője annak a hallgatásnak, amit Wittgenstein kíván a létezés nagy problémái előtt (erre vonatkozik a hegeli kifejezés, a *leere Tiefe* – az üres mélység –, ami mottóként szerepel a neopozitivizmusról és egzisztencializmusról szóló fejezet elején), a lét gazdagon artikulált képét szögezi szembe, amely a hartmanni alapelven, a létezés fokozatos rétegződésén alapszik. Ám *A társadalmi lét ontológiájáról*nak *principium movens*-ét másutt kell keresnünk.

Lukács tökéletesen tisztában volt azzal, hogy milyen rendkívüli mértékben szegényessé vált a marxista gondolat a sztalini korszakban. Az ő szemében a sztalini kor nemcsak a „mélységes embertelenség” és bűnök ideje volt, hanem elméleti nézőpontok együttese is, amelyek lényegileg torzították el Marx gondolatát. *A társadalmi lét ontológiájáról* roppant erőfeszítést jelent, hogy lépésről lépésre fölülvizsgálja Marx gondolkodásának alapvető kategóriáit, hogy visszaadja a marxizmusnak a fajsúlyát és szubsztancialitását, és hogy gyökeréig leleplezze a sztalinizmusban bekövetkezett lefokozódását. Szintetizáló mű lévén, amely a hatvanas években fogant, az *Ontológiának* pontot kellett tennie azokra az összeütközésekre, amelyek az utóbbi évtizedek marxista gondolkodását áthatották. Nem szabad elfelejtenünk, hogy Lukács főszereplője volt azoknak a vitáknak, amelyeket Sartre és Merleau-Ponty kezdeményezett az ötvenes évek közepén a marxizmus természetéről. Sartre hevesen támadta őt a *Questions de méthode*-ban, Merleau-Ponty pedig hosszasan foglalkozott vele a *Les aventures de la dialectique*-ban. Fiatalkori művének, a *Történelem és osztálytudatnak* a

magasztalása és kései műveinek a vitatása divatos volt bizonyos értelmiségi körökben. Az *Ontológia* alkalmat adott neki, hogy hosszas magyarázatot fűzzön a vitás kérdésekhez, és fölvilágosítást nyújtson a marxizmus alapvető problémáiról és saját fejlődése megalapozottságáról.

Vegyük példának a *szükségyszerűség* fogalmát a történelemben, amelyet ontológiai gondolkodása egyik kiindulópontjának tartunk. Eörsi Istvánnal és Vezér Erzsébettel önéletrajzáról folytatott beszélgetéseiben, 1971 májusában, egy hónappal halála előtt, Lukács azt állítja, hogy a történelem logicizáló és determinisztikus értelmezése a sztalini időkben, de már előtte is, a második Internacionálé idején, Friedrich Engelsre vezethető vissza. Habozás nélkül vitába száll Engelsszel, mint már többször is, az *Ontológia* különböző helyein, hogy megkülönböztesse Marx autentikusan ontológiai elgondolását az Engels adta értelmezéstől, amelyet szerinté túlságosan átítat a hegeli logicizmus. E részlet érdekessége kétségtávolú abban rejlik, hogy a szigorúan filozófiai síkon, Engelst teszi felelőssé valamiképpen a marxizmus sztalini eltorzításáért: „Az hiszem, mindenekelőtt nagyon fontos, és enélkül ez a torzulás nem volna lehetséges, hogy Engels és nyomában némely szociáldemokraták a társadalom befolyását illetően a logikai szükségyszerűség álláspontjára helyezkedtek, szemben azzal a valóságos társadalmi összefüggéssel, amelyről Marx beszél. Marx tulajdonképpen mindig azt mondja, hogy valamely adott munkarendszerre az illető társadalom X emberei X-féleképpen reagálnak, és ebből az X-féle reakcióból szintetizálódik a társadalomban végbemenő folyamat. Ez már *ipso facto* nem lehet szükségyszerű abban az értelemben, ahogy kétszer kettő négy.”<sup>3</sup>

Lukács megállapítja, hogy Engelsnél bizonyos fokig kifacsarodik az általános és az egyedi, jobban mondva a szükségyszerű és a véletlen viszonya. A véletlen súlyának alábecsülése és a szükségyszerűség kényszerítő erejének eltúlzása, amely mint valami személytelen erő vagy *deus absconditus* kormányozza a történelmet, szerinté a hegeli filozófia reminiscenciája.

Nicolai Hartmann-nak a hegeli filozófiát illető kritikája, amely szerint Hegel alaptalanul túlbecsüli az univerzális logikát és kisebbíti az egyének és egyéni cselekvésük súlyát, visszhangra lelt Lukácsnál: Engelst érintő szemrehányásai e ponton megegyeznek Hartmann észrevételeivel. Könyve, a *Möglichkeit und Wirklichkeit* előszavában a hegeli történelemfilozófia kapcsán azt írja, hogy „csak azt tekinti történelmileg »valóságosnak« (geschichtlich-»wirklich«), ami az »eszme« megvalósulása (eines substantiell wirkenden geistigen Prinzip – egy szubsztanciálisan működő spirituális princípiumé), a nagy embertömegek, az események, az egyedi sors pedig »irreális« marad (»unwirklich«), és a történelem törmelékébe hull (zum Schutt des Geschichten zurückfällt): »Das Metaphysisch-Gewaltsame des

---

<sup>3</sup> Georg Lukács: *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, 173–174. o. Magyarul: *Megélt gondolkodás. Életrajz magnószalagon* (Eörsi I. – Vezér E.), Magvető, Bp. (1989), 243–244. o.

teleologischen Wirklichkeitsbegriffes leuchtet vielleicht nirgends erschreckender ein als an dieser späten Überspitzung.« (Semmikor sem rémületesebb a valóság teleologikus fölfogásának metafizikus erőszakossága, mint ebben a kései túlzásban.)"<sup>4</sup>

Nicolai Hartmann váltig azt állítja munkáiban, hogy a szükségszerűség a valóságnak és a jelenségekbe rejtett determinációknak alávetett modális kategória. Lukács átveszi Hartmann elemzését, a szükségszerűség viszonylagos és föltételekhez kötött jellegére téve a hangsúlyt: ha egy meghatározott kontextusban együtt van bizonyos számú föltétel, hatásuk szükségszerű és irreverzibilis. Lukács, ebből következően, egy *Wenn-Dann-Notwendigkeit*ről beszél (ha-akkor-szükségszerűség). A szükségszerűségnek koránt sincs mindenható és transzcendens jellege, hanem a valóság determinációitól függően jelenik meg és a belőle fakadó összefüggéseket fejezi ki, ha megváltoztatjuk a premisszákat (amelyek az adott kontextusban váratlanul és „véletlenszerűen” is fölléphetnek), a jelenségek lefolyását is megváltoztatjuk. Az események racionalitását csak *post festum* állapíthatjuk meg, s minden próbálkozás, hogy előzetesen megszabott öntőformákba töltsük őket, csak kudarccal végződhet.

Az *Ontológia* Marxnak szentelt fejezetében fölrója Hegelnek, hogy rosszul oldotta meg a „historisch oder logisch” (történeti vagy logikai) dilemmát, amely a marxi történelemfölfogás kapcsán fogalmazódik meg. Engels, Marxnak *A politikai gazdaságtan bírálata* című művével foglalkozva azt állítja, hogy a történelem megértésének egyedüli adekvát módszere „die logische Behandlungsweise” (az értelmezés logikai modalitása). „Diese ist in der Tat nichts anders als die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeit” (ez nem más, mint a történeti módszer, csakhogy kivetkőztetve történeti formájából és a zavaró esetlegességektől). „Geschichte entkleidet der historischen Form” (a történeti formából kivetkőztetett történelem), fakad ki Lukács ironikusan, és hozzáteszi: „Darin steckt vor allem der Rückgriff von Engels und Hegel.”<sup>5</sup>

Ez a példa lehetővé teszi, hogy megértsük Lukács *Ontológiájának* mélyebb irányultságát. Célkitűzése, hogy szemügyre vegye Marx gondolatvilágának két szimmetrikus torzulását, amelyek hozzájárultak, hogy hitele megrendült vagy összeomlott. Az egyértelmű determinizmust, amely abszolutizálja a gazdasági élet hatalmát, elvitatván a társadalmi élet egyéb összetevőinek hatékonyságát, nem kisebb hévvel ítéli el, mint a teleologikus értelmezést, amely fetiszizálja a szükségszerűséget, minden társadalmi képződményt vagy történelmi cselekvést úgy tekintve, mint az immanens vagy transzcendens cél felé vezető út egy-egy állomását. A véletlenre alkalmazott „zavaró” jelző váltotta ki Lukács reakcióját Engels szövege kapcsán, mert azt a hegeli tendenciát idézte föl, amely kitünteti a

---

<sup>4</sup> Nicolai Hartmann: *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 3. Auflage, Walter Gruyter and Co., Berlin 1966, 22. o.

<sup>5</sup> Georg Lukács: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* I, 643–644. o.

szükségyszerűség kategóriáját: „das wahre Denken ein Denken der Notwendigkeit ist” (az igazi gondolkodás a szükségyszerűség elgondolása) – írta Hegel, *Enciklopédiája* 119. paragrafusához írt megjegyzésében.

Amikor 1967-ben fölkérték, hogy legyen munkatársa egy Wolfgang Abendroth tiszteletére készülő kötetnek, Lukács úgy döntött, hogy közlése, itt elsőként, *Ontológiája* egy töredékét (a szöveget kötetbeli megjelenése előtt a bécsi *Forum* közölte). Figyelemre méltó, hogy a Marxnak szentelt fejezet néhány oldalát választotta ki, ahol a történelem értelmezésében mutatkozó szélsőséges racionalizmusról van szó. A racionalizmus, elmosva a történelmi folyamat összetevőinek heterogenitását és sokféleségét, valamint a lehetőség és a véletlen kategóriáinak súlyát, végül is fölládozta egy egyenes vonalú és monolitikus víziónak a különböző képződmények fejlődésének egyenlőtlenségét. A sztalinizmust közvetlenül célba vette, mert Lukács nagy nyomatékkal hangsúlyozta, Leninre támaszkodva, hogy a szocializmus fejlődésének *per definitionem* nem-klasszikus formája valósult meg a Szovjetunióban (a szovjet modell kanonizálása a sztalinizmus egyik tartópillére volt). Később, Eörsivel és Vezérrel folytatott beszélgetéseiben, a sztalinizmust „hiperracionalizmusnak” nevezte (1956-ban voluntarista idealizmusról beszélt), s ezzel csak rámutatott ugyanarra a tendenciára, amely erőszakot tesz a történelmen: a történelmi folyamat szélsőségesen differenciált és összetett racionalitását egyszerűsítő, determinista vagy teleologikus sémákkal helyettesítették.

Lukács tehát kettős reakciótól indítatva fordult az ontológia felé. A neopozitivista iránnyal szemben, amely a kognitív megértésre redukálja a valóságot, arra, ami mérhető és logikai terminusokba szorítható, az ontológiai problémákat pedig a „metafizikai” szférába utalja, ő ismét jogaiba akarta helyezni a valóság ontológiai autonómiáját, intenzív totalitását, és azt állítja, hogy nem egyszerűsíthető pusztá manipulációra. A neopozitivizmus hegemoniájának és a vallásos ideológiák újraéledésének komplementaritását az a provokatív állítás illusztrálta, hogy az a szerep, amelyet manapság Carnap gondolatai játszanak, Aquinói Tamás középkori szerepéhez mérhető.<sup>6</sup> Másfelől pedig a dogmatikus marxizmusnak az a törekvése, hogy kitüntesse a szükségyszerűség kategóriáját és földuzzassza szerepét a történelemben, mélyenszántó elmélkedésre bírta Lukácsot a modális kategóriák (lehetőség, szükségyszerűség, eshetőség) közti kapcsolatokról, s arra indította, hogy magának Marxnak a gondolati alapjait is kritikusan újra megvizsgálja. Nem szabad elfelejteni, hogy *A társadalmi lét ontológiájáról* alapos kutatások nyomán jött létre. Az etikai problémáknak szentelt többéves vizsgálódások után (a Lukács-archívum által őrzött *Notizen zur Ethik* a tanúbizonyság) számot vetett azzal, hogy az etikai tevékenység sajátosságát nem lehet az egész elgondolásán kívül szemlélni, csak kontrapunktikus jelleggel, a társadalmi lét fő összetevőinek számbavételével (gazdaság, politika, jog, vallás, művészet, filozófia): *A társadalmi*

---

<sup>6</sup> Georg Lukács, i. m., II, 633. o.

*lét ontológiájáról* ennek a teljességre-törő programnak a konkretizálása, és ehhez egy Etikát készít el, amely sajnálatos módon nem íródott meg.

A mű egyik meglepetése, ha a szerző korábbi munkáival vetjük egybe, hogy nagy teret szentel Nicolai Hartmann-nak. Kétségtelen, hogy Lukács nagyrabecsülése a Hartmann-féle filozófia iránt és *Teleológiai gondolkodás* (1951) című műve iránt már az *Esztétikában* megjelenik, ahol termékeny párbeszédet folytat a német filozófus esztétikájával. Mégis úgy tűnik, mintha nem vette volna figyelembe Hartmann ontológiájának nagy műveit: *Zur Grundlegung der Ontologie*, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, *Der Aufbau der realen Welt*, mielőtt saját ontológiájának előkészítő munkálataiba fogott volna. Meghökkenő látni, hogy maga a terv, hogy az ontológiát explicite a filozófiai gondolkodás alapjára helyezze, nem jelenik meg a korábbi, *A társadalmi lét ontológiájáról* megelőző írásokban. Szabad tehát azt mondanunk, hogy Nicolai Hartmann ontológiai írásai a katalizátor szerepét töltötték be Lukács gondolkodásában, valószínűleg elültették benne, hogy az ontológiában és annak kategóriáiban keresse gondolkodása alapjait. Ernst Bloch rosszindulatú támadásai Nicolai Hartmann ellen nem zavarták. Különbözik pedig Lukács módfelett kritikus viszonyulása a kései Bloch gondolkodásához<sup>7</sup>, kivált természetfilozófiájához, nem bolygatta meg Hartmann-nal való szolidaritását.

Ezenkívül pedig, mint a *Festschrift für Paul Natorp* lapjain publikált valódi programcikk, a „Wie ist die kritische Ontologie überhaupt möglich?”<sup>8</sup> szerzője, Hartmann úgy tűnik Lukácsnak, mint egy az ő saját gondolkodásmódjához közelálló gondolkodó, kivált, mint a teleologizmus éles kritikusa. *A társadalmi lét ontológiájáról* egyik fő célkitűzése, mint láttuk, az volt, hogy eloszlassa az igen elterjedt előítéletet, amely Marx gondolatvilágát a hegeli történetfilozófia pusztá materialista változatával azonosította, egy olyan változattal, amely a logikai Eszme önmozgását átfordította a termelési viszonyok szintén finalista önmozgásába.

A kategóriák hartmanni definíciója, mint a „lét princípiumai” (Seinsprinzipien), és nem mint „logikai lények” (logische Wesenheiten), az a definíció, amely gyökerében támadta a teleologizmust, Lukács számára tökéletesen konvergensenk tűnt a korábban Marxtól javasolt jellemzéssel: „Daseinsformen, Existenzbestimmungen”, a lét formái, a létezés meghatározottságai. Így tehát azonos álláspontra került Hartmann-nal, szemben azzal, ami a kategóriák kanti redukcióját illeti egyszerű „értelmi meghatározottságokra” (Verstandesbestimmungen), aminek a folyománya az ismeretelmélet elsődlegessége a filozófiai problematikában, és

---

<sup>7</sup> Vö. a Lukács és Bloch közti nézeteltérések kapcsán szövegünket: „Bloch–Lukács: la storia di un'amicizia conflittuale” a *Filosofia e prassi* kötetben, a cura di Rosairo Musillami, Diffusioni, Milano 1989.

<sup>8</sup> Vö. Nicolai Hartmann: *Kleinere Schriften* III, Walter de Gruyter et Co., Berlin 1958, 268–313. o.



kivált abban, hogy Hartmann hevesen megtagadta a neokantiánusokat, akik egy valóságos filozófiai puccsal vezették be a *magábanvaló dolog* fölszámolását.

A két eljárás között szinte tökéletes az egyezés, ami a teleológia és a kauzalitás közti viszony elemzését illeti. Ez a kategorialis kettős Lukács számára a társadalmi élet helyes megértésének a kulcsa. *Der junge Hegel* című könyvében hangsúlyozta Hegel nézőpontjának újszerűségét Hobbeshoz vagy Spinozához képest. Hegel, föltárván a munka szerepét a társadalmi élet kialakulásában, azt állítja, hogy a finalista tevékenység nem redukálható a hatóokok egyszerű spontán láncolatára. Lukács tehát ismerős világban találja magát, amikor Hartmann elemzéseit olvassa, aki nyomatékosan hangsúlyozza a kvalitatív heterogenitást a finalis kapcsolat és a kauzális kapcsolat között, valamint azt, hogy az előző szükségszerűen függ az utóbbitól.<sup>9</sup> A teleológiai tételezés (die teleologische Setzung) csak kauzális láncolatok révén tud kibontakozni, mert a kauzalitás szükségképpen előbb van, mint a finalista tevékenység (Hartmann úgy beszél a finalis kapcsolatáról, mint ami „Überformung der Kausalität”): a kauzális láncok a valóság immanenciájában végtelenek, a tételező tudat pedig korlátozott szemhatárok között mozog. Lukács a teleológia és a kauzalitás, a célját kitűző tudat és a kauzális láncok megfoghatatlan valóságának dialektikus feszültségében a munkatevékenység *principium movens*-ét látja. Lukács a teleológiai tételezésben a társadalmi élet teremtő sejtjét (Urphänomen) és a teleológiai tételezések burjánzásában ennek az életnek dinamikus tartalmát látja, s lehetségesnek tartja, hogy a társadalmi élet és a természeti élet összeegyezzjen: a spontán kauzalitás, amely *per definitionem* nemteleologikus, uralja az elsőt, a másodikat pedig az egyének finalista cselekedetei hozzák létre. A kauzalitás és finalizmus közötti megbonthatatlan kapcsolat jóvoltából viszont éppolyan jól kimutathatja az értékek világának redukálhatatlanságát, amelyeket a tételező tudat hoz létre (a célok sohasem a természetes kauzalitás epifenoménei), mint szükségszerű belerögződésüket az objektív és szubjektív kauzális láncok hálózatába. A társadalmi lét ontológiájának alapja tehát az értékek genezisének dialektikus elmélete. A célok föltevése, aminek eredete az egyének folyton megújuló és roppant sokféle szükségletében rejlik, nem vonatkoztatható el a valóság determinációinak számbavételétől (beleértve a lehetőségeket és latenciákat), csak a hajótörést kockáztatva (Marxnak ez a kifejezése – *bei Strafe des Untergangs* – gyakran fölbukkan Lukács tollán). Ebből következik, hogy a teleológiai tételezések kétszeresen is kondicionáltak: belülről a tételező tudat által, amely az egyéni szükségletek és tervek alapján működik, és kívülről a valóság objektív determinációja révén. Magától értődik, hogy a két aspektus szétbogozhatatlanul összekapcsolódik. Lukács máskülönben megkülönböztet legalább kétféle teleologikus tételezést: azokat, amelyeknek tárgya a természet (a gazdasági szükségletek kielégítése kitűnő példa erre), és azokat, amelyeknek tárgya mások tudata, megpróbálván befolyásolni és modellálni

---

<sup>9</sup> Nicolai Hartmann: *Teleologisches Denken*, Walter de Gruyter et Co., Berlin 1951.

magatartásukat (ez az interperszonális kapcsolatok *par excellence* terepe, amely az etikában ér csúcspontjára).

Az a törekvés, hogy igazságot szolgáltatson a teleologikus tételezés mindegyik típusának, számbavéve mind szükségszerű interakciójukat, mind pedig belső törvényszerűségüket, fontos eredményre vezet. A társadalom úgy van meghatározva, mint „komplexumok komplexuma”. Miközben nyomatékkal hangsúlyozza, hogy mindegyik komplexum különbözik a másiktól, még azok is, amelyek a legbensőségesebben összefonódnak (például a jog és a gazdaság), és miközben érvényesíti mindegyik redukálhatatlan logikáját, Lukács eltökélten ostromozza a történelmi haladás egyenes vonalú és monolitikus fölfogását.

A filozófus távolságot tarthat mind a fatalista determinizmustól, amely az ökonomizmus formájában oly sokáig uralta a marxizmust, mind pedig a teleologikus történetfilozófiától.

Legfőképpen a különböző társadalmi komplexumok egyenlőtlen fejlődése foglalkoztatja, amit Marx vázolt föl egy híres szövegben: folyvást emlékeztet rá például, hogy a jog logikája és a közgazdaság logikája korántsem kongruens, mert a jogi viszonyok viszonylag autonóm választás eredményei, ami soha nem pusztá epifenoménje a gazdasági viszonyoknak, vagy még inkább arra, hogy a gazdasági fejlődés és a morális fejlődés korántsem esik egybe, mert a gazdasági fejlődés logikája és az emberi személyiség önállítása néha aszimmetrikus, mert mindkettőnek megvan a maga mozgási pályája és redukálhatatlan legalitása (ami nem zárja ki mély kapcsolatukat, mert nehezen képzelhető el olyan etikai terv, amely elvonatkoztatna a tulajdonviszonyoktól).

A teleológiai tételezések különböző típusai közti megkülönböztetés végső soron azon a különbségtéveszen alapul, amely kényszerűség imperatívuszainak hatására végrehajtott (elsősorban gazdasági) cselekedetek és azok között áll fenn, amelyek a választás és szabad döntés tágabb terén születnek. Ezzel a lukácsi bizonyítás sarkalatos pontjához érünk: ahhoz a módhoz, ahogyan *A társadalmi lét ontológiájáról* szerzője fölfogja a teleológia és a kauzalitás viszonyát a társadalmi élet immanenciájában. Alapvető tézise az, hogy a társadalmi folyamatok kizárólag az egyének teleologikus cselekvése által mennek végbe, de a cselekedetek totalizálása a végeredményben kitüntetetten kauzális, mentes a finalizmustól. Ez a tézis annyira paradoxnak tűnhetett, vagy olyan nehezen elfogadhatónak, hogy *A társadalmi lét ontológiájáról* első olvasói (Fehér Ferenc, Heller Ágnes, Márkus György, Vajda Mihály) azt a következtetést vonták le, hogy Lukács szövegében két, divergens és egymással össze nem egyeztethető ontológia van egymás mellett: az egyiket a szükségszerűség fogalma uralja, amivel a hagyományos marxizmus még adós volt, a másik gravitációs középpontjában pedig az ember önemancipálása áll, tehát finalista (ez a megfogalmazás tőlünk való, de igyekszik megragadni megjegyzéseik lényegét).<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Fehér–Heller–Márkus–Vajda: „Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie”, in

Hogy megértsük Lukács gondolatmenetét, föl kell idéznünk fő filozófiai tézisét, amelyben egyébként megegyezik Nicolai Hartmann-nal: az egyének teleológiai tételezései sohasem juthatnak abszolút hatalomra, annyiban, amennyiben csak kauzális láncok mozgásba-hozatalában léteznek, az egyes egyének cselekvésének eredménye sohasem esik egybe a szándékokkal, mert minden egyén cselekvése interferál a többiek cselekvésével, a végeredmény *per definitionem* nem egyezik a különböző individuumok szándékával. A társadalmi folyamat a maga totalitásában több kauzális lánc interakciójának eredménye, amelyeket különböző társadalmi szereplők mozgatnak: az eredmény szükségképpen meghaladja az egyéni szándékokat, ennek, Lukács szerint, kauzális a természete, nem pedig teleologikus.

Ennek az általános tézisnek a jegyében különbséget tud tenni az egyéneknek a gazdasági újratermelés imperatívuszai által kiváltott cselekvése, amelyet egyfajta vitális sürgősség jellemez és a „hajótörés kockázatával” kell végrehajtani őket, s azok között a cselekedetek között, amelyek a közvetlen gazdasági szférától távolabb bontakoznak ki, ahol kimenetelük „határozatlansági együtthatója” (Unsicherheitskoeffizient) nagyobb. De a gazdasági növekedés kényszerei közt megszerzett képességek és tulajdonságok kibontakozása (a termelőerők fejlődése) nem jelenti szükségképpen a személyiség harmonikus fejlődését. Azt mondhatnánk, hogy Lukács nyomon követi a személyiség belső világában a különböző társadalmi komplexumok egyenlőtlen fejlődésének hatását. Ebben az értelemben tehet egy bizonyos pillanatban, a Prolegomenákban egy kissé merész összehasonlítást egy mai átlagos gépíró és Antigoné vagy Andromakhé morálja között: az előbbinek szerinte jóval több lehetősége van, kvantitatív értelemben, de erkölcsi tekintetben az antik hősnő és a „tömegtársadalom” átlagembere közti különbség óriási.<sup>11</sup>

A társadalmi lét ontológiájáról legérdekesebb része azzal foglalkozik, amit a szubjektivitás fenomenológiájának nevezhetnénk. Ebben a fejezetben jelenik meg a különbségtevés tárgyiasulás (Vergegenständlichung) és külsővé-válás (Entäusserung) között, „ártatlan” és elidegenítő eldologiasodás között, a tulajdonságok és készségek megsokszorozódása és az erkölcsi személyiség harmóniájában létrejött szintézisük között, a magábanvaló és a magáértvaló emberi nem között (Gattungsmassigkeit an-sich und für-sich). Az elidegenedést úgy határozza meg, mint ellentmondást a tulajdonságok fejlődése és a személyiség fejlődése között. Folytatván a hegeli elemzéseket *A szellem fenomenológiája* „boldogtalan tudatról” szóló fejezetében, vagy Hegel megkülönböztetését az objektív szellem és az abszolút szellem között, Lukács meg tudja mutatni, mennyire bonyolult és

---

Georg Lukács-Jenseits der Polemiken, Rüdiger Dannemann Hg. Sendler, Frankfurt, 1986, 232. skk. o. Magyarul: „Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról”, *Magyar Filozófiai Szemle* XXII. (1978), 88 skk. o.

<sup>11</sup> Georg Lukács, i. m. I, 178. o.

fáradtságos az út az elidegenedés hiteles fölszámolása felé. Ha az ő szemében az emberi faj legtöbb objektivációja (politikai, jogi, vallási intézmények) azért jött létre, hogy biztosítsa a magábanvaló emberi faj működését, a nagy morális tettek, a művészet és az igazi filozófia testesíti meg a történelemben a magáértvaló emberi nem törekvéseit. A *társadalmi lét ontológiájáról*nak legjobb lapjai talán azok, ahol a *homo humanus* hiteles *humanitas*ára való elnyomhatatlan törekvés és gazdasági, intézményi, normatív mechanizmusok megalapozottsága közti feszültséget elemzi, amely utóbbiak a társadalmi *status quo* fennmaradását biztosítják.

Nyilvánvalóan mélyenrejlő folyamatosság van *A fiatal Hegel* és *A társadalmi lét ontológiájáról* között: az első mű elemzéseit a „tudati alakzatokról” (die Gestalten des Bewusstseins), amelyek *A szellem fenomenológiájában* jelennek meg, és a szubjektum elidegenedésének nevezetes folyamatáról meg az elidegenedés visszavételéről (die Entäusserung und ihre Rücknahme) a második műben fölváltják a szubjektivitás különböző szintjeinek szentelt elemzések (a mindennapi élet „természetes” szubjektivitása, eldologiasodás, elidegenedés, magábanvaló emberiség és magáértvaló emberiség), s annak a hosszú és bonyolult útnak, amely a valódi, el-nem-idegenedett létezés felé vezet az emberiséget.

Példaképpen idézhetnénk, hogyan veszi át Lukács a hegeli elemzést a „boldogtalan tudatról”, amelyet a kései ókor válsága illusztrál. A *polisz* fölbomlása az egyéneket a merőben „magán”-életbe vetette, életük immanens kapcsolatai nélkül. Az egyének tudata ebben a korszakban mintegy kettéhasadt vagy fölnégyelődött. A sztoicizmus és epikureizmus megpróbált válaszokat adni. Az elemzés, amelyet Hegel *A szellem fenomenológiájában* (a „boldogtalan tudatról” szóló bekezdésben) ennek a meghasadt tudatnak szentel, azonosítja a szétválást a tudat „lényegnélküliségének” síkja és „lényegiségének” síkja között, s a „változó” öntudat és a „változatlan” öntudat között. Lukács a lényegnélküli vagy változó tudatot azonosítja a pusztán mindennapi, benső jelentésétől megfosztott létbe jutott egyének tudatával, amely a merő „partikularitás” bélyegét viseli, ezek az egyének a lényegiségre irányuló szükségletüket belevetítik egy elvont, a transzcendensbe lokalizált lét irreálitásába. A boldogtalan tudat az egyénnek az „instabil lényegnélküliség” (das unbeständig Unwesentliche) nemlétéből, reális sorsából való megszabadulás szükséglete és az irreális „lényegiség” üdvösségének keresése közt mozog, Lukács számára ez a vallásos szükséglet megörökítése, mert kanonizálja a feszültséget a merőben „teremtmenyi” vagy „egyedi” lét és a vágy között, hogy elérje a „lényegit” és „változatlant”, kiszabadulva a földi létezés ketrecéből. A *társadalmi lét ontológiájáról* szerzőjének szemében az igazi megoldás a merev kettősség elvetése.<sup>12</sup> Föl kell tárnai a mindennapi élet immanenciájában a konkrét közvetítéseket, amelyeknek jóvoltából

---

<sup>12</sup> I. m. II, 590–595. o.

széttörhető az elidegenítő eldologiasodások és megvalósítható a történelmi valóságban az el nem idegenedett létezés.

### *A szubjektivitás fenomenológiája*

Lukács *Esztétikája*nak eredetisége abban áll, hogy nyilvánvalóan jóval több, mint művészetelmélet: az esztétikai tevékenység különösségét a tudati tevékenységek együttesének genetikai rekonstrukcióján keresztül vizsgálja, a *Lebenswelt* (az életvilág) praxisától, a mágiától és a vallástól kezdve egészen a tudományig és a morálig. Ontológiai-genetikai módszerével a szerző az esztétikai tevékenységet (die ästhetische Setzung) folyton egy igen széles kontextusba helyezi, fokozatosan föltárva sajátosságait, amelyek abból adódnak, hogy a tudatnak a valósághoz fűződő kapcsolatai totalitásában gyökerezik. Ez Lukács elméleti fejtegetésének az *Esztétikában* kontrapunktikus szimfonikus jelleget kölcsönöz, s a szubjektivitás fenomenológiájává formálja a művet (a kifejezést ezúttal szélesebb értelemben fogjuk föl, mint korábban). A módszer előnye, hogy segítségével meg lehet őrizni a művészet autonómiáját, nem kisebb szigorral és aggályossággal, mint ahogy leghevesebb védelmezői teszik (az idealista Crocétól a fenomenológus Ingardenig), de egészen másképpen artikulálja: azok a kommunikációs szálak, amelyek a művészetet a hétköznapi élet praxisához kötik, az azonos és kivált a nem-azonos kapcsolatok, a tudat más, magasrendű objektívációival olyan éleselméjűen és akkora meggyőző erővel tárulnak föl, amilyent hiába keresnénk a filozófiai idealizmus képviselőinél (beleértve a fent említett két szerzőt).

Lukács a „művészet autonómiájának” eltökélt híveinél valóban nem kevésbé aggályosan írja körül az egész *Esztétikában* az esztétikai jelenség sajátosságát a világra adott különféle szubjektív reakciók között: ezt bizonyítja polémiaja az intellektualista és logicista értelmezéssel, azzal a veszéllyel, hogy a művészet „felidézõ mimézisét” alárendelt helyzetbe hozzák a fogalmi gondolkodással vagy az „Eszmével” szemben (tehát Leibniz és Hegel álláspontjával), de az a távolság is, amit az „imitációs” vagy naiv-realista elméletekkel szemben tart. Az esztétikai szubjektivitásról vallott nézetei olyan vonal mentén haladnak, amely egyként elhatárolja őt a pszichologizmustól és a naturalizmustól, s elébe vág az „ideologizáló” félrecúsításoknak, vagy a művészet tisztán fogalmi értelmezésének.

Eléggé kézenfekvő a rokonítás Croce és Ingarden álláspontjával, akik mindegyik ponton analóg nézeteket vallanak.

Bár a szándék, hogy jelezze az esztétikai tevékenység „energikus unilateritását” (Croce), nem kevésbé érezhető Lukácsnál, mint ezeknél az övéhez képest ellenkező fölfogású filozófusoknál, az általa alkalmazott ontológiai-genetikus módszer, amely mélyen gyökerezik Marx gondolkodási kategóriáiban, meglehetősen eltérő eredményekre vezet. Croce például elég világos ellentétet állapított meg a művészetelmélet mint „lírai intuíció” és az antik művészetelmélet mint „mimézis” között, világosan megjelölve az antagonizmus filozófiai gyökereit: „L'arte esprime

la realta, certamente, quando per realta s'intenda l'unica realta, che e l'anima, lo spirito... Il movimento del pensiero estetico, che dalla »mimesis« della filosofia elenica e passato alla moderna »intuizionelirica« e il movimento stesso che dal materialismo filosofico o dal dualismo passa allo spiritualismo assoluto.”<sup>13</sup>

Lukács, *Esztétikája* legfontosabb lapjain, megpróbálta kimutatni, hogy a szubjektivitás önkifejezése, ott, ahol a legmagasabb fokra ér a kibontakozása, tehát a műalkotás immanenciájában (a crocei „lírai intuíciónak” ugyanez a folyamat a célkitűzése), ami korántsem azonos azzal, hogy a szubjektivitás valami pusztán autarkióba húzódik vissza, egy jelentőségteljes paradoxonnal kibontja az objektív világ lényegi determinációit, amelyek megszabják és táplálják az alkotó szubjektivitást: „lírai intuición” és „mimézis” – megtartva Croce terminológiáját – egyáltalán nem zárják ki egymást, hanem egy egységes folyamat két ellentett erejének tűnnek.

Az esztétikai teorémák *Az esztétikum sajátossága* című műben folyton a tudatnak és a tudat objektív világhoz fűződő kapcsolatainak általános elméletére támaszkodnak (ezért úgy is olvashatjuk e művet, mint Heidegger *Sein und Zeit* című művének lukácsi ellenpárját, alapvetésével a *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Lebens* cíművel együtt: a művek közti antinómiák segítségével világosan meg lehetne rajzolni Lukács és Heidegger szembenállását). Az esztétikai szubjektivitás Lukács számára csak a szubjektivitás általános tevékenységének határeset, szélsőségesen specializálódott formája. Az esztétikai szubjektivitást korántsem választja el valamiféle válaszfal a mindennapi szubjektivitástól, ez utóbbi élményeiből táplálkozik, végső céljának megfelelően leülepitve, megszűrve őket. Az esztétika autonómmá-válásának kulcsa az *öntudat* (*Selbstbewusstsein*) fogalma: Lukács arra törekszik, hogy szigorúan megkülönböztesse a *Selbstbewusstsein-vont* (az öntudatot valami kapcsán), ami a műalkotás sugárzó magva és középpontja, a *Bewusstsein-übertől* (valaminek a tudatától), amely objektív és dezantropomorfizáló, ami a tudományos tudat sajátja. Gyűjtőpontba helyezve, a tudat bensőségében, mint valami transzcendentális lecsapódásban, a világgal való kapcsolat döntő élményeit az öntudatnak sikerül objektívalódnia, megmerítkezve a világ immanenciájában, amelyből létrejött, és föltárja sajátos dimenzióit: a művészi alkotás folyamatának titka ebben a látszatra paradox oszthatatlanságban rejlik, amit az önfeltárás folyamata jelent, a maga egyedüli emberi középpontjában (ez megfelelhet a végletes bensőségnek), másfelől pedig a világ föltárása mély objektivitásában. A tudat határhelyzetei szemlátomást eltéphetetlenül össze vannak kötve az objektív történelmi helyzetek egyediségével. A *Selbstbewusstsein* nem táruul föl igazán (és a művészet a szubjektivitás objektívalásának legmagasabb rendű formája) csakis az objektív valóság *mimézisén* keresztül: annak a ténynek a csalafinta igazsága, hogy akkor táruulunk föl a legmélyebben, amikor a leginkább

---

<sup>13</sup> Benedetto Croce: *La Poesia*, Laterza, Roma-Bari 1985, 5. edizione, 204. o.

belerögződünk a helyzetekbe, amelyek kialakítottak bennünket, a lukácsi esztétika alapvető állítása.

Az esztétikum sajátossága szerzője meglehetősen nagyszámú hegeli fogalmat használ, hogy megalapozza saját tézisé az öntudat és a világról való tudat körforgásáról, és hogy szilárd filozófiai bázist adjon esztétikai elméletének: a széplélek (die schöne Seele) kritikája *A szellem fenomenológiájában* (Hegel maró sorait a magába húzódó bensőségről, amely nem piszkolja be magát a világ valóságával való érintkezésben, Lukács úgy tekinti, mint az introverzió modern kultuszának korai kétségbevonását), a szubjektivitás *to and from movement*jének hegeli leírása: az én elidegenedése és a „reintegráció” (die Entäusserung und die Rücknahme), a tézis az öntudatról mint önnön fejlődése döntő stádiumaira vonatkozó Er-innerungról (interiorizáló emlékezet), az öntudat dialektikája mint „Dialektik des Unterschieden und nicht Unterschiedenen” (a különböző és a nem-különböző dialektikája), a megállapítások az „etikai szubsztanciáról” (sittliche Substanz) mint a közvetlen, „természetes” szubjektivitás meghaladásáról stb. E kijelentések szemhatárán ott van természetesen a világ tudattal szembeni ontológiai autonómiájának materialista tézise, ennek a magábanvalóba lépése, amely átfogja és meghaladja (az *Ansichseiende*, a magábanvaló lét elsődlegességének elismerésében találkozik Lukács tökéletes egyetértésben Nicolai Hartmann ontológiai realizmusának alapvető tézisével). Az elemzések eredetisége abban a törekvésben van, hogy megmutassa: még ott is, ahol a szubjektivitás látszatra tiszta autotelikus, öncélú mozgásban bontakozik ki, a műalkotás fölépítésében, az objektív világ egyidejű jelenléte, tömörségével és szubsztancialitásával, elkerülhetetlen, a szubjektivitás teremő energiája abból a dialektikus feszültségű kapcsolatból táplálkozik, amely szüntelenül alakítja és kísérti (akkor is, ha a való világ pontos körvonalai elmosódní látszanak a művészi fikció tiszta immanenciájában, ez mégis bele van írva az esztétikai szubjektivitás önkibontásába: Adorno megpróbálta kimutatni *Rede über Lyrik und Gesellschaft* című művében, hogy akkor is, amikor a lírai szubjektivitás a világgal való *szakításban* állítja önmagát, ebben a mozgásban is kifejeződik a világ negatív jelenléte).

Esztétikájának több helyén Lukács határozottan rámutatott, hogy milyen távolság választja el a műalkotást az egyszerű dokumentumtól vagy történeti krónikától: olyan különbségtevés ez, amelynek el kell hárítania a művészi *mimézi*s és a valóság pusztá utánzásának vagy átírásának összekeverését. Ha nincsen jelen a teremő szubjektivitás transzcendentális hangsúlyával, amely specifikus követelményeinek megfelelően informálja és modellálja a világot, a mű fölfoghatatlan marad: „... a történelmi részkutatásnak természetesen módszertanilag teljesen igaza van, amikor például a műalkotásokat hűségük szempontjából vizsgálja meg, és ilyen kutatások olykor még a művészi problémák megismeréséhez is hozzájárulhatnak. A kutató azonban kilépett az esztétikai szférából, kívülről és nem

belülről nézi a művészetet, számára az esztétikum egy tudományos fejtegetés pusztá anyagává, a műalkotás pusztá dokumentummá válik.”<sup>14</sup>

A műalkotás pusztá történelmi vagy pszichológiai dokumentummá degradálását Lukács nem kisebb energiával támadta, mint tették oly különböző gondolkodók, például Dewey, Heidegger vagy Croce (ez utóbbitól származik a szép megfogalmazás, *Aesthetica in nuce* című művében: „l'opera poetica [...] e una creazione e non un riflesso, un monumento e non un documento”).<sup>15</sup> A műalkotásban implikált ugrást (der Sprung) a művésznek mint praktikus (magán) személyiségnek a létezéséhez képest Lukács nem kisebb határozottsággal állítja *Esztétikájában*, mint a főt említett esztéták vagy filozófusok. Eljárásának sajátossága abban a szándékban áll, hogy föltárja a közvetítések et, amelyek a két síkot: a valóságos történelmet és az esztétikai tevékenységet összekötik, hogy megszüntesse a túlságosan merev szakadást, amelyet az idealista esztétika posztulál a műalkotás mint „apriori szintézis az érzés és a kép között” (Croce) és a szubjektum világbanvaló reális létezése között, anélkül hogy a művészet autonómiájának specifikus voltát a legkevésbé is föláldozná. Egyik legjelentékenyebb elméleti iniciatívája ebben az értelemben, hogy a különösséget (die Besonderheit) jelöli meg mint az esztétikai szféra központi kategóriáját.

A szellem térképén Lukács a művészi folyamatot egy köztes területre lokalizálja, a mindennapi létezés esetleges megélése, amelyet egyediségek sokasága ural, és az elvont társadalmi erők univerzáléi közé, amelyek közös denominatórként irányítják az egyéni életet. A műalkotás gesztációjának területe rokon az erkölcsi élet székhelyével: ahogyan ez utóbbi arra törekszik, hogy az impulzusokat és hajlamokat harmonikus totalitásba szervezze, az öntudat, amely a műalkotás teremtmő sejtje, a maga módján *sui generis* rendet hoz létre a tapasztalatok tömegében, a mű „világán” keresztül. Figyelemre méltó, hogy Lukács Aristotelésnek a *Nikomakhoszi etika* II. és VI. könyvében kifejtett téziseit alkalmazza a „helyes középéről”, amely az erkölcsi élet választási terepe, és Hegel tézisé, amelyet a *Jogfilozófiában* fejtett ki az etikáról mint köztes területről a szubjektív moralitás és a jog elvont imperatívuszai között, hogy körülírja a különösség területét, amely az esztétikai tevékenység terepe.

Aristotelés megjegyezte, hogy az erényes cselekvés helyes közepét, túlzás és mulasztás között, nem lehet tudományos pontossággal meghatározni: az etikai cselekvés egynémelykor nehéz fölszabadulást tételez föl, tudomásul véve a mozgásban lévő determinációk sokaságát, és csatlakozási pontja inkább egy sajátos irányulás eredménye, amely jól megkülönböztethető egy univerzális törvény alkalmazásától (Hans-Georg Gadamer Heideggerről szóló tanulmányaiban többször is idézte Aristotelés eme téziseinek szerepét a korai Heidegger elmélkedésében, döntő indítékot tárva föl, amely ez utóbbit arra vezeti, hogy

<sup>14</sup> Georg Lukács: *Die Eigenart des Ästhetischen* I. 608. o. Magyarul: i. k., 561. o.

<sup>15</sup> Benedetto Croce: *Aesthetica in nuce*, Laterza, Roma-Bari, 10. edizione, 56. o.



eltávolodjék a „filozófiától mint szigorú tudománytól”, amelyet mestere, Husserl tanított)<sup>16</sup>. Lukács fölhasználja Aristotelésnek ezeket a gondolatait, hogy láthatóvá tegye azt az aspektust, amely szerinte döntő a művészi alkotásban: a művészi folyamatot a tiszta egyediség stádiumának meghaladása jellemzi, amely implicálja az egyedi tapasztalatait bizonyos vonásainak elnyomását és egyszersmind intenzív formában való megőrzését, a megéltnek ez a *sui generis* univerzalizálása végül is objektiválódik a mű világában, ez utóbbi intenzív totalitásának többszörös visszatükrözésével (az esztétikai eszme híres kanti meghatározásának átvétele, amely „viele Unnenbares hinzudenken lässt”, sok kimondhatatlan dolgot nyújt a gondolkodásnak), anélkül hogy absztrakt univerzalizációba torkollana, mint tudományos általánosítás esetében. Az esztétikai tevékenység specifikus közege a *különösség* köztes területe, mozgékony övezet a *factum brutum* egyedisége és az emberi létet átható erők általánossága között: úgy működik, az aristotelési helyes középhez hasonló módon, mint a mű szervező középpontja. Az esztétikai öntudat az egyedi tapasztalatok *sui generis* univerzalizálásaként és a nagy történelmi tendenciák szintén *sui generis* különösbe-emeléseként fejlik ki. Futólag fölidézhetjük, hogy már Benedetto Croce megalkotta a hegeli „univerzális konkréttól” az egyéni és egyetemes vegyülékének helyes megértésére vezető utat, amely a művészi intuíciót jellemzi.

Amikor Lukács irodalomkritikai tanulmányaira hivatkozunk (például az 1936-os „A művészi alakok intellektuális arca” címűre), fölmérjük, hogy nem kedveli sem azt, ahogyan Zola regényeiben halmozódnak az aprólékos leírások (az egyediség hegemoniáját látja bennük), sem Racine drámáiban bizonyos tirádák fennkölt szigorúságát (idézi Gide magasztaló elemzését a „Mithridates” jeleneteiről, fölfedve az alig megformált univerzálékhoz való vonzódást), hanem Shakespeare drámáinak vagy Balzac regényeinek valóságos, hús-vér alakjait szereti: „Gide jól látja a dolgot, mikor a banális és lapos »természetesség« ellen polemizál és az általánosság költészetéért száll síkra. Ám Racine-nál vagy Schillernél ez az általánosság túlságosan közvetlen... A shakespeare-i ábrázolás gazdagságát és életszerűségét, Racine költészetének elvontságát ugyan mindig elismerték, de ennek az ellentétnek művészetfilozófiai következményeit nem vonták le mindig eléggé élesen.”<sup>17</sup>

A nagy *Esztétika* lehetővé tette, hogy Lukács fontos pontosításokat tegyen az alapvető választás kapcsán, amely számára a műalkotás archimédesi pontja: meg van győződve, hogy e választás természete, amely a különösség területén van valamiképpen rögzítve (Ingarden ugyanebben az értelemben „Ursprungs-*emoti-*

<sup>16</sup> Hans-Georg Gadamer: *Heideggers Wege. Studien zum Spatwerk*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1983, 31–32, 118–119. o.

<sup>17</sup> Georg Lukács: *Problèmes du réalisme* (ford. Claude Prévost és Jean Guégan), l'Arche, Paris 1975, 87–88. o. Magyarul: *A realizmus problémái* (ford. Gáspár Endre), Athenaeum (Bp. 1948), 83–84. o.

on”ról beszélt, Monroe Beardsley pedig „incept”ról) eldönti, hogy a mű kibontakozik-e a szerves növekedésben, a harmóniák végtelenjének gazdagságával, az akkord körül, amelyet a hangvétél ad, vagy elvész a laposságban, megrekedve a múlt tapasztalatok szintjén. Cervantes „Don Quijoté”-ja azért szárnyal oly magasan Laurence Sterne „Tristram Shandy”-je fölött, mert ez utóbbiban a *mutatis mutandis* Cervantes regényéhez hasonló helyzetek elkopnak és ellaposodnak a mindennapi banalitás szintjén: Cervantes regényének ihlete hasonlíthatatlanul nagyobb általánosító erejű, mint Sterne-é.

Ha meggondoljuk, Lukács gondolatmenetét követve, hogy miért vallott kudarcot Proust a „Jean Santeuil”-jel, holott „Az eltűnt idő nyomában” nagyszabású műként bontakozik ki, miért félig bukás a „Jean Barois (Egy lélek története)” Roger Martin du Gard számára, holott a „Thibault-család”-dal megtalálta nagy íróhoz méltó valódi hangját, miért a szatirikus irodalom remekműve Gogol „Holt lelkek” című regényének első kötete, a (töredékben maradt) második pedig nagyrészt elhibázott, talán megtalálhatnánk a választ a mű teremtő sejtjének a szintjén, a létrehozó szubjektivitás specifikus variációiban (a lukácsi *Selbstbewusstsein*).

Lukács többször is említi *Esztétikájában* azt a tényt, hogy a művész *fönn tartás nélkül* alámerül az alkotás folyamatába, és nincsen rá biztosíték, hogy univerzumanak megszervezésében rátalál a hasonlíthatatlan hangra, amelyen át az egész emberiség szólal meg. A művészi alkotás érdekes fenomenológiája rajzolódik ki a szemünk előtt, a különböző szinteknek megfelelően, amelyet a *mimézis* révén az egyedi tapasztalatok általánosítása elérhet: a merő dilettantizmus produktumai, amelyekben a szubjektív kivetítés nem hoz létre érvényes objektivációt, a giccs alkotások helyezkednek el a skála legalsó fokán, a szorosabb értelemben vett alkotás szintjén pedig meg lehet különböztetni azokat a műveket, amelyek vitathatatlan erényeik ellenére megrekednek a nemzeti vagy szociológiai partikularitás határai között (a tézisirodalom vagy egy bizonyos jó szórakoztató irodalom leírható ezekkel a jellemzőkkel), azoktól a művektől, amelyek elérik az autentikus művészet színvonalát, amelynek ismertetőjegye az egyetemes hatású *vox humana* jelenvalósága.

Egy dialektikus axiológia a műalkotás terén megvizsgálhatná az öntudat szintjén lévő műveket, amelyekben ez objektiválódik: amikor Lukács egy szerző alkotásain belül kitünteti „Az öreg halász és a tenger” című művet Hemingway többi regényével szemben, „Az öreg hölgy látogatása”-t Dürrenmatt más drámaival szemben, Conrad „Lord Jim”-jét a „Typhon” ellenében vagy az „Effie Briest”-et Fontane más, későbbi alkotásaival szemben, ezt az átadott élmény emberi minősége által alkotott hierarchia jegyében teszi és a többé-kevésbé egyetemes emberi tartalom objektiváló ereje szerint.

Lukács *Esztétikájának* legfontosabb elméleti újdonsága az „emberi nem öntudata” (*Selbstbewusstsein des Menschheitsgattung*) elemzése: ennek jelenléte az ő szemében a művészi produktum esztétikai jellegének mértékegysége és megkülönböztető kritériuma. A művészetet úgy definiálja, mint *organon*-ját. És bevégezvén a művészi alkotás folyamatát jellemző ellentmondásos kettős mozgás

elemzését: a szubjektum elidegenedését a világban és visszaintegrálódását (die Entäusserung und ihre Rücknahme), Lukács fölteszi a kérdést, hogy milyen természetű az a princípium, amely létrehozza a művet, mint egy „világot”? „Adódhat-e tehát itt olyan elv, amely a szubjektumot a hétköznapi pusztasubjektivitásán, egyedisége partikularitásán (minden szubjektum eredetileg adott éppígytlétében — *Geradesosein* — hasonlíthatatlanul egyedi) tulemeli, anélkül hogy eközben szubjektivitását mint olyat megszüntetné? És ha igen: mi ez az elv?”<sup>18</sup>

A kérdést megválaszolandó Lukács hosszasan idézi az emberi nem fogalmait, az emberi nem tudatát és az emberi nem öntudatát. Bár egyáltalán nem tagadja a társadalmi osztályokra és harcukra alapozott történelmi fölfogást, az emberi faj elért eredményeit és a tudományos fejlődést tekinti a történelmi folyamat igazi telosának. Korántsem teszi meg a történelmi hitelességet vagy a szociológiai igazságot a művek esztétikai értéke végső kritériumának (Hans Mayer, mint annyian mások, mégis a szemére vetette, hogy egyoldalúan szociológiai és történelmi nézőpontból szemléli az irodalmat), figyelmét a szenvedélyek dialektikájára és a morális feszültségekre irányítja, amelyek a művészi alkotást táplálják, az emberség tartalmának jelenlétét keresve, mint az igazi művészet megkülönböztető jegyét.

Lukács, hogy körülírhasa az emberi nem és az emberi nem öntudatának fogalmát, határozottan elveti az emberi szubsztancia társadalomfölötti vagy metatörténelmi fölfogását (az *allgemeine Menschliche*, általános emberi, vagy az *emberi sors* felé lődözött nyilai ebbe az irányba tartanak): az *Esztétika* szerzője, félretéve a ködös antropologizmust, folyvást hangsúlyozza, hogy az emberi faj maradandó eredményei szükségképpen a társadalmi-történelmi folyamat immanenciájába íródnak. Emellett azonban, a konkrét társadalmi csoportok (családok, klánok, rendek, osztályok, nemzetek) történelmében Lukács megkülönbözteti az emberi nem történetét mint olyant, elismerve, hogy érzékelhető jelenléte autonóm mozgatóerőként az emberi történelem kései eredménye.

A művészet és az etika az ő számára az emberi nem egyéni tudata jelenlétének fő revelálója az immanenciában. A határvonalak korlátozottan társadalmi-történelmi emberi megélés és az egyetemes érvényű megélés között természetesen roppant elmosódtak. De a művész csak akkor éri el az autentikus művészetet, ha a műalkotásban ábrázolt szenvedélyek dialektikája a mű mélységeiben megcsendíti a tiszta és autentikus, a tér és idő esetlegességeiből kiemelt humanitás „accento inconfondibile”-jét (Croce). Shakespeare Coriolanusának példája többször is visszatér Lukács tollán. A hős végül bekövetkező megtérése, amikor enged anyja és felesége könyörgésének, s megérti, hogy nincsen joga saját sebzett gőgjét hazája érdekeinek fölébe helyezni, és hagyja, hogy a könyörület úrrá legyen a bosszú indulatán, az esztéta számára az emberi szellem győzelmének példája a

---

<sup>18</sup> Georg Lukács: *Die Eigenart des Ästhetischen* I. 572. o. Magyarul: i. k., 527. o.

szűkös, osztályhoz kötött gondolkodáson. „Coriolanusnál a családi érzület (az anya tisztelete) és a szülőváros szeretete látszólag harmonikusan kapcsolódik össze az arisztokratizmussal. Csak az ilyen, gyakran lappangva ható ellentmondások kibontakozása szünteti meg a „normális” hétköznapi lapos látszatharmóniáját, csak ez hoz létre egy élesen ellentmondásos helyzetet, és csak ezen ellentmondások dinamikus összefüggése, tragikus kulminációja tárja fel, hogy mi az, ami az emberek e vonatkozásaiban teljesen a partikuláris *hic et nunc*-hoz kötődik, és mi függ össze direkt vagy indirekt módon az emberi nem fejlődésével, mi és mennyiben válhat e fejlődés folyamatosságának maradandó mozzanatává.”<sup>19</sup>

A kései Lukács gondolkodásának lényege (de ifjúkori írásait is ez a tendencia hatotta át) az *echt menschlich* (valódi emberi) tartalom értékelése és megőrzése a társadalmi harcokban éppen úgy, mint a művészetben és a morálban. A politikai harcosságnak csak akkor van értelme, ha az egész emberi nemet érintő célokra vonatkozik.

Amikor az *Esz­té­ti­ka* „Vom partikularen Individuum zum Selbstbewusstsein des Menschengattung” című fejezetében oly csekély szimpátiát tanúsít Eduard Bernstein különbségtevése iránt a „mozgalom” és a „végső cél” tekintetében a proletariátus harcában, egy valódi forradalom mellett foglalva állást, szemben a pragmatikus reformizmussal (tehát vitatva a bernsteini szembeállítást), ennek oka, hogy a reformizmus szerinte elsikkasztja az autentikus és teljes emancipáció céljait. Thomas Mann „Varázshegy”-ének vagy Anatole France „Az istenek szomjaznak” című regényének dicsérete annak szól, hogy a tiszta emberség tartalma jelen van művészi szövetük immanenciájában: Evariste Gamelinnek, Anatole France regényhősének forradalmi hevülete olykor elvakítja őt a forradalom nevében elkövetett igazságtalanságok és bűnök iránt, de lendületének tisztasága és rendíthetetlen áldozatkészsége az igazi nemesség *vox humana*-ját szólaltatják meg a regényben, a forradalom „hősi illúzióit”. Lukács mindvégig hűséges maradt ahhoz a törekvéshez, hogy egyesítse a forradalom eszméjét a teljes humanizmussal. Esztétikája és esztétikai ítéletei erről tanúskodnak.

(Fordította Villó Ildikó)

---

<sup>19</sup> I. m., 591. o. Magyarul: i. k., 546. o.

## SZEMLE

### LUKÁCS GYÖRGY ÉS AZ EMIGRÁNS MAGYAR FILOZÓFIA\*

DEMETER TAMÁS

Congdon és Kadarkay könyveinek egyaránt Lukács a főhőse. E megállapítás az utóbbi esetben nyilvánvaló: a szerző célkitűzése szerint egységes horizontba foglalva kívánja megrajzolni Lukács portréját; életén, filozófiáján és politikai állásfoglalásainak nehezen átlátható szövedékén keresztül. Congdon könyve, noha nem koncentrált folyamatosan Lukácsra, az ő alakja mégis vissza-visszatérő szereplője az egyes interpretációknak.

Congdon könyve hat fejezetből áll, melyeket a szerző három részre tagolt. Az első részben a korszak két meghatározó *kommunista* gondolkodóját, nevezetesen Lukácsot és Balázs Bélát mutatja be, s erőteljesen hangsúlyozza az előbbi gondolkodásának és személyiségének fontosságát az utóbbi számára. A második – filozófiatörténeti szempontból kevésbé, azonban irodalom- és művészettörténetileg annál inkább érdekes – rész két *avantgárd* művész, Kassák és Moholy-Nagy tevékenységét elemzi, míg az utolsó harmadban Kolnai Aurélt és Mannheim Károlyt a középpontba állítva mutatja be a két világháború közötti *liberális* gondolkodás fontosabb alakjait. Congdon azonban soha nem mulasztja el fölhívni a figyelmet arra, hogy a korszak magyar

gondolkodóira Lukács gyakorolta a legjelentősebb befolyást.

Vizsgálódása módszerét a szerző ekképpen jellemzi: „alapvető célom hermeneutikai: a társadalmi gondolkodás gazdag korpuszának interpretációja. Ezért figyelmet szenteltem azoknak a viszonyoknak, amelyek a magyarokat foglalkoztató gondolatok, az őket körülvevő világ és személyes egzisztenciájuk között álltak fenn.” (Congdon, XI. o.) Azaz a rekonstrukció alapvetően történeti-szociológiai síkról közelíti meg az emigráns magyar gondolkodás kibontakozását. A szerző döntő hangsúlyt fektet az első világháború, az orosz és a magyar forradalmak valamint a korabeli osztrák és német történelem tanulságaira, valamint arra a tényre, hogy az emigráns értelmiség – kevés kivételtől eltekintve – asszimilálódott zsidókból tevődött össze. Ezek a külső hatások Congdon értelmezésében egyenesen vezettek az elidegenedés és az eldologiasodás megtapasztalásához valamint a *Gemeinschaft* és a *Gesellschaft* közötti törésvonalak fölismeréséhez, mely élmények később erőteljes befolyást gyakoroltak az emigránsok gondolkodására.

A bevezető fejezetekben egyrészt a korabeli társadalmi és politikai szituáció,

---

\* Lee Congdon: *Exile and Social Thought: Hungarian Intellectuals in Germany and Austria, 1919–1933*, Princeton University Press, Princeton 1991, XVI + 376 oldal; Arpad Kadarkay: *Georg Lukács: Life, Thought, and Politics*, Basil Blackwell, Oxford 1991, XV + 538 oldal.

valamint az 1914–19 közötti magyar szellemi élet és a forradalmak kapcsolata kerül bemutatásra, különös tekintettel a kötet szereplőinek ebben az időszakban elfoglalt pozíciójára. Ebben a fél évtizedben a szerző különösen fontosnak érzi a Vasárnapi Körnek és a tagjaiból szerveződött Szellemi Tudományok Szabad Iskolájának szerepét, úgy is, mint amelyből a későbbi emigráns értelmiségiek pályája indult (uo. 9–11. o.). Emellett azonban hosszan tárgyalja a Huszadik Század Körének, a Ma Körnek és a Nyugatnak a szellemi életre gyakorolt számottevő befolyását.

A könyv Lukácsról szóló fejezete nagyjából ott kezdődik, ahol a szerző előző könyve – a *The Young Lukács* (The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1983) – végződik, jelesül a *Történelem és osztálytudat* rekonstrukciójánál, értelmezésénél és fogadtatásának bemutatásánál. Míg előző könyvében Congdon a fiatal Lukács főművének összefoglalását (i. m. 179–186. o.), itt viszont elsősorban röviden elemzi és kortárs recepcióját tárgyalja. Mielőtt azonban ennek tárgyalásába bocsátkozna, Lukács távozásának körülményeit mutatja be, azon a nemzetközi összefogáson keresztül, amely a filozófus védelmében emelte föl hangját, s melynek legfontosabb résztvevői között ott találjuk Heinrich és Thomas Mann, Ernst Blochot és Max Weber is (Congdon, 45–49. o.). A Vasárnapi Kör újjászerveződése után – melynek résztvevői között azonban már nem szerepelt Mannheim és Hauser – Lukács érdeklődésének középpontjába a művészet és az irodalom problémái kerültek, melynek eredményeképpen született cikkei tulajdonképpen A *modern dráma fejlődésének története* című munkájához kapcsolódó, ám fölülvizsgált gondolatai, melyekben a filozófus „megpróbált számot adni a tragikus korok fölemelkedéséről és hanyatlásáról. A tragikus kor, az ő értelmezésében, »egy osztály hanyatlásának heroikus korszaka«. A burzsoázia hanyatlása tette lehetővé a tragikus szellem és

ezáltal a tragikus dráma újjászületését” (uo. 53. o.). Ezek a vizsgálódások végeredményben mégsem vezettek egy marxista irodalomelmélet kidolgozásához, mert szerzőjük idejét és érdeklődését az emigráns polémiák és a *gyakorlat elméleté* nek problémái kötötték le.

Ilyen előzmények után publikálta 1923-ban Lukács a *Történelem és osztálytudat*ot, amely már közvetlenül megjelenése után a legvitatottabb művek sorába lépett. Congdon, miután röviden összefoglalja a művet (uo. 57–61. o.), rátér az elemzésére. Megismétli előző könyvének azt a gondolatát, hogy Lukács műve valójában nem filozófiai mű, hanem egyfajta dogmatika (vö. i. m. 186. o.): „A *Történelem és osztálytudat* nem filozófiai munka, hanem egyfajta hitrendszerezése és explicációja. Éppen ahogyan a keresztény dogmatika erőfeszítéseket tett, hogy megmagyarázza az első kinyilatkoztatást, úgy Lukács marxizmusa ama politikai hit tolmácsolása, amelyre 1918-ban tért át. Így tehát a külső kritika és a vita egyaránt hatástalan vele szemben. Semmilyen bizonyíték nem hozható föl, amely megdöntené azt a dogmát, amely önmagában konzisztens és önigazoló.” (Congdon, 61. o.) A szerző fölhívja a figyelmet néhány olyan teoretikus buktatóra, amelyek éppen a mű e fönti jellegzetességeiből fakadnak. A legalapvetőbb problémát a proletariátus helyzetének episztemológiai kitüntetettségében valamint a pártban mint e kitüntetettiség hordozójának tételzésében látja. Ezekre a nehézségekre Lukács válaszai csupán annyit mondanak, hogy állásfoglalása a marxizmus alaptételeiben gyökerezik, s ez nyilvánvalóan nem elégíti ki Congdont. Mindennek fényében a szerző úgy foglal állást, hogy noha Lukács kétségkívül hatalmasat alkotott, ez – szerinte – mégsem elegendő ahhoz, hogy elfogadjuk azt, a nyugati marxizmus által képviselt álláspontot, miszerint a *Történelem és osztálytudat* a szovjet típusú marxizmus alternatíváját jelenti (uo. 62. o.).

A kötet Lukács-fejezetének legjelentősebb hányadát e mű fogadtatásának és kritikájának bemutatása teszi ki (uo. 62–72. o.). Congdon előbb a mű kommunista bírálatára összpontosít, föltérképezve többek között Karl Korsch, Révai József, Ernst Bloch és Rudas László recenzióinak valamint a körülöttük kialakult kontroverziának folyamatát; majd a nem-kommunista recepcióra irányítja figyelmét: „Noha a Párt indexre helyezte, a *Történelem és osztálytudat* széles körű hatást gyakorolt. Mivel egy újfajta marxizmust fogalmazott meg, éppen azokat vonzotta, akiknek az automatikus marxizmus éppen olyan halott volt, mint a II. Internacionálé.” (Uo. 68. o.) Marxista körökön kívül Lukács műve érthetően kisebb érdeklődést vonzott, noha Horkheimer, Marcuse és Siegfried Marck – aki egy írásában explicit párhuzamot vont Lukács és Heidegger között, előlegezve Lucien Goldmann későbbi összevetését – egyaránt kommentárokat fűztek hozzá. Congdon mégis úgy látja, hogy a művet leginkább az a Thomas Mann értette meg, aki igazából nem is olvasta el a könyvet (uo. 71–72. o.).

A fejezet hátralévő részében a szerző főként Lukács irodalomelméleti és esztétikai műveit elemzi, kiemelve, hogy „Lukács irodalmi-kulturális elmélete [...] párhuzamos politikai koncepciójával. Ahogyan elismerte, hogy nem lehet tökéletesen szétválasztani a polgári és a proletárforradalmakat, úgy visszaautasította, hogy a polgári és proletár kultúra közül bármelyiket is szentesítsék” (uo. 76. o.). Ebben a szellemben javasolja a szerző, hogy a Blum-téziseket olvassuk együtt Lukácsnak a húszas években írt esztétikai munkáival (uo. 78. o.). A filozófusnak a támadások után gyakorolt önkritikájáról ekképpen fogalmaz: „Ésszerű megkérdezni, hogy Lukács miért gyakorolt önkritikát, amikor úgy hitte, igaza van. [...] számára a párt újfajta mikrokozmosz volt, egy keletkező társadalmi rend, egy totalitás, melyben az emberi lények nem szubjektumai többé a kapitalis-

ta társadalom atomizáló hatásainak” (uo. 80. o.). Vagyis a filozófus számára a Párt volt az a régen keresett *Gemeinschaft*, amelyben – a Vasárnapi Kör fölbomlása után – új szellemi otthonát megtalálhatta, s melyet éppen ezért nem kívánt elveszíteni. (Vö. Kadarkay, 184. o.) Ezzel a háttérrel Lukács saját művének olyan kritikáját nyújtotta, amilyenre egyetlen korábbi bírálója sem volt képes (Congdon, 50. és 80–82. o.). Hasonló a magyarázata annak is, hogy Lukács nem bírálta a sztalini rendszert, bár megtapasztalta embertelenségét. Noha ettől nyilvánvalóan a félelem is viszsztatarthatta, filozófiai megfontolásai is tartózkodásra intették: olyan szemmel nézte Sztalint, mint amilyenrel Hegel tekintett Napóleonra, s ebből a perspektívából „számára a sztalinizmus a bolsevik forradalom aktualizációjának szükségszerű momentuma volt” (uo. 98. o.).

A könyv második fejezetének középpontjában Balázs Béla irodalmi és filmelméleti munkái állnak. A szerző, alapvető törekvéseinek megfelelően, tartalmi összefoglalását nyújtja Balázs irodalmi műveinek, s rámutat, hogy az ebből az időszakból származó drámáinak, verseinek és forgatókönyveinek megformáltsága szoros összefüggésben áll az emigráció kellemetlen tapasztalataival. Congdon úgy jellemzi Balázst, mint aki az emigránsok között a legmélyebben élte át az otthontól való elszakadás traumáját, s így írásai a magány, a sehova nem tartozás, az elidegenedés nyomasztó érzését tükrözik, ami a bolyongás motívumát gondolkodásának visszatérő elemévé tette (uo. 105–107. o.). Balázs filmelméletét, amely kétségkívül az első jelentősebb alkotás volt e tekintetben, a szerző korszakos jelentőségűnek ítéli: „Balázs volt az első, aki az új művészet első átfogó elméletét kidolgozta, annak ellenére, hogy nem mindig láthatott korszakalkotó filmeket, Bécs inkább provinciálisnak mondható filmszínházaiban.” (Uo. 111. o.) Az esztéta érdeklődését a film elsősorban úgy kötötte le, mint olyan mű-

vészeti forma, amely segítséget nyújt a kommunista mozgalom számára az elidegenedés fölszámolásáért vívott harcban (uo. 108. o.).

Congdon részletesen bemutatja Balázs filmelméletét, amelyet kapcsolatba hoz McLuhan gondolkodásával, amennyiben mindketten fontos és mélyreható változások előkészítőjét látták a film hordozta kommunikáció elterjedésében (uo. 111. o.). A szerző összefoglalja Balázs fő művét és ennek fogadtatását, s rámutat, hogy *A látható ember*, amely egy csapásra Európa vezető filmtoretikusává tette szerzőjét, a filmszakma legolvasottabb könyvévé vált (uo. 115. o.). Ez az 1924-ben megjelent munka a némafilm filozófiai-esztétikai jelentőségét tárgyalja, ellentétbe állítva ennek vizualitását a könyvnyomtatás korának absztrakt fogalmi orientációjával, s utalva a szubjektum–objektum közötti szakadék áthidalása tekintetében megnyitott perspektívákra. Balázs második, 1930-ban megjelent, *A film szelleme* című munkája a hangosfilm esztétikai problémáit vizsgálja, s rámutat, hogy amiképpen a némafilm megtanította látni az embereket, úgy a hangosfilm megtanítja hallani őket. Ennek közvetlen filozófiai relevanciája a XIX. század végétől mutatkozik meg, s századunk első évtizedeitől fokozatosan teljesebbé válik. (Lásd ehhez: J. C. Nyíri: „Wittgenstein as a Philosopher of Post-Literacy”, in K. S. Johannessen–T. Nordenstam: *Culture and Value: Philosophy and the Cultural Sciences*, ÖLWG, Kirchberg am Wechsel 1995.) A film illetőn fontosságának és jellegzetességeinek első fölismerője kétségkívül Balázs volt, noha beállítottságánál fogva ennek elsősorban társadalmi vonzatait és a marxizmusra gyakorolt hatásait vizsgálta. Balázs számára, ahogy Congdon fogalmaz, „a film, a képzelőerőre gyakorolt jelentős hatásával, képes arra, hogy a társadalmi egész érzetét teremtsen meg, azt a totalitást, amelyen a marxista elmélet nyugodott” (Congdon, 134. o.).

A könyv második része az avantgárd irányzatokhoz kapcsolódó magyar művészek, elsősorban Kassák és Moholy-Nagy tevékenységét mutatja be, hitvallásukat többször összevetve Lukács állásfoglalásaival és beállítottságával. A szerző egy helyen – Lukácsra utalva – ekképpen jellemzi Kassák törekvéseit: „Kassák föltételezése szerint a kor nem egy osztály, hanem egy eszme diktatúráját igényli. Az igazi forradalom az emberi tudat forradalma, s csak akkor diadalmaskodhat, ha a művészek válnak az emberiség erkölcsi és kulturális tanítóivá. [...] Kassák vágyott rá, hogy ő vezesse az emberi tudat eme permanens forradalmát, s így egy új politikai rend helyett az új embert, a »kollektív individuumot« teremtsen meg.” (Uo. 140–141. o.) Vagyis Kassáknál is előtérbe kerül a *Gemeinschaft* problematikája, amely Congdon értelmezésében az emigráns magyarok gondolkodásának egyik konstitutív forrását képezte. Ennek oka nyilvánvaló; ahogyan Andrew C. Janos rámutatott, a magyar társadalom jellegzetességei a *Gemeinschaft* és a *Gesellschaft* különös keveredésének jegyeit mutatták (*The Politics of Backwardness in Hungary, 1825–1945*, Princeton University Press, Princeton 1982, 314–315. o.). E különös áthatás következményei lemérhetők az emigránsok gondolkodásán, különös tekintettel arra, hogy mindannyian bensőséges közösségekből szakadtak ki, s kényszerültek külföldre: „az emigráció megtanította a magyarokat egy olyan leckére, amit sosem felejtettek el: a *Gemeinschaft* nem kikerülhetetlen” (Congdon, 305. o.).

A könyv harmadik, a liberálisokról szóló részének két fejezete számos alfejezetre bomlik. A Kolnai Aurél nevével fémjelzett ötödik fejezet egyaránt tárgyalja Jászi, Polányi Károly és Kolnai emigráns éveit. Congdon bemutatja Jászinak a marxizmushoz – s így áttételesen Lukácshoz – fűződő viszonyát, rámutatva, hogy Jászi olyan szocialistaként jellemezte önmagát, mint aki



elveti a marxizmus lehetőségeit, már csupán azért is, mert fontosabbnak tekinti az *eszmék* befolyását, mint a materiális tényezők hatásait (uo. 214–216. o.). Ennek ellenére a szerző egészen másképp látja Jászt: „Hatalmas jellemű ember volt, egy konzervatív liberális, aki hitt a lassú, de rendíthetetlen emberi fejlődésben és szembehelyezkedett minden olyan eszmével, [...] amely a gyűlöletből és a bűn iránti éhségből táplálkozott. Közel sem volt kora legnagyobb magyar gondolkodója, de kétségkívül a legnagyobb ember volt.” (Uo. 216–217. o.)

A Polányiról szóló rész középponti témája a „Sozialistische Rechnungslegung” című 1922-ben megjelent írás és ennek fogadtatása. Ebben Polányi a szocialista gazdaság és társadalom jellegzetességeiről értekezik, kiemelve, hogy szocialista körülmények között háttérbe szorul az individuum. Az írás fogadtatását Congdon főként Ludwig von Mises, Felix Weil és Friedrich A. von Hayek reakcióin keresztül mutatja be, s általánosabban is vázolja a Carl Mengerhez kapcsolódó ausztriai közgazdasági iskola és Polányi kapcsolatát (uo. 223–226., 229–230. o.). Rámutat, hogy az emigráció éveit alatt született munkáiban és különösen a „Wirtschaft und Demokratie” című tanulmányában már megmutatkoznak azok az elméleti kezdemények, melyek végül a *The Great Transformation*-ben bontakoztak ki (uo. 233. o.).

A fejezet legnagyobb hányadát Kolnai Aurél korabeli tevékenységének elemzése teszi ki. Congdon bemutatja Kolnai több korszakra osztható gondolkodásának egyes fázisait a pszichoanalízistől a fenomenológián át az úgynevezett „konkrét konzervativizmusig”. Kolnai fenomenológiai korszaka, mely sokkal inkább köthető Schelerhez mint Husserlhez (uo. 235–236. o.), főként etikai problémák vizsgálatát jelentette, s e korszakának kiemelkedő alkotása a *Der etische Wert und die Wirklichkeit* című, 1927-ben megjelent könyve, amely azonban még nem tartalmazta részleteiben kidolgoz-

va Kolnai elméletét. Viszont Congdon értékelése szerint a későbbi *Sexualethik* című mű, mely Scheler mellett igen sokat merít Chestertontól, Brentanótól és a filozófus gondolkodására mind erőteljesebb hatást gyakorló katolikus tradícióból, „mesteri vizsgálata a nem-formális vagy materiális szexuális etikának, amely az emberek tényszerű megfigyelésével indít, felismerve, hogy az emberek mindig értékítéleteket kapcsoltak a szexuális magatartáshoz” (uo. 239. o.). Kolnai gondolkodásának fokozatosan kibontakozó „konkrét konzervativizmusa” alapvető összefüggésben áll etikai gondolkodásával, s külső inspirációját a közösségek destrukciójától és „a kapitalista gazdasági berendezkedés atomizáló hatásaitól” nyeri (uo. 250. o.), melyek végső soron létrehozták a forradalmi kommunizmust és az ellenforradalmi fasizmust, s amelyek a *Gemeinschaft* eszméjének fölszámolására törnek: „Kolnai az ember személyes méltóságát és a hierarchikusan rendezett kis közösségekre támaszkodó önmeghatározását védelmezte. [...] A Kolnai által védelmezett demokrácia nem rousseau-i volt, hiszen az általános akarat koncepciójában [...] a *Gemeinschaft* destrukcióját fedezte föl.” (Uo. 251. o.)

Az utolsó fejezet Mannheim gondolkodásának ausztriai és németországi fázisát vizsgálja, bemutatva Szende Pál ideológiai-kritikai főművét, amely az *Ideológia és utópia* koncepciójának előfutáraként értelmezhető (uo. 260–266. o.). Congdon részletesen áttekinti Mannheim életét, pályakezdését és Németországban töltött éveit, s rámutat, hogy az ő gondolkodása is az emigráció és a közösség elvesztésének tapasztalatával szoros összefüggésben bontakozott ki. Utal arra a hatásra, amelyet Heidegger gyakorolt rá egyrésről korai írásaival és a *Lét és idő*-vel, másrésről pedig azon két szemeszter folyamán, melyet Mannheim Freiburgban töltött (uo. 270. o.). Eme hatás különösen fontos abban a tekintetben, hogy Mannheim későbbi Lu-

kács-kritikája alapvetően heideggeri vonalak mentén bontakozik ki (uo. 285–286. o.). A fejezet leginkább Mannheim műveinek összefoglalására koncentrálna, középpontba helyezve a *Konzervativizmust* valamint az *Ideológia és utópiát*, ez utóbbit és fogadtatását különösen részletesen tárgyalva. E mű közvetlen eszmetörténeti gyökereit Congdon a *Történelem és osztálytudat*ban, a *Lét és idő*ben, Szende *Demaskierung* című írásában és a „Gestalt”-pszichológiában fedezi föl (uo. 290. o.). A szerző Mannheim művének fogadtatását főként az általános filozófiai vonatkozások, és különösen Heidegger tekintetében, valamint a marxizmus-hoz és különösen Lukács-hoz fűződő kapcsolatának szempontjából térképezi föl (uo. 296–300. o.), a fejezetet Mannheim frankfurti éveivel zárva.

Congdon műve kitűnő összefoglalását nyújtja a két világháború közötti emigráns magyar filozófiai gondolkodás fejlődésének. Összefüggéseiben ábrázolja az egyes szerzők gondolati fejlődését, az inherens gondolati rekonstrukciót párhuzamosan együtt kísérve a történeti-szociológiai tényezők magyarázatával. A munka különleges erénye, hogy olyan méltatlanul mellőzött gondolkodókat – így Kolnait és Szendét – is részletesen bemutat, akik a hazai irodalomban is csak elvétve szerepelnek. Mindezek és a szerző által fölhasznált hatalmas bibliográfiai apparátus a korszak tanulmányozóinak megkerülhetetlen alaplátévé teszik e könyvet.

Kadarkay műve kétségkívül a legterjedelmesebb és leginkább átfogó igényű munka, amelyet Lukácsról angol nyelven valaha is írtak. A könyv vezérfonala Lukács életrajza, amely elsősorban levelezésének tükrében kerül bemutatásra. A szerző ezen keresztül közelíti meg a filozófus gondolkodásának kibontakozását, s általában szólva a könyv maga is sokkal inkább tekinthető biográfiának, mint gondolati rekonstrukciónak vagy eszmetörténeti analízisnek. A hét fő részre tagolt monográfia súlyponti területe az

életmű ifjúkori hányada, mely a kötet terjedelmének mintegy kétharmadát, az első négy részt tölti ki. Az első rész – Lukács családi háttere mellett – a századforduló intellektuális és társadalmi környezetét mutatja be, kiemelve a Lukács és szülei közötti hűvös kapcsolatot és bemutatva Popper Leóhoz fűződő szoros barátságát, valamint a Thália Színház megalapításának történetét, amely – mint Kadarkay mondja – igen határozottan Lukács elgondolásaihoz igazodott: „A Thália Színház repertoárja, egészen 1908-as föloszlásáig, Lukácsnak a hazai kultúrával szembeni elégedetlenségét tükrözte.” (Kadarkay, 29. o.)

A szerző több helyen is, visszatérően tárgyalja Lukácsnak Nietzsche-hoz fűződő viszonyát, melyet meghatározó jelentőségűnek vél a fiatal Lukács gondolkodásának kiteljesedése szempontjából, úgy is, mint ami alapanyagul szolgált a filozófus korai esztétikai munkái számára: „Lukács Kanttól, Kierkegaard-tól és Nietzsche-től indulva haladt a »Marx, Engels és Lenin« felé vezető úton. Az eszmék eme kaotikus forgatagában Nietzsche gyakorolta a legnagyobb hatást Lukácsra.” (Uo. 56. o.) Ekképpen Nietzsche, specifikusabban pedig *A tragédia születése* hatását mutatja mind *A tragédia metafizikája*, mind pedig *A modern dráma fejlődésének története*. A kettejük közötti alapvető kapcsolódási pontokat Kadarkay szerint Sophoklész művészetének jellemzése, a tragédia végéről alkotott elképzeléseik, valamint Sophoklész és Shakespeare szembeállításai mutatják. Ennek hátterében Nietzsche gondolkodásának a századfordulón kifejtett hatása áll, amely alapvető a korszak fiatal gondolkodói és így Lukács szempontjából is, aki úgymond egyenesen memorizálta Nietzsche egyes gondolatait (uo. 70. o.). Kadarkay elemzése szerint a századfordulón tapasztalható morális vákuum, vagy legalábbis egy ilyen jellegű hiányérzet vezette Lukácsot a transzcendencia vágya felé, s ez gyökerei-

ben Nietzsche hatásához kapcsolódik (uo. 59. o.).

A szerző megfontolásra érdemesnek tartja a Lukács és Wittgenstein közötti lehetséges kapcsolat kérdését. Ennek alapját szerinte az a körülmény szolgáltatja, hogy ekkoriban mindketten Bécsben éltek, hasonlóan tapasztalták meg a korszak viszonyait, eszmei mondanivalójuk is bizonyos rokonságot mutat, s mindketten revideálták fiatalkori gondolkodásukat: „Lukács és Wittgenstein egyaránt egy saját súlya alatt összeomló világrend gyermekei voltak, egy olyan kultúra csapdájába esve, amely nem tudta kielégíteni szellemi igényeiket. Wittgenstein *Traktátusa* és Lukács *A lélek és a formák* című műve egyaránt reprezentatív termékei az 1914 előtti európai kulturális krízisnek. Mindkét munka tragikus érzést közvetít [...], amely megrohanta a közép-európai szellemet. [...] Lukács, ahogyan Wittgenstein is, megfelelő nyelvet keresett saját kétségbeesésének és kételyeinek kifejezésére.” (Uo. 59. o.) A kettejük közötti kapcsolódásokra a későbbiekben, *Az ész trónfosztása* kapcsán utal még a szerző, arra ugyanis, hogy noha fölhívták Lukács figyelmét a Wittgensteinről szóló fejezet fölülvizsgálatára, de ezt Lukács végül nem tette meg, aminek okát Kadarkay röviden abban határozza meg, hogy Lukács visszautasította a *Filozófiai vizsgálódások* gondolatmenetét (uo. 422. o.).

Kadarkay az esszéista Lukácsot úgy jellemzi, mint „tulajdonságok nélküli embert”, aki föltérképezi a filozófiát és az irodalmat összekapcsoló, közvetítő területeket. *A lélek és a formák* című kötetbe foglalt esszék ilyenformán lehetővé tették a filozófus számára, hogy többször is perspektívát váltson és az ellentétekkel ironikus játékot játszon, mindezt a kifejezés módok sokféleségének fölhasználásával (uo. 101. o.). E kötettel egyidőben készült *A modern dráma fejlődésének története*, melynek keletkezéstörténetével viszonylag hosszan foglalkozik a szerző (uo.

110–113. o.). Bemutatja azt a procedúrát, melynek során végül nem került benyújtásra mint habilitációs írás, és röviden vázolja Lukács művének eszmétörténeti előzményeit. Kadarkay áttekinti Lukács tervezett Dosztojevszkij-könyvének kezdeményeit és e munka megghiúsulását – ehhez kapcsolódva *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* valamint *A regény elmélete* keletkezését is – anélkül azonban, hogy merítene a könyvhöz készült, és fennmaradt jegyzetanyagból (lásd uo. 152–160. o.).

Kadarkay röviden bemutatja a Lukács és korának néhány más szellemi alkotója közötti kapcsolatot. Így például szót ejt Max Weberhez fűződő viszonyáról, kiemelve kettejük személyiségének hasonlóságait (uo. 187–191. o.); foglalkozik a Thomas Mann és Lukács közötti barátsággal (uo. 276–279. o.); érinti Mannheimhoz fűződő kapcsolatát, ahol is érdekes adalékot jelenthet az, a levelezésekre alapozott megállapítása, miszerint Mannheim csupán azért nem tért vissza Budapestre, mert váratlan halála akadályozta meg illetén szándékában (uo. 366. o.). Viszonylag bővebb ismertetést kapunk Lukácsnak Jaspershez és Sartre-hoz fűződő kapcsolatairól, melyeket a szerző külön fejezetben tekint át (uo. 381–402. o.). Általánosságban szólva azonban Lukács illetén kapcsolatainak bemutatása szinte kizárólag az életrajzi rekonstrukcióra szorítkozik; az eszmétörténeti összefüggések minimális teret kapnak csupán.

A könyv egyik fejezete, jelesül amely a „Vienna: Gay Apocalypse” címet viseli, túl azon, hogy igen szerencsétlenül félreérthető, sok tekintetben – vagyis nem csupán címében – hasonlóságokat mutat William M. Johnston: *The Austrian Mind* című művének egyik fejezetével (vö.: University of California Press, Berkeley 1972, 391–405. o.). Lukács fontosabb művei közül a legnagyobb figyelmet a *Történelem és osztálytudat* valamint *A fiatal Hegel* című munkák kapják. Az előbbi tekintetében Kadarkay a fő hangsúlyt néhol nehezen

érthető filozófiatörténeti analógiákra fekteti; így például aligha világos, hogy Machiavellinek – aki egyébként is kicsit sokszor kerül előtérbe – *A fejedelem* című írását a szerző miért hasonlítja össze viszonylag hosszan a *Történelem és osztálytudattal*, miközben más eszmétörténeti kapcsolódásokat alig-alig említ (uo. 269–270. o.). A fiatal Hegel jelentőségét a szerző hajlamos némileg túlértékelni, amikor egy vitatható passzusban implicite mint Lukács főművét mutatja be: „Lukács egész életében arra törekedett, hogy írjon egy *magnum opust*. Mégis feladatlan disszonancia van Lukács és művei között. A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika valamint a Dosztojevszkijről szóló könyv megrekedtek és félbemaradtak, A regény elméletét és a Történelem és osztálytudatot megtagadta, korai esszéi elfelejtődtek. Mindazonáltal A fiatal Hegelt sohasem bírálta fölül, nem gondolta újra, és sohasem tagadta meg.” (Uo. 354. o.)

Kadarkay – meglehetősen röviden – elemzi Az ész trónfosztását is, melyet Lukács legkevésbé értékes művének tart. E könyvet, amelyet a „sztalinista” jelzővel illet, úgy értékeli, mint amely kétségkívül jelentősen rontotta Lukács reputációját, mindemellett azonban „a könyv a sztalin idők szellemi kudarainak történelmi dokumentuma” (uo. 421. o.). Viszont a szerző egy teljes fejezetet szentel Lukács 1956-os szerepének és Nagy Imre kormányában elfoglalt pozíciójának körvonalazására; tárgyalja az 1968-as Prágai Tavasz következményeit és azt a nemzetközi tiltakozást, melyhez Lukács nyilvánosan nem csatlakozott. A prágai események hatására született viszont A demokratizálódás jelene és jövője című munka, amelyben Kadarkay a '80-as években bekövetkezett változások előzetes megfogalmazását látja: „ez tette Lukácsot Gorbacsov reformjainak filozófiai elődjévé” (uo. 462. o.). A szerző röviden áttekinti Az esztétikum sajátosságának eszméi mondani-valóját és filozófiatörténeti gyökereit, adalé-

kokkal szolgál ennek fogadtatásához, valamint rekonstruálja, hogyan vélekedett Lukács a saját művéről (uo. 444–457. o.).

A kötet, életrajzi vonatkozásai tekintetében rendkívül gazdagon dokumentált, főként levelekre és naplóbejegyzésekre, de egyéb forrásokra is támaszkodik. A forráskritika azonban nem erős oldala a szerzőnek, s ez érezhetően az elméleti analízis rovására megy: hiányzik a kötetből Lukács főbb műveinek elemző összefoglalása és a kortárs recepció áttekintése; a filozófus és más kortárs gondolkodók közötti viszony elmélyültebb elemzése; az egyes művek eszmétörténeti előzményeinek tárgyalása. A vonatkozó bibliográfia is igen szegényesnek tűnik, ha a munka átfogó jellegéhez mérjük. Ennek okát Tarr Zoltán a kötetéről írt recenziójában ekképpen fogalmazza meg: „a szerző sem németül nem tud, sem azt a német kultúrát nem ismeri, amely Lukács filozófiái fejlődésének irányt szabott és a későbbiekben is meghatározó befolyást gyakorolt filozófiai pályájára” (lásd *Contemporary Sociology: Journal of Reviews*, XXII. (1993), 5. sz.). A kötet egyes passzusai gyakran korábbi eredményekre emlékeztetnek, amelyek forrását azonban a szerző nem mindig jelöli meg. Az olvasó számára nehézséget jelent a könyv tagolása is: a szerző gondolatmenetére jellemző, hogy az egyes problémaköröket nem folyamatosan, hanem részekre tördelve, vissza-visszatérő módon tárgyalja. A fentieknél azonban jóval nagyobb, védhetetlen hiányosság, hogy Kadarkay mindössze egyetlen oldalt szentel A társadalmi lét ontológiájáról című munkának, melynek részletesebb elemzése nélkül aligha képzelhető el Lukács életének és művének teljességre törekvő bemutatása. Összegezve: a munka, biográfiai vonatkozásai tekintetében igen jelentős, azonban nem tesz eleget annak az önmaga-szabta követelménynek, hogy Lukács életét és gondolkodását egységes keretbe foglalja.

# EGY FILOZÓFIAI KIRAKATPÖR\*

KISS KINGA

E könyv botcsinálta hőse, Walter Janka 1920–1928-ig járt Chemnitzben népiskolába, nyomdásznak tanult, 1928 óta állt kapcsolatban a Németországi Kommunista Párttal. Politikai tevékenysége miatt 1933-ban bebörtönözték, majd koncentrációs táborba szállították, 1935-ben kiutasították Németországból, 1936 októberétől 1939-ig Spanyolországban harcolt, majd Franciaországba internálták, de 1941-ben sikerült megszöknie és Mexikóba emigrálnia. Ott-tartózkodása alatt (1941–1947) több íróval együtt megalapította a „Das freie Buch” kiadót. A „Freies Deutschland” mozgalom funkcionáriusa lett, valamint a „Heinrich Heine-Club” tagja. Visszatérve Németországba, 1947-ben fölvtették a Német Szocialista Egységpártba, valamint a Szabad Német Szakszervezetbe. Az „Aufbau” kiadó helyettes vezetője (1950), majd 1953-tól vezetője.

Walter Jankát 1956. december 6-án, s vele Gustav Justot, Heinz Zögert és Richard Wolfot letartóztatták. A vád az ún. Harich-Janka csoporttal szemben: ellenforradalmi összeesküvés az Ulbricht-kormány megbuktatására. Walter Janka, az „Aufbau” kiadó vezetője és Wolfgang Harich, a kiadó főszerkesztője a Szovjetunió Kommunista Pártjának XX. kongresszusa után úgy érezték, hogy a Német Demokratikus Köztársaság sztalinista múltjával szakítani kellene. Gazdasági és politikai reformok bevezetését követelték, de az ellenük fölmerült vádak között az is szerepelt, hogy kapcsolatban álltak Lukács Györggyel, aki „az ellenforra-

dalom szellemi vezetője” címet érdemelte ki az akkori NDK pártpolitikai köreiből.

Az 1956. december 6-án kiadott elfogatóparancsban az NDK főügyészsége a következőkkel vádolta Walter Jankát:

/1/ A kormány és a párt vezetőinek leváltására irányuló tevékenységével az NDK békéjét veszélyeztette;

/2/ a szocialista és demokratikus intézmények fölszámolására törekedett.

A kihallgatások még azon a napon elkezdődtek; a könyvben nyilvánosságra hozott iratokban tizenhat kihallgatási jegyzőkönyv szerepel, 1956. december 6-tól 1957. május 11-ig. Walter Janka tagadta mind az ellene, mind a társai ellen fölhozott vádakat: vallomásaiból arra lehet következtetni, hogy Janka kritizálta ugyan az NDK politikai, társadalmi és gazdasági rendszerét, de nem alapjaiban akarta a szocialista rendszert megváltoztatni. Az iratokból kitűnik, hogy Janka 1956. november 21-én meghívta lakására Wolfgang Harichot, az „Aufbau” kiadó főszerkesztőjét, Heinz Zögert, a *Sonntag* című újság főszerkesztőjét és Gustav Justot, ugyanezen újság főszerkesztő-helyettesét a feleségével, valamint Paul Merkert. Ez a legfontosabb nap az ügyészség szempontjából, mert a már korábban kihallgatott Harich vallomása alapján ezt a napot tartják a Harich-Janka „csoport” megalakulásának. Walter Janka azonban nem ismeri be, hogy politikai célja lett volna az összejövételnek, csupán annyit, hogy az este folyamán valóban folyt politikai vita, de a találkozás célja baráti beszélgetés volt. Ekkor kérték

---

\* *Der Prozeß gegen Walter Janka und andere. Eine Dokumentation*, Rowohlt (Reinbek bei Hamburg 1990), 176 oldal. Auswahl und Redaktion der Texte: Brigitte Hoeft, Nachwort: John Lekschas, hg.v. Ingke Brodersen.

föl Wolfgang Harichot, hogy foglalja írásba nézeteit és tárja a pártszervezet elé megvitatás céljából. A további kihallgatásokon Walter Janka megemlítette, hogy Wolfgang Harich többszöri fölkérés után azért nem foglalta írásba véleményét, mert a közgazdasággal kapcsolatos kérdésekben még tanácsot akart kérni vagy a berlini Humboldt Egyetemről, vagy a Központi Bizottságból az ebben illetékes személyektől.

Amikor az ügyészség Janka és Harich kapcsolatait részletesebben vizsgálja, Lukács György és Fogarasi Béla nevével is találkozunk. Janka hivatalos levelezés során ismerte meg Lukács Györgyöt, mivel a kiadó foglalkozott könyveinek megjelentetésével. Lukács György többször is tartózkodott az NDK-ban (1955-ben a Schiller-kitüntetés alkalmából, 1956 januárjában egy írói kongresszuson vett részt, és 1956 őszén szabadságát töltötte), s ilyenkor a kiadói szerződések miatt találkoztak egymással. Walter Janka a magyarországi fölkelés kezdetekor nem állt kapcsolatban Lukácsal, de miután Anna Seghersszel és Johannes R. Becher akkori művelődési miniszterrel beszélt, elhatározta, hogy október 24-én Magyarországra utazik, úgymond hogy a magyar filozófust megmentse, nehogy ellenforradalmárok vagy terroristák áldozatául essen. Később szintén a művelődési miniszter tanácsára – valójában Ulbricht utasítására – letett erről az útról, s megpróbált levélben kapcsolatot teremteni Lukács Györggyel, ez azonban egészen a letartóztatásáig nem sikerült. A vád szerint Lukácsot az ellenforradalmi összeesküvés szellemi vezérének akarták Berlinbe hozni. Janka ugyan nem volt tisztában azzal sem, hogy Lukács tagja volt-e a Petőfi-körnek, de megjegyzi, hogy Lukács György utolsó berlini tartózkodásakor kritizálta Rákosi Mátyás tevékenységét, s ebben az összefüggésben beszéltek Gerő Ernőről, Nagy Imréről és Kádár Jánosról is. Lukács akkori véleménye szerint Gerő Ernő és Nagy Imre nem lennének alkalmasak a miniszterelnök

vagy a Központi Bizottság első titkárának posztjára, ezzel szemben Kádár Jánost erős egyéniségként jellemezte, aki szóba kerülhet a jövőben egy ilyen vezető funkció betöltésére. Az utolsó kihallgatáson rákérdeznek még Harichnak Varsóba tervezett útjára is. Walter Janka azt állította, hogy ez hivatalos út lett volna, amelynek során Adam Schaff könyvének kiadását kellett volna megbeszélni, mivel Adam Schaff „Logika” című könyvének fordításában Harich olyan hibákat talált, melyeket nem lehetett volna levelezésen keresztül kiküszöbölni.

Janka kihallgatási jegyzőkönyvének, valamint az ezután következő eljárások és vallomások fényében azt lehet állítani, hogy Walter Janka morálisan talán a leghelyesebben viselkedett. Nem vallott senki ellen, vallomása alapján nem lehetett senkit sem elítélni. Ezért találó, hogy a könyv szerkesztői az ő nevével fémjelzik a koncepciós filozófuspört. Ezenkívül Janka volt a „csoport” politikailag legsúlyosabb egyénisége, s a könyv lényegében az ő poréval foglalkozik. Az ideológus és filozófus azonban Wolfgang Harich volt, akinek ügyét formailag elkülönítették a Jankáétól.

Wolfgang Harich vallomása alapján az „Aufbau” kiadóban a következő reformelgondolások léptek föl:

1. Az NDK Kommunista Pártja nem tanult a Szovjetunió Kommunista Pártjának XX. kongresszusából és a múlt hibáiból; nem akar kritikai elemzést véghezvinni korábbi politikáján és továbbra is az eltussolás híve: a „gondolkodó embernek” így nem marad más választása, mint a nyugati sajtón keresztül tájékoztatni az embereket.
2. A Magyarországon és Lengyelországban végbement értelmiségi viták példászerűek, viszont az NDK-ban a Sztalin nevével fémjelzett korszakkal való leszámolás hiánya teszi a szellemi légkört elviselhetetlenné.
3. Az NDK kormányában és a kommunista pártban elkerülhetetlenek a személyi változások, mindenekelőtt a Központi Bizottság

első titkárát, Walter Ulbrichtot kellene fölmenteni.

4. A bürokrácia és a tervek túlméretezése megöli az NDK gazdaságát, ezért mély strukturális változásokra van szükség.

5. A jugoszlávai kommunisták és az ottani viszonyok példát mutatnak, az NDK-nak ezért a jövőben Jugoszlávia felé kellene fordulnia.

6. A kommunista pártnak a szociáldemokratákkal való egyesülése addig értelmetlen, amíg nem lesz vezetőváltás a pártban.

7. Az NDK kulturális életében is változásokra van szükség: a kiadóknak abba kell hagyni az olyan szovjet könyvek kiadását, melyek senkit sem érdekelnek, s inkább olyan szerzők könyveit kellene megjelentetni, mint Hemingway, Faulkner, Joyce, Proust, Kafka, Musil.

Ehhez járult azután a Kiadó három híres szerzőjének: Bertolt Brechtnek, Ernst Blochnak és Lukács Györgynek a hatása. Brecht szerint az NDK-ban a normarendszer azon nyugszik, hogy „az egyik munkást kijátszszak a másik ellen”; a Sztalin által elkövetett bűnök pedig nem egyedül Sztalint terhelik, így a fő feladat a „sztalinista apparátus” szétrombolása, mivel ennek centralizáló módszere idegenül épült be a tradicionális német rendszerbe.

Lukács György beszélgetést folytatott Walter Jankával, Wolfgang Harichkal, Max Schröderrel, valamint Justtal és Zögerrel is, amelynek során a résztvevők a Petőfi-körben uralkodó vitaszellemet érezhették meg. Lukács György ezenkívül támogatta Harichot abban, hogy kidolgozza „a szocializmus német útja” koncepcióját. A Lukács Györggyel folytatott beszélgetések alapján Wolfgang Harich arról is meg volt győződve, hogy a Magyarországon ősszel bekövetkezett „katasztrófa” elkerülhető lett volna, ha a Petőfi-körben föllépő erők idejében a párt élére kerülnek.

Ernst Bloch szintén azt a véleményt osztotta, hogy a Kommunista Párt vezetésében sürgős változásokra van szükség.

Wolfgang Harich az SZKP XX. kongresszusáig minden kérdésben a párt politikája mellett állt, csupán néhány kultúrpolitikai kérdésben volt eltérő véleménye. A XX. kongresszus után azonban mély ideológiai válságba került. Mikor fölismerte a sztalinizmus NDK-beli rossz hatásait, informálódott ezzel kapcsolatban, majd az „Aufbau” kiadó tagjait is tájékoztatta. A XX. kongresszus följújtotta Lenin „a szocializmus különböző útjai” tézisét, így Harich a „német út”-ról alkotta meg a koncepcióját. Ez az NDK társadalmi életében bevezetett jelentős változások véghezviteléből, Németország szocialista alapokon való újraegyesítéséből és a Szociáldemokrata Párt és a Német Kommunista Párt demokratikus egyesítéséből állt volna. Harich 1956 júliusában kezdte népszerűsíteni koncepcióját a kiadó alapszervezeténél, de vezető politikai körökben is. Véleményében megerősítette az 1956 októberében Roman Karsttal és Marcel Ranickivel folytatott beszélgetése a nemzetközi Heinrich Heine-Konferencián (Marcel Reich-Ranickiról van szó, aki 1954-ben települt át Németországba). Ezen beszélgetések és a magyarországi események hatására alakult ki Harichban az a vélemény, hogy vagy a lengyel utat kell választani, vagy az NDK-ban is bekövetkezik egy a magyarországihoz hasonló „katasztrófa”. Wolfgang Harich szerint az ún. Harich-Janka-féle csoportosulás végül is úgy jöhetett létre, hogy saját, „a szocializmus német útja”-ról alkotott nézetei találkoztak Walter Janka azon törekvéseivel, hogy a nemrégén szabadult Paul Merkert politikailag aktivizálja, valamint Just azon szándékával, hogy Harich koncepcióját a párt előtt vitára bocsássa. Harich szerint az „Aufbau” kiadóban a hangulat a XX. kongresszus után valóban megváltozott, és melegebbé lett a kritikai szellemnek, akárcsak Magyarországon a Petőfi-kör, de állandó tevékenységet nem folytattak.

A vád szerint azonban a vádlottak (Walter Janka, Gustav Just, Heinz Zöger, Ri-

chard Wolf) éppen hogy egy államellenes csoport aktív tagjai voltak, akik ellenforradalmi koncepció alapján a Német Demokratikus Köztársaság munkás-paraszt hatalmának megdöntésére törekedtek, s a cél elérése érdekében intézkedéseket hoztak további államellenes csoportok létrehozására, s e célra a Német Demokratikus Köztársaság területén kívül eső rádióállomásokat és sajtószerveket akartak igénybe venni. Így a Német Demokratikus Köztársaság békéje ellen törtek: a bűncselekményt az Alkotmány 6. cikkelye ellen követték el. Az ellenforradalmi csoport vezetője az „Aufbau” kiadó főspektora és a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* főszerkesztője, Wolfgang Harich volt, aki kapcsolatban állt az SPD „Keleti irodájával” is. Különleges felelősség terheli úgy mond továbbá Walter Jankát, aki az „Aufbau” kiadó vezetőjeként biztosította a csoportnak a Kiadóban a „főhadiszállást”. Az Állambiztonsági Államtitkárság (Stasi) megszüntetésével a Német Demokratikus Köztársaság államhatalmát gyöngítették volna, valamint Németország Szocialista Egységpártjának befolyását akarták csökkenteni a tömegszervezetekre, az állami, a gazdasági és kulturális életre, amennyiben az ún. „sztalinistákat” el akarták távolítani a hatalomból. Közös megegyezés alapján a koncepció írásba foglalása mellett döntöttek, hogy azt a Központi Bizottságba küldjék, és elméleti vitára bocsássák: itt a vád persze ellentmond saját magának, hiszen államellenes tevékenységgel vádol olyan embereket, akik írásba foglalt koncepciójukat a párt Központi Bizottságának akarták beküldeni! Ez — elvileg — teljesen legális módja volt a ja-

vaslatok megvitatásának, amint Walter Janka is többször hangsúlyozta vallomásaiban.

Miután Wolfgang Harichot, Bernhard Steinberger akadémiai aspiránst és Manfred Hertwig docenst már 1957. március 7–9-én egy tárgyaláson börtönbüntetésekre ítélték, 1957. július 23–26-án a Német Demokratikus Köztársaság legfelsőbb bírósága meghozta az újabb döntést: Walter Janka 5 év fegyházra, Gustav Just 4 év fegyházra, Heinz Zöger 2 év és 6 hónap fegyházra, Richard Wolf 3 év fegyházra ítéltettek. A fordulat után 1989–1990-ben — az NDK főnnállásának utolsó évében — az elítélteket rehabilitálták.

A könyvet magyar szempontból olvasva kétségtelenül föltűnhet némi párhuzam Walter Janka és Lukács György között. Lukács ugyanúgy belső kritikusa volt a szocialista rendnek, mint Janka, s kritikája lényegileg ugyanazokra a pontokra terjedt ki. Lukács is hiányolta a közvetítést a politikában, kifogásolta a stratégia és a taktika hibás viszonyát, a „kis sztalinok” hierarchiáját, a tömeges terrort, a politikai ellenfelek meggyilkolását, a vita lehetőségének elsikkasztását a párton belül. De a párton belüli, és nem a párton kívüli demokrácia híve volt, s az ideológia területén sem tartotta fontosnak az abszolút szabad konkurenciaharcot. Lukács, akárcsak Janka, a párton belüli demokratikus jellegű ellenzékét képviselte, amennyiben erre lehetősége nyílt. A Janka-pör lefolytatása után ellene is megindult a támadás az NDK-ban: a Lukács-ellenes „antirevizionista” kampány (1958–60) ismert dokumentuma a *Georg Lukács und der Revisionismus* (Berlin 1960) c. hírhedt kötet volt...



# LUKÁCS GYÖRGY ÉS AZ ÉVSZÁZAD CSAPDÁI\*

ÁGOTA LÁSZLÓ

Számos, Lukács Györgyről szóló mű kiadása után jelent meg ez a tanulmánykötet. Az olvasóban tehát joggal vetődhet föl a kérdés: vajon annyi ismert és nyilvánosság elé tárt tény és összefüggés, életrajzi írás stb. bemutatása után lehet-e még újat és időtálló újat nyújtani? Poszler György azonban helyesen ismerte föl, hogy a korábban kiadott művek – éppen a téma igen széles szférát felölelő jellegénél és a lukácsi életút sajátosságainál fogva – többnyire csak egy kiragadott kérdéskör specifikus megközelítésével vagy egyoldalúan vizsgálták és mutatták be Lukács György munkásságát. A szerző, megőrizve és részben fölhasználva a filológusok, filozófusok, történészek és irodalomtörténészek kutatásainak ismert eredményeit és megállapításait, nem egy – eddig csupán töredékesen ismert – területre összpontosít, hanem (négy tanulmányból álló) kötetében egy komplex portrévázlat bemutatását és szakmai kérdések fejtegetését egyaránt nyújtja.

Poszler Györgyöt művészet- és irodalomelméleti esszéi, tanulmányai a mai magyar esztétika élvonalába emelték. Írásainak túlnyomó része túllép a szakirodalom határain, és „az ember egészét”, a kultúra sorsát taglaló esszévé válik. Az e tanulmánykötetben közölt írásokról is elmondható ez. Mint ahogy a cím is sugallja, nem kizárólag szaktanulmányokról, hanem a huszadik századi ember sorskérdéseit érintő esszékről van szó. Ha tehát valaki azzal a szándékkal venné kézbe a könyvet, hogy Lukács György publicisztikai munkásságáról vagy politikai pályájáról átfogó,

mintegy összegző képet kapjon, annak bizonyos mértékig csalódnia kellene. Poszler György ugyanis e könyvben nem annyira Lukács személyes életútjával vagy széles körű szakmai, esetleg politikai tevékenységével, mint inkább azokkal az – elsősorban magyarországi, de a kor világtörténeti problémáit is érintő – kérdésekkel foglalkozik, amelyek már Lukács idejében is a kultúra és a politika sokat vitatott kérdései voltak, s amelyek a mai tudománytörténet és a történetírás ismétlődően visszatérő problémáit jelentik.

Ezen kérdések sajátos, hasonlíthatatlan stílusban megfogalmazott, különös pátoszt keltő légkörben történő fölvezetésére és megválaszolására vállalkozott e nem „akadémikus” terjedelmű, de minden gondolatában lényegre törő mű megírásával Poszler György. Előszavában azt írja: „Nem vagyok Lukács-kutató. Egész embert kíván. Minél jobban kibontakoznak az életmű arányai, annál inkább.” (5. o.) Itt az az érdekes számunkra: hogyan látja Poszler a lukácsi életutat? Mindenekelőtt azt állapítja meg: „Kereste: lehet-e emberhez méltón élni a században. Világháború és forradalom előtt, két világháború és forradalom között, két világháború és forradalom után. Lázadó intellektuelként, hatalmon lévő néptribunként, üldözött emigránsként, súlyos szavú ideológusként, magányos tudósként.” (7. o.) És a mű illetően megírása, a történeti és szakmai ismereteken túlmenően, nagyfokú jártasságot kívánt eszme- és kultúrtörténeti, főleg azonban mondhatni „életismereti” kérdésekben is.

\* Poszler György: *Az évszázad csapdái*. Tanulmányok Lukács Györgyről, Magvető, Bp. 1986, 183 oldal

Az emberi magatartás gyakran kiszámíthatatlan, ellentmondásos – levéltári vagy egyéb forrásokkal nem dokumentálható – megértéséhez ugyanis nagyfokú pszichológiai érzékenység, empátia, alapos ember- és életismeret szükséges. Mindez különösen igaz egy olyan – immár – történelmi személyiségre, mint Lukács György volt. Nemcsak zezugos életútja, szakmai és politikai gondolkodásának, valamint cselekvésének ellentmondásai és buktatói miatt, hanem mert emellett kora ideológiájának és politikai rendszerének egyik kialakítója, formálója és irányítója, emellett mindennek elszenvedője s a század műfajelméletének egyik legjelentősebb teoretikusa, az egyik legátfogóbb esztétika megalkotója is volt. Ahogyan szintén az előszóban Poszler fogalmaz: „Hatalmas örökség. Lendít és visszafog. Szárnyakat ad és béklyóba ver.” (6. o.)

Az életút sajátosságaiból eredő nehézségeknél nagyobbak, gyakran szinte áthidalhatatlanok azok a buktatók, amelyek – főként az első és harmadik tanulmányt illetően – a politikai életrajz ideológia- és politikaérzékenységéből adódnak. A szerzőnek ez esetben jobban kellett számolnia saját kora változásainak politikai beidegződéseivel, elvárásaival, sőt előítéleteivel, mint a történetírás más területein kutatóknak. Az elemzett folyamatok mögött a szerző a történelmi korszakváltások kínjait véli fölfedezni. Nem kell talán külön bizonygatni, hogy így a könyv alapvető társadalomelméleti és politikai kérdésekre is keresi a választ. Ebből pedig az is következik, hogy az olvasóban számos – és alapvető fontosságú – további kérdés fogalmazódhat meg. Poszler György írása azt mutatja, hogy a nagy gondolkodók, az emberi-politikai szilárdságban őszintén próbát állók évtizedeken keresztül következetesen járják a maguk útját, számolva a veszélyekkel és vállalva a következményeket is. Ezt tette Lukács György is, közben

hatalmas szellemi tőkét halmozva föl a mai, az új gondolkodás számára.

E gondolatmenet körül kristályosodnak ki a négy tanulmány kapcsolódásai. Egy az egész pálya lehetőségeiről és lehetetlenségeiről az évszázad csapdáiban; egy a politikához szorosan kötött tudomány dilemmáiról; egy a legmélyebb pontot jelentő „perről”; egy pedig a nagy esztétika vívmányairól.

A kötetnyitó portrévázlatról elmondhatjuk, hogy ma már a Lukács-irodalom egyik alapművének tekinthető: tömören, közérthetően és lényegre tapintóan foglalja össze nemcsak a lukácsi életmű és a tudós személyiség, hanem a „lukácsi jelenség” alapproblémáit is. Elénk tárja azt a reprezentatív, huszadik századi sorsképletet, amely az életrajzból és az életműből kibontakozik. A szerző természetesen egy kiemelkedő egyéniség portréjának körvonalazására vállalkozik, annak az embernek állítva emléket – s készítve egyben mérleget hagyatékáról –, akinek életsorsa paradoxáját éppen a vonzás és taszítás különös egymásutánja és egysége adja. A tanulmány érzékenyen tapint rá a Lukács György mindennapi – magánemberi léte és filozófus teóriái, ideológiai közötti kölcsönös hatásokra és összefüggésekre. Kimerevített, a mozgásokban alakuló állandót fölillantó pillanatképek segítségével tárja elénk a történelem és az életsors összefonódásának csomópontjait. A portrévázlat bemutatja a buktatókkal teli politikai pályát és filozófiai életművet, jellemzi a főműveket, s végigköveti a pályát három szakaszát, az 1918-as és 1956-os fordulóponttal. Nekifutásokkal és megtorpanásokkal, sikerekkel és bukásokkal, szünetekkel és folyamatosságokkal, fordulatokkal és következetességekkel teli pályát tár elénk Poszler György.

Sikerült-e az önmagára találás Lukács számára? A szerző megállapítja: „Csak az utolsó kísérletek, 49 és 56 után lesz öntörvényű a tudományos tevékenység, [...] ekkor indul tényleges tudományos életműve. Rangjához és lehetőségeihez képest,

megkésetten.” (60. o.) A tanulmány végén a káprázatos, meredeken fölfelé ívelően kezdődő, éles törésekkel folytatódó, majd éppen visszafogottan záruló pálya összegzésének tekinthetjük Poszler tisztelettől áthatott, elismerő szavait: „Az egyik legrepresentatívabb sors a században, mert kapcsolódott a történelem sodrához. Az egyik legnehezebb sors a században, mert rövidre zártan kapcsolódott a történelem sodrához.” (85. o.)

Inkább szakmai jellegű a „Tudományos publicisztika és publicisztikus tudomány” című tanulmány, mely az elmúlt években napvilágra került Lukács-írásokról, az „Esztétikai írások 1930–1945” című gyűjteményről és *Az ész trónfosztása* hagyatékából publikált két előtanulmányról szól. A filozófiának, irodalomtörténetnek, esztétikának egyaránt tűnő, személyesen fűtött publicisztikák vizsgálata során Poszler rámutat, hogy ezekben tulajdonképpen a fasizmus ellen, a szocializmus szemszögéből írott vitairatokról van szó.

Lényegesen tágabb vonatkozású „A »Lukács-per« (1945–1951)” című tanulmány, melyben a szerző a jelölt időszakban folyt polémiát, illetve Lukács inkriminációját elemzi. Az igen olvasmányos és könnyen kezelhető írásban a szerző igyekszik föltárni a szinte előkészítés nélkül induló, drámai per mechanizmusát és valódi tartalmát. Részleteiben fölidézve mutatja be az általa három szakaszra tagolt, kíméletlen, szomorú, de tanulságokban gazdag per

lezajlását. A vesszőfutás konzekvenciái — mutat rá a szerző — már messze túlmutatnak a „Lukács-peren”. „Beszédes adalékok — persze azzal együtt — egy korszak történetéhez. Nem lehet őket, a Lukács-pert sem, egészében feltárni. Csak a kor teljes történelmével, irodalomtörténetével, esztétikatörténetével és eszmetörténetével együtt.” (151. o.)

A kötetzáró tanulmány végezetül Lukács műalkotásmodelljét fejtegeti. Konkrét műelmélet nem született ugyan a filozófus-esztéta tollából, *Az esztétikum sajátossága* elkészült első részéből azonban Poszler kibontja a ki nem dolgozott tanítás körvonalait, s a szintézis valamint a részlet paradoxona bemutatása után megállapítja és plasztikusan kibontja, hogy Lukács műmodellje a klasszikus, harmonizáló, zárt műtípus absztrakciója. A továbbgondolás és továbbkérdés itt fölvet néhány megkerülhetetlen dilemmát. A kompetencia valamint a mű csak körvonalakban létező teóriájának statikus jellege, befejezettsége-zártsága által fölmerült dilemmát a szerző meglehetősen pontossággal határolja körül. Végül így zárja írását: „Mindezek a dilemmák nyitottak. Lezárásuk vagy legalábbis alaposabb feltárásuk további meditációt igényel. Egy azonban bizonyos: Lukács be nem fejezett szintézisének ki nem dolgozott tanítása a műalkotásról megkerülhetetlen irány minden további kutatás számára; és befejezetlenségében is a század egyik legrangosabb kísérlete.” (182. o.)

*Az Áron Kiadó eddig megjelent  
és megjelenés alatt álló kötetei*

Darab Tamás: *A gépesített értelem: Vázlatok a mesterséges intelligencia filozófiájáról*, (1991) 129,— Ft — Elfogyott

Bimbó, K.—Máté, A. [Szerk.]: *Proceedings of the 4<sup>th</sup> Symposium on Logic and Language* (1993) 450,— Ft

Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*, (Különlenyomat a *Magyar Filozófiai Szemle* 1992/3-4. számából) 182,— Ft

Felkai Gábor: *Jürgen Habermas*, (1993) 300,— Ft

*Spinoza-tanulmányok*, Szerkesztette: Boros Gábor (1994) 225,— Ft — Elfogyott

*Társadalomtudomány és filozófia. Tanulmányok*, Szerkesztette: Lendvai L. Ferenc (1994) 325,—

Lendvai—Nyíri: *A filozófia rövid története* (A Kossuth Könyvkiadóval közösen, 1995) 598,—

Tengelyi László: *Immanuel Kant* (1995) 460,—

*Vallásfilozófia Magyarországon* Összeállította: Nyíri Kristóf (1995) 325,— Ft — Elfogyott

Némedi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom* (1996) 720,— Ft

Georg Lukács: *Chvostismus und Dialektik* (1996) 450.— Ft

*Előkészületben*

Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása*

Weiss János: *A Frankfurti iskola. Tanulmányok*

Lendvai L. Ferenc: *Közép-Európa koncepciók*

Franz Brentano: *Pszichológia empirikus szempontból*

A fenti kötetek megrendelhetők ill. előjegyezhetők a kiadó címén:  
1447 Budapest, Pf. 487

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Kaposi Márton, Heller Ágnes*: József Attila Egyetem, Bölcsészeti Kar, Filozófia Tanszék, 6722 Szeged, Petőfi S. sgt. 30–34. • *Himmer Péter*: 2627 Zebegény, Millennium sor 9. • *Palcsó Mária*: Műszaki Egyetem, Filozófia Tanszék, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 3. • *Szécsi Gábor*: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10. • *Rózsa Erzsébet*: Kossuth Egyetem, Bölcsészeti Kar, Filozófia Tanszék, 4032 Debrecen, Egyetem tér 1. • *Demeter Tamás*: 1195 Budapest, Árpád u. 7/B • *Kiss Kinga*: 1062 Budapest, Székely Bertalan u. 12/B • *Ágota László*: 1101 Budapest, Hungária krt. 5–7.

*Alfons Söllner*: Technische Universität Chemnitz-Zwickau, Lehrstuhl für politische Theorie und Ideengeschichte, Zwickau 09107. • *Werner Jung*: Ackerstrasse 16, Duisburg 47229. • *Frank Benseler*: LIS, Universität-Gesamthochschule Paderborn, Pohlweg 55, Paderborn 33098. • *Rüdiger Dannemann*: Elfriedenstrasse 22, Essen 45130. • *Udo Tietz*: Humboldt-Universität, Institut für Philosophie, Unter den Linden 6, Berlin 10117 (Németország)

*Laurent Stern*: Rutgers University, Department of Philosophy, Davison Hall DC, New Brunswick, NJ 08903. • *Daniel Bell*: Harvard University, Institute of Sociology, Cambridge, Mass. 02138. • *Zoltan Tarr*: 134 West 93rd Street, New York, Ny 10025 (USA)

*Michael Löwy*: CEIFR, 54 boulevard Raspail, Paris 75006. • *Nicolae Tertulian*: 83, rue de l'Ouest, Paris 75014 (Franciaország)

*István Mészáros*: 2 Roebuck Road, Rochester, Kent ME1 1UD (Nagy-Britannia)

## CONTENTS

MÁRTON KAPOSI: Georg Lukács and Lajos Fülep on Dante .....	303
ÁGNES HELLER: Tragedy as the Form of Experience .....	325
PETER HIMMER: Contributions to the Reconstruction of the Later Lukács' Philosophy .....	339
ALFONS SÖLLER: Georg Lukács' „Destruction of Reason” and the Political Theories of the Western Emigration. Some Theses .....	363
WERNER JUNG : Everydayness, Aesthetics, Ontology. Notes on the Later Lukács .....	373
FRANK BENSELER: The Constitution of Our World as the History of Arts. ....	385
MÁRIA PALCSÓ: George Lukács' Plans for an Ethics .....	395
GÁBOR SZÉCSI: Ontology, Realism and Instrumentalism. Comments on Lukács' Criticism of Logical Positivism .....	407
RÜDIGER DANNEMANN: Georg Lukács' Criticism of Societal Reason – The Crisis of Marxism and Marxist Ontology .....	423
ERZSÉBET RÓZSA: Explanations of Everyday Life: Georg Lukács and Ágnes Heller .....	439

## DOCUMENT

GEORG LUKÁCS: Chvostism and Dialectics (Introduced and Commentaries by László Illés) .....	459
HANS-JOACHIM IWAND: Letter to Georg Lukács and Karl Barth .....	538

## REFLECTION

LAURENT STERN: Georg Lukács — A Spiritual Portrait .....	545
DANIEL BELL: Through Sin to Salvation .....	558
ZOLTAN TARR: A Note on Weber and Lukács .....	574
MICHAEL LÖWY: Utopia or Reconciliation with Reality — Lukács' 1922-23 Literary Essays .....	583
UDO TIETZ: „Lived Thought” between Affirmation and Critique. George Lukács and Stalinism .....	590
ISTVÁN MÉSZÁROS: The Tragedy of Lukács and the Problem of Alternatives ..	610
NIKOLAE TERTULIAN: The Thought of the Late Lukács .....	641

## REVIEWS

TAMÁS DEMETER: Georg Lukács and Hungarian Philosophy in Exile .....	659
KINGA KISS: A Philosophical Pattern-Trial .....	667
LÁSZLÓ ÁGOTA: Georg Lukács and the Pitfalls of the Century .....	671
Graphics of Tibor Kaján (1) .....	338
Graphics of Tibor Kaján (2) .....	406

SZÉCSI GÁBOR: Ontológia, realizmus, instrumentalizmus. Megjegyzések Lukács neopozitivizmus-kritikájához .....	407
RÜDIGER DANNEMANN: Lukács György „társadalmi ész”-kritikája. A marxizmus válsága és a marxista ontológia .....	423
RÓZSA ERZSÉBET: A mindennapi élet értelmezései Lukácsnál és Hellernél ....	439

## DOKUMENTUM

LUKÁCS GYÖRGY: Hvosztizmus és dialektika (Illés László bevezetőjével és jegyzeteivel) .....	459
HANS-JOACHIM IWAND: Levél Lukács Györgyhez és Karl Barth-hoz .....	538

## TÁJÉKOZÓDÁS

LAURENT STERN: Lukács György – szellemi portré .....	545
DANIEL BELL: A bűn által a megváltáshoz .....	558
ZOLTAN TARR: Jegyzet Weberről és Lukácsról .....	574
MICHAEL LÖWY: Utópia – vagy megbékélés a valósággal? Lukács 1922–23-as irodalmi írásai .....	583
UDO TIETZ: „Megélt gondolkodás” az afirmáció és a kritika között. Lukács György és a sztalinizmus .....	590
MÉSZÁROS ISTVÁN: Lukács tragédiája és az alternatívák kérdése .....	610
NICOLAE TERTULIAN: A késői Lukács gondolatvilága .....	641

## SZEMLE

DEMETER TAMÁS: Lukács György és az emigráns magyar filozófia (Lee Congdon: Exile and Social Thought: Hungarian Intellectuals in Germany and Austria, 1919–1933 – Arpad Kadarkay: Georg Lukács. Life, Thought, and Politics) .....	659
KISS KINGA: Egy filozófiai kirakatsópör (Der Prozess gegen Walter Janka und andere. Eine Dokumentation) .....	667
ÁGOTA LÁSZLÓ: Lukács György és az évszázad csapdái (Poszler György: Az évszázad csapdái) .....	671
Kaján Tibor rajza (1) .....	338
Kaján Tibor rajza (2) .....	406

### **Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1. tel.: 1382-440) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, VII. Andrássy út 45.), a *Fókusz Könyvtárház* ban (1072 Budapest, Rákóczi út 14-16.)

Az előfizetési díj egy évre: 720,— Ft

Egy szám ára: 120,— Ft

Külföldön terjeszti a Kultúra Külkereskedelmi Vállalat  
(H-1389 Budapest, Pf. 149)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely)  
kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen is.